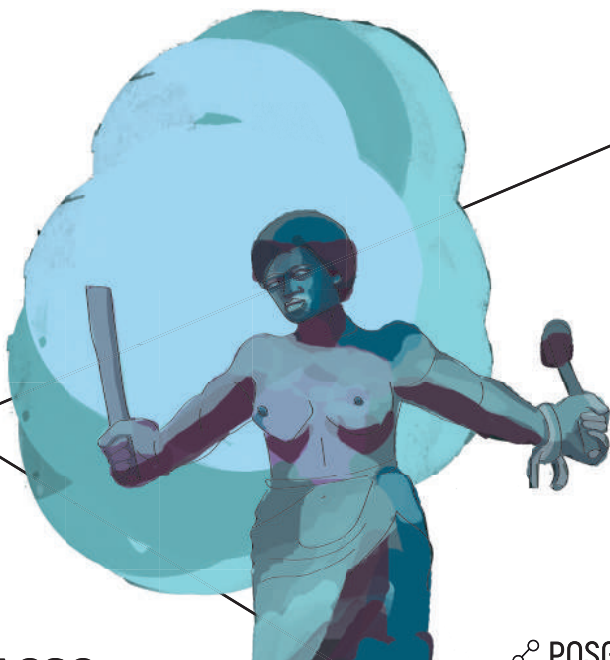


Rosa Campoalegre Septien
Anny Ocoró Loango
(coordinadoras)

Afrodescendencias y contrahegemonías

DESAFIANDO AL DECENIO



 **CLACSO**

 **POSGRADOS
CLACSO**

Afrodescendencias y contrahegemonías

Desafiando al decenio

Afrodeseendencias y contrahegemonías: desafiando al decenio / Rosa Campoalegre Septien, Anny Ocoró Loango ... [et al.] ; coordinación general de Rosa Campoalegre Septien ; Anny Ocoró Loango. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2019.

Libro digital, PDF (Red de Posgrados / Arata, Nicolás)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-722-442-9

1. Afroamericanos. 2. Feminismo. 3. Políticas Públicas. I. Campoalegre Septien, Rosa, coord. II. Ocoró Loango, Anny, coord.

CDD 305.89601732

Afrodescendencias y contrahegemonías

Desafiando al decenio

Rosa Campoalegre Septien
Anny Ocoró Loango
(Coordinadoras)

Ana Félix Lafontaine
Aquiles Castro
Barnd Reiter
Carlos Álvarez Nazareno
Claudia Miranda
Geoffroy de Laforcade
Jacques Bertrand Mengue Moli
Jorge Enrique García Rincón
Karina Andrea Bidaseca
Roberto Carlos da Silva Borges
Santiago Arboleda Quiñonez
Samuel Silva Rodrigues de Oliveira
Teresa de Jesús Mojica Morga
Yoannia Pulgarón Garzón



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colección Red de Posgrados

Director de la colección - Nicolás Arata

CLACSO - Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

María Leguizamón, Lucas Sablich y Nicolás Sticotti - Equipo Editorial

Equipo de la Red de Posgrados

Coordinador del Espacio de Formación Virtual: Alejandro Gambina

Asistentes: Inés Gómez, Magdalena Rauch, Alejandro Cipolloni, Camila Downar y Sofía Barbutto

Diseño de tapa y colección: Ana Uranga

Corrección: Rosario Sofía y Celia Ríos



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

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

ISBN 978-987-722-442-9

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

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

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.

Los trabajos que integran este libro fueron sometidos a un proceso de evaluación por pares.

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>

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional  **Asdi**

Pensar en clave de transmisión

La colección *Posgrados* reúne trabajos que profesores y profesoras construyen cotidianamente en el entramado de la Red de Posgrados de CLACSO, un espacio cuyo propósito es desarrollar propuestas de formación en el campo de las ciencias sociales y las humanidades.

A través de la Red de Posgrados, CLACSO impulsa el diálogo de saberes entre estudiantes que provienen de la academia, de la función pública, que se desempeñan como líderes y lideresas sociales, entre otros.

Tanto en la plataforma virtual como en las escuelas de posgrado, las propuestas formativas recuperan y actualizan tradiciones del pensamiento social latinoamericano y caribeño, promueven la reflexión crítica y creativa, y estimulan el desarrollo de nuevos enfoques teóricos y metodológicos para el estudio de las experiencias nacionales y regionales, desde una visión comparada.

Esta colección aspira a reunir algunas de esas producciones para colocarlas en circuitos de lecturas más amplios.

Convencidos y convencidas de que no hay mayor acto de investigación que preparar una clase, las producciones que alojan estas páginas fueron escritas desde diferentes posiciones docentes, comprometidos con la transmisión del conocimiento, la construcción de lazos intergeneracionales y la puesta en común de experiencias que contribuyan con uno de los objetivos del Consejo: formar nuevas camadas de investigadores e investigadoras para el desarrollo de las ciencias sociales y las humanidades en perspectiva latinoamericana y caribeña.

Nicolás Arata

Índice

Puntos de partida: Invitando al debate 13

Sección I: Afroepistemologías y pedagogías cimarronas

Más allá de un cuento de hadas: resistencia y otros aprendizajes para la historiografía de la diáspora africana 27

CLAUDIA MIRANDA

El encuentro de Rogerio Velásquez y Manuel Zapata Olivella 63

JORGE ENRIQUE GARCÍA RINCÓN

La representación histórica de la territorialidad y los espacios exílicos en Occidente y el Caribe: brechas abiertas por Sylvia Wynter e Achille Mbembe 91

GEOFFROY DE LAFORCADE

Sección II: Mirando desde los feminismos negros

Cuba: ante los retos del Decenio y bajo el lente de los feminismos negros 125

ROSA CAMPOALEGRE SEPTIEN

Del soldado raso a la capitana de la patria: un aporte para repensar los feminismos negros desde la Argentina 157

ANNY OCORÓ LOANGO

Las “Puertas del no retorno” en África: performatividad descolonial y estéticas feministas en las memorias afro-transatlánticas en Ana Mendieta y Édouard Glissant 181

KARINA BIDASECA

El Museo Afromexicano de Huehuetán, testimonio de resistencia 207

TERESA DE JESÚS MOJICA MORGA

Sección III: Políticas públicas, migración y afrodescendencias

Racismo global y migradestierro en la óptica intercultural 233

SANTIAGO ARBOLEDA QUIÑONEZ

Racialización de las políticas públicas de inmigración en República Dominicana 257

AQUILES CASTRO Y ANA FÉLIZ LAFONTAINE

Construir la paz en África: la contribución del
liderazgo africano 289

JACQUES BERTRAND MENGUE MOLI

Reparaciones y autonomía política: Lecciones
históricas de la lucha antirracista 305

BERND REITER

Sección IV: Cultura afro y resistencias

“Exu”: Ancestralidade e subjetividade na
produção do Coletivo de Cinema Negro Siyanda 337

ROBERTO CARLOS DA SILVA BORGES Y SAMUEL

SILVA RODRIGUES DE OLIVEIRA

Cultura afrouruguaya: “El candombe y la
comparsa como espacios de resistencia” 359

CARLOS ÁLVAREZ NAZARENO

Cultura Rastafari en Cuba: *Identidades y
formas de resistencia* 375

YOANNIA PULGARÓN GARZÓN

Anexos

Sobre las coordinadoras 415

Sobre las autoras y los autores 417



OTHEO (Ondigui Onana, Theodore). *Roots of tradition and cultural cooperation*. Camerún. Colección de arte Unesco

Puntos de partida: Invitando al debate

Este libro sale a la luz en medio de una América Latina convulsa, en movimiento, que testimonia el despliegue de políticas neoliberales en las que prevalece la profundización de las desigualdades sociales. El ascenso institucional de la derecha en algunos países de la región no solo ambiciona la mantener la hegemonía cultural, sino que alienta la avanzada conservadora y neoliberal en toda la región.

Para los pueblos adrodescendientes son tiempos difíciles, en los que los derechos conquistados la década pasada en algunos países están amenazados. Es así que el concepto de hegemonía de Gramsci toma plena vigencia y reclama el fortalecimiento del pensamiento contrahegemónico, frente al resurgimiento de narrativas eurocéntricas y discursos racistas que, a través del desprecio de las luchas sociales, la subvaloración de la diversidad étnico-racial, de género y otras, pretenden afianzarse América Latina y el Caribe. Se profundiza el racismo estructural.

En medio de este adverso panorama, el libro pretende contribuir al fortalecimiento de las resistencias contrahegemónicas, en un momento en el que la región lo requiere, haciendo parte de la colección *Red de Posgrados*, que auspicia el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO. Surge aunando esfuerzos, solidarios y cimarrones. Hoy nuevamente el pensamiento crítico y emancipatorio debe estar presente uniendo nuestras voces y nuestras luchas.

En busca de abrir nuevas perspectivas de análisis y de debate en el contexto del Decenio Internacional de los pueblos afrodescendientes¹, el Grupo de Trabajo CLACSO [GT] “Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas”, presenta este libro, fruto de tres años de intensa labor. Reúne las voces de dieciséis autores y autoras de las Américas, la participación de un colega africano y tres estudiantes que han egresado de nuestra Escuela Internacional de Posgrado “Más allá del decenio internacional de los pueblos afrodescendientes”. Deviene, entonces, un diálogo entre Cuba, Argentina, Brasil, EE. UU., Colombia, Ecuador, México, República Dominicana y Camerún.

Este texto pone en el centro del debate intelectual y político las afrodescendencias, sus encrucijadas, disputas y luchas contrahegemónicas. Se trata del trabajo de autoras y autores, mayoritariamente afrodescendientes, pero también de intelectuales/activistas no afrodescendientes. Nos une el compartir la investigación y el activismo político: el compromiso.

1 Decenio que regirá desde el primero de enero de 2015 hasta el 31 de diciembre 2024, bajo el lema “Afrodescendientes: reconocimiento, justicia y desarrollo”.

Componen este libro catorce trabajos, distribuidos en cuatro secciones temáticas: Afroepistemologías y pedagogías cimarronas; Mirando desde los Feminismos negros; Políticas públicas, Migración y Afrodescendencias y Cultura afro y resistencias. Cuatro secciones que a la vez simbolizan cuatro entradas para mirar la realidad latinoamericana hoy, no solo por las tensiones que expresan sino también por las resistencias y contrahegemonías implicadas.

En el primer capítulo, “Más allá de un cuento de hadas: resistencia y otros aprendizajes para la historiografía de la diáspora africana”, Claudia Miranda hace un llamado para recuperar la memoria de la lucha afrodescendiente y africana, así como la historiografía de la diáspora, para fortalecer la conexión con África y para resignificar nuestras subjetividades. La autora nos convoca a que, desde nuestras propias “excavaciones epistemológicas”, aportemos a la tarea descolonizadora.

En esa misma dirección, Jorge García nos adentra en el Pensamiento Educativo Afrocolombiano, definido como “(...) un campo epistémico construido en la exterioridad de la estructura institucional y académica del país”. Así, de la mano de dos de los pensadores pioneros del campo intelectual negro en Colombia, Rogerio Velázquez y Manuel Zapata Olivella, visibiliza el ocultamiento y el desprecio de la academia colombiana hacia el pensamiento negro, al tiempo que evidencia los aportes de esta rica producción afrocolombiana al desarrollo del pensamiento crítico latinoamericano y caribeño.

Cierra esta primera sesión la reflexión propuesta por Geoffroy de Laforcade quien en “La representación histórica de la territorialidad y los espacios exílicos en Occidente y el Caribe: Brechas abiertas por Sylvia Wynter e Achille Mbembe”, propone un

diálogo entre el pensamiento de Sylvia Wynter y Achille Mbembe que visibiliza la “resistencia epistémica a la narrativa del occidentalocentrismo que abre brechas para nuestra comprensión del pasado compartido del mundo biocéntrico y racializado en el que vivimos”. El autor propone un interesante recorrido que problematiza, desde el aporte de estos autores, el orden dominante que naturaliza y racializa las diferencias.

En la segunda sección: Mirando desde los feminismos negros, Rosa Campoalegre Septien discute sobre el racismo en Cuba “ante los retos del Decenio y bajo el lente de los feminismos negros”. La autora argumenta que “el racismo persiste en la sociedad cubana actual, a pesar de la obra social de la Revolución que transformó sustancialmente las condiciones de vida y trabajo de la población, sin distinciones de clase, sexo y ‘raza’, garantizando los derechos humanos fundamentales”. Brinda una mirada histórica, decolonial e interseccional para sustentar que, en el contexto actual, “el racismo ya no puede ser visto solamente como herencia del capitalismo, en calidad de problema no resuelto en la construcción socialista, se trata de un nuevo proceso de reconfiguración (...) en un entorno internacional y regional agravado”, donde sigue en pie el desafío de: ¿Y las negras qué?, formulado por la escritora activista afrocuabana Inés Martiatu (2012).

Continúa esta sección el artículo de Anny Ocoró Loango, quien visibiliza la recuperación y apropiación de la figura de María Remedios del Valle por parte del movimiento negro en Argentina, como parte de la disputa por marcar nuevos significados culturales que potencian las luchas afroaspóricas y feministas negras, en esa argentinidad esquivada a la etnicidad y a la diversidad. Argumenta que esta “heroína negra (...) participa de la construcción de la patria y es parte de la creación

de discursos contrahegemónicos en los que su figura es reinventada y apropiada desde las luchas feministas negras en Argentina”.

Karina Bidaseca en “‘Las Puertas del no retorno’ en África: performatividad descolonial y estéticas feministas en las memorias afrotransatlánticas en Ana Mendieta y Édouard Glissant”, nos pone ante un crudo relato en el que se entrelazan el racismo, el capitalismo y el poder colonial. Narra cómo “el abismo que se abría al atravesar la puerta marcaba el tránsito de ser sujetos a mercancías, algunos morían antes de atravesarlo, otros de perecer en la travesía eran arrojados al mar”. *La puerta del no retorno* testimonia la crueldad esclavista y es también una metáfora para pensar los tiempos globales. Tiempos en los que, producto de las políticas xenófobas y racistas que imperan hoy en buena parte de los países europeos, la vida de los migrantes africanos es abandonada en los mares.

En el cierre de esta sección, el análisis de la experiencia de trabajo del “Museo afroamericano de Huehuetán” es presentado por Teresa de Jesús Mojica Morga para mostrar el olvido y la invisibilización del Estado mexicano hacia el pueblo negro-afromexicano. La autora da cuenta de cómo el multiculturalismo, profesado por la Constitución política, está sustentado en los pueblos indígenas, y deja en el olvido a los afromexicanos. Es así que, a través de una reflexión sobre el museo afro, la autora visibiliza el importante papel que han jugado las mujeres afrodescendientes en la lucha contra el racismo y discriminación que viven estas poblaciones, al destacar la experiencia de resistencia, visibilización y reconocimiento que vienen gestando a través del museo.

El artículo de Santiago Arboleda Quiñonez “Racismo global y migradestierro en la óptica intercultural” inaugura la tercera sección

del libro: políticas públicas, migración y afrodescendencias. Desde una lectura global de los procesos migratorios, Santiago propone la categoría *migradesterrado* para analizar los procesos migratorios contemporáneos en los que se intersectan prácticas racistas, extractivistas, neocolonialistas y de destierro. Argumenta que “al debate sobre las migraciones le falta asumir de manera central, ética y sistemática el problema del racismo, como asunto sustantivo y constitutivo, sin el cual, por lo tanto, no se puede comprender en sus justas dimensiones el funcionamiento de estas en el orden global”. Al mismo tiempo, devela la crudeza del despojo de las riquezas del planeta, mediante el *extractivismo neoliberal*.

Aquiles Castro y Ana Félix Lafontaine, en “Racialización de las políticas públicas de inmigración en República Dominicana”, analizan cómo las élites dominicanas desarrollaron durante fines del siglo XIX y todo el siglo XX, políticas de inmigración que desalentaron la existencia étnica de las poblaciones de origen no caucásico en su proyecto de nación. El recorrido crítico por estas políticas explica la reproducción cotidiana del “prejuicio racial antinegro y antihaitiano” y las prácticas racistas que marcan la realidad presente en dicho país. En palabras de los autores, “la República Dominicana constituye el extraño caso de un país de población negra y ‘mulata’ que no se reconoce oficialmente como tal, en razón de que el prejuicio racial forma parte de la ideología dominante en la sociedad”.

En “Construir la paz en África: la contribución del liderazgo africano”, Jacques Bertrand Mengue Moli analiza el proceso de construcción de la paz en África liderado por Nelson Mandela de Sudáfrica y Paul Biya de Camerún. Destaca cómo este proceso de paz ha sido pensado y orientado “en un contexto de afirmación de la filosofía del renacimiento africano llamado desde hace

varios siglos por los afrodescendientes en la diáspora y sobre el continente mismo". Menciona que, para los líderes africanos, es muy importante avanzar con la resolución de los conflictos que vive el continente hoy, ya que "sin la paz, ningún desarrollo es posible".

Cierra los temas de esta sección el artículo de Bernd Reiter "Reparaciones y autonomía política", en la que el autor reflexiona sobre las políticas de reparación y autonomía política como propuesta para reparar a las poblaciones afrodescendientes que sufrieron las consecuencias de la esclavización. Sostiene que "los efectos devastadores de la esclavitud y el colonialismo no pueden abordarse con los marcos democráticos liberales a los que se adhiere la mayoría de los países del hemisferio".

En la última sección, Cultura afro y Resistencias, Roberto Carlos da Silva Borges y Samuel Silva Rodrigues de Oliveira analizan en "Exu': ancestralidade e subjetividade na produção do Coletivo de Cinema Negro Siyanda", la representación de la religiosidad afro-brasileña, a partir de la memoria y narrativa del colectivo de cine negro do Rio de Janeiro, Siyanda. Muestran que: "Comumente, os orixás são signos da cultura afro-brasileira, africana e da diáspora, na estética cinematográfica do coletivo Siyanda, eles têm importante papel na reelaboração da subjetividade das personagens e do encontro de suas identidades".

Seguidamente, Carlos Alvarez Nazareno nos propone, en su artículo titulado "La cultura afrouruguaya, el candombe y la comparsa como espacios de resistencia", una reflexión sobre el candombe como espacio de resistencia y de reivindicación de la cultura y la música afro. Analiza en forma crítica las prácticas que reproducen el racismo, el machismo y la homolesbotransfobia al

interior de las comparsas, y marca también las luchas por el reconocimiento y el respeto a la diversidad que se vienen ganando en este espacio. “(...) estas nuevas experiencias y avances deben pensarse en el marco del desarrollo de las reivindicaciones feministas y del reconocimiento de los derechos de la diversidad sexual a través de las leyes recientemente conquistadas”.

Culmina esta sección volviendo al Caribe, a través de Yoannia Pulgarón Garzón, quien en su artículo “Cultura Rastafari en Cuba: Identidades y formas de resistencia” analiza, en clave decolonial, la vigencia de la cultura rastafari, sus posturas fundacionales, su evolución y las demandas actuales de los sujetos que la reivindican. Evidencia cómo la cultura rastafari está ligada a “la identidad cultural, la identidad racial, la africanía y la resistencia cultural”. Actualmente, en palabras de la autora, “la identidad racial negra, defendida desde la Cultura Rastafari, articula esta defensa histórico-cultural del legado africano, con criterios de autoafirmación, luchas y resistencias frente al “estado de discriminación racial, desvalorización cultural, desigualdad social y falta de poder político en el que aún permanecen las masas afrodescendientes de la región”. También acompañan este libro poemas de las artistas afrocaribeñas Nancy Morejón y Shirley Campbell Barr, e imágenes de valiosas obras de artistas afrodescendientes y africanos/as que interpretan nuestra resistencia afrodiaspórica.

Finalmente, queremos expresar nuestro agradecimiento a CLACSO por su apoyo para la realización del libro, y a todas las personas que colaboraron para hacer realidad su publicación, en especial a las autoras y autores que asumieron con rigor y responsabilidad esta propuesta. Les invitamos a leer esta rica producción esperando que, desde una reflexión crítica, puedan serles de utilidad las discusiones y aportes presentados. El propósito

es no detenernos, con la mirada puesta en los futuros que intentamos compartir, de cara a nuestras luchas. Luchas que asumen como prioridad estratégica desafiar al decenio.

SECCIÓN I:

**Afroepistemologías y
pedagogías cimarronas**

Cimarrones

Cuando miro hacia atrás
y veo tantos negros,
cuando miro hacia arriba
o hacia abajo
y son negros los que veo
qué alegría vernos tantos
cuántos;
y por ahí nos llaman 'minorías'
y sin embargo
nos sigo viendo
Esto es lo que dignifica nuestra lucha
ir por el mundo y seguirnos viendo,
en Universidades y Favelas
en Subterráneos y Rascacielos,
entre giros y mutaciones
barriendo mierda
pariendo versos.

Nancy Morejón¹

1 Una de las más destacadas poetizas afrocubanas. Ha recibido varios reconocimientos, entre ellos el Premio Nacional de Literatura de Cuba en el 2001 y el Premio Internacional Corona de Oro 2006 de Macedonia.

Más allá de un cuento de hadas: resistencia y otros aprendizajes para la historiografía de la diáspora africana

Claudia Miranda

Es posible afirmar que mis principales inspiraciones para pensar dinámicas menos individuales y más colectivas en la práctica del trabajo de investigación sean el cuadro teórico-epistémico y la trayectoria política de Frantz Omar Fanon¹. La comprensión más efectiva se dio en el año 2003, con la presencia del filósofo camerunés Joseph-Achille Mbembe, en Brasil, más precisamente en el Curso Avanzado en Estudios Étnico-raciales (Centro de Estudios Afro-Orientales/UFBA). Al participar en sus clases sobre el influente pensador del siglo XX, comprendí que Fanon examinaba la violencia como un medio y que ella hace parte de su

1 A los 19 años se enlistó como voluntario en las fuerzas de Gaulle y luchó en Europa. Recibió mención honrosa por su valentía en 1940 y, en 1946, consiguió una beca para estudiar en Lyon (medicina). Participó activamente de la Frente de Liberación Nacional (FLN) y centralizó sus acciones en el territorio al Norte de África.

cuadro teórico representando un lenguaje o una práctica. En su modo de comprender, solamente después de la muerte del colonizador la vida podría brotar otra vez. Fanon ha hecho la siguiente afirmación: “Si tuviera que definirme, diría que espero, busco conocer lo que me rodea, interpreto todos mis hallazgos. Me he vuelto un sensitivo” (Fanon, 1983, p. 99). No es una exageración afirmar que los grupos sociales racializados fueron/son definidos por un vocabulario colonial en el sentido de mantenerse fijos como animales, como *no seres*, como incapaces, sin memoria y sin historia. Recuperar ese mosaico es una tarea colectiva y acompañar el trabajo realizado, hoy, en diferentes países, por diferentes grupos e investigación, forma parte de la demanda que se nos exige a nosotras/os, como afrodescendientes. Es una convocatoria para las disputas epistemológicas en arenas diversas.

Atentas/os a los argumentos fanonianos, se aprende acerca de la participación política insurgente y, sobre todo, cómo se aprovechan nuestras excavaciones epistemológicas, recomposiciones que pueden venir a favorecer la comprensión de desigualdades y de injusticias con África y sus herederas/os. La teorización y promoción de nuevas investigaciones forman parte de la tarea descolonizadora que es, sin duda, comunitaria e inevitable. La teoría fanoniana tiene como una de sus más fecundas características permitir que analicemos la insurgencia en contra de la violencia física y de la violencia simbólica, ya que esta sugiere un examen de los diferentes efectos. Su argumento sobre la guerra debe ser interpretado a la luz de la descolonización: libertar al colonizador que reside dentro de cada colonizada/o sería lo mismo que tomar consciencia de la condición colonial y de sus heridas. El eje más significativo, que nace de la aproximación con Fanon, tiene que ver con las identidades inventadas y, con ello, podemos reconocer los efectos de la fijación asimétrica de grupos humanos.

Por todo eso, el aporte de este trabajo es recuperar vínculos interpretativos y ampliar las provocaciones incluidas en la agenda del Decenio Internacional de los pueblos afrodescendientes (2015-2024). Uno de los objetivos es entender cómo reconectamos aprendizajes desde adentro, cómo impulsamos procesos pedagógicos en donde la historiografía de la diáspora africana se convierta en un portal de resignificación de subjetividades y de otras propuestas de agendas antirracistas.

Resistencia histórica africana y contestaciones afrodescendientes

Ghana, Togo, Benín y Nigeria son identificados como parte de la Costa de la Mina —región del Golfo de Guinea— y, así, pueden ser incluidos como importantes regiones de un gran portal epistemológico que el continente africano ofrece al mundo. Al cartografiar las innumerables formas de reapropiación e intersecciones culturales, África —cuna de la humanidad— es la gran matriz. Más allá de la Costa de la Mina, otros países están presentes, teniendo en vista la capilaridad de la violencia colonial que garantizó la formación de una diáspora africana. En mi opinión —aún bajo los efectos de la degeneración de las identidades no europeas—, hemos reorganizado la existencia y hemos promovido nuevos desplazamientos políticos en territorios desconocidos cruzando diferentes filosofías.

Las identidades de las/los africanas/os y de las/los afrodescendientes fueron/son manejadas y reinventadas como “espacio vacío”, las civilizaciones negadas y violadas —en las formas de representación construidas en el Occidente— son clandestinizadas y ese fenómeno se relaciona con la banalidad del mal, procesada

por los colonizadores y mercaderes de vidas humanas. El mito de la superioridad racial blanca —europea— favoreció la idea de inexistencia de un pasado cultural fuera del territorio del colonizador y, así, las naciones dislocadas reflejan las disyunciones y fricciones presentes en la vida y en la agenda de lucha por el reconocimiento de esa violación. Aún es necesario problematizar las metas narrativas históricas para entender el legado africano en el mundo. La dominación occidental se ha valido de herramientas alienantes y la “historia”, como un campo disciplinar, es responsable de negar la existencia de cosmovisiones múltiples, de filosofías y procesos estéticos también diversos.

La historia de la diáspora africana empieza a ser reivindicada en el mundo y en el campo político, el campo de la lucha retórica. Desestabilizan las bases de esta perspectiva europea, que se concibe como única. Las herencias africanas están en el centro de las preocupaciones de los grupos interesados en fomentar procesos antirracistas. No obstante, podemos indagar sobre lo que sería la reorganización de la existencia y donde podríamos abrirla en términos conceptuales. Ir *más allá de un cuento de hadas* puede significar reorientar la percepción del fenómeno de esta diáspora, al asumir la multiplicidad de capas de una presencia con especificidades e idiosincrasias. La memoria de la lucha afrodescendiente pasa a ser el punto aglutinador para que localicemos la línea del tiempo, el conectivo entre el mundo africano y la diáspora africana. Toussaint L’Ouverture (Haití), Reina Nanny (Jamaica), Benkos Biohó (Colombia), Esteban Mesa Montejo (Cuba), Zumbi dos Palmares y Dandara (Brasil), Rey Miguel (Venezuela) y Rey Baiano (Panamá) aparecen en la historia de resistencia de africanas/os e hijas/os de africanas/os, en el período de dominación comprendido entre los siglos XVI y el XIX.

La actuación de Eric Williams² (Trinidad y Tobago), como miembro de la Comisión Caribeña (de 1943 hasta 1955), le propició condiciones de imprimir ideas que cruzaron el siglo XX con expresivo significado por incluir muchos de los trazos de los engranajes coloniales y criticar sus efectos en la vida cotidiana de las poblaciones de Caribe. En carta a Fernando Ortiz, en el año de 1940, Williams (2011, p. 359) hace una declaración acerca del lugar de importancia de Cuba en sus estudios sobre el negro y, en ella, resalta su interés por investigar las historias y los modos de vivir en la región de la que formaba parte. Refleja, asimismo, la mirada sobre las formas de alianza internacional de la época, contemplando los estudios históricos. Entre sus principales obras están: *Capitalism and slavery* (Capitalismo y esclavitud), *The negro in the Caribbean* (El negro en el Caribe), *History of the people of Trinidad and Tobago* (Historia del pueblo de Trinidad y Tobago), *British historians and the West Indies From Columbus to Castro* (Historiadores británicos y las Indias Occidentales de Colón a Castro). La Casa de las Américas³ publica *El Negro en el Caribe* y otros textos (de Erick Williams) en el año de 2011 y, conjuntamente con otras importantes fuentes, como la Revista Casa de las Américas, nos permite tener mayor comprensión del papel de la historiográfica producida, hoy, sobre el Caribe.

2 Eric Williams (1911-1981) fue el principal líder de Trinidad y Tobago durante los últimos años del periodo colonial. Es reconocido como el fundador de la historiografía del Caribe.

3 La Casa de las Américas es una organización fundada en 1959, que tiene como uno de los nombres de los elaboradores de la propuesta a Haydée Santamaría. Su finalidad es, sobre todo, el apoyo a las investigaciones y el intercambio cultural con los países vecinos.

Cuba es parte de la diáspora yorubá, así como Brasil, hace parte de un contexto de gran movilización político-cultural de jóvenes caribeñas/os, como ocurre en el movimiento *Hip Hop*. Para Roberto Zurbano (2018)

(...) es un espacio donde comienza a debatirse, tímidamente, los conflictos raciales viejos y nuevos. No es poco el esfuerzo que vienen haciendo personas, grupos, instituciones (...) que insisten en la necesidad de abrir una nueva etapa en el camino de la total emancipación de nuestra población negra (p. 1).

Cuba sigue una fase interesante de mayor debate sobre algunos aspectos de la condición de las/os afro cubanas/os, en el marco del Decenio para Afrodescendientes (2015-2024). Su relevante posición en el Caribe y su ejemplo de sociedad exigen nuevas interpretaciones sobre las relaciones raciales en todo el planeta. Hace mucho que se puede acompañar el esfuerzo analítico, hecho por órganos que observan los fenómenos promovidos por la colonización. En el campo de la investigación, tenemos algunos trayectos que ganan relieve. El ejemplar de número 36 de la Revista Casa de las Américas (1966) reunió estudios sobre literatura, artes, religiosidad y enfrentamientos en los diferentes países con presencia africana. Trabajos de Aimé Césaire, Frantz Omar Fanon y de Fernando Ortiz, formaron parte de la edición y, ya en el inicio del texto *Antillanos y africanos*, de Fanon (1966), encontramos un análisis sobre la adopción de la idea de pueblo negro: "Hace dos años, terminaba yo una obra sobre el problema del hombre de color en el mundo blanco. Sabía que no era en lo absoluto necesario amputar la realidad. No ignoraba que en el seno mismo del 'pueblo negro' esa entidad, se podía distinguir movimientos desgraciadamente bastante inestéticos" (p. 5).

En su defensa, las idiosincrasias revelan importantes trazos de la reinención posible en cada territorio y discurre sobre las percepciones que pueden adoptarse sobre las heridas de la colonización en las Antillas. El artículo sugiere mayor atención para los efectos del contacto con los países involucrados en la colonización. En el ejercicio teórico-epistemológico de Fanon, hay una búsqueda de la razón del hombre colonizado y, con ese objetivo, razona de manera inédita sobre su rehabilitación política, cultural y psicológica. Se destaca la siguiente idea sobre procesos de brutalizar al colonizado: “Los valores, en efecto, son irreversiblemente envenenados e infectados cuando se les pone en contacto con el pueblo colonizado. Las costumbres del colonizado, sus tradiciones, sus mitos, sobre todo sus mitos, son la señal misma de esa indigencia, de esa depravación constitucional” (Fanon, 1979, p. 36). Además de ser un referente, en los debates que acompañaron el fin de los imperios coloniales, el psiquiatra, nacido en Martinica, es un personaje fundamental en la lucha por la independencia de Argelia, donde actuó como un auténtico revolucionario. Es fácil concordar que su orientación terapéutica está dirigida a los difíciles procesos de reinserción social a través del establecimiento de formas democráticas de vida colectiva.

La influencia de Fanon aparece en estudios psicoanalíticos de expertas como Grada Kilomba⁴ (2019, p. 33), una profesional del área que aprovecha ejes reveladores en su obra fundante y

4 Grada Kilomba (Lisboa, 1968) es psicóloga, escritora y artista interdisciplinar afrodescendiente, con familia en Angola y San Tomé y Príncipe. Presenta gran conocimiento del trabajo de Frantz Omar Fanon y otras/os estudiosas/os de la crítica poscolonial.

trata el colonialismo como una herida abierta. Lo define como una máscara del silenciamiento: “La máscara representa el colonialismo en su totalidad. Ella simboliza políticas sádicas de conquista y dominación y sus regímenes brutales de silenciamiento de las/os llamadas/os Otras/os: ¿quién puede hablar? ¿Qué pasa, cuando hablamos? ¿Y sobre qué podemos hablar?”. Con esa comprensión, va más allá por entender que el racismo adopta la negación para legitimar y mantener las estructuras violentas y, como un acto mágico, el sujeto negro pasa a figurar como el que no está en su lugar: cambia de lugar con el blanco y pasa a ser el gran enemigo. En resumen:

En el mundo conceptual blanco, el sujeto Negro se identifica como el objeto “malo”, encarnando los aspectos que la sociedad blanca ha reprimido y convirtiéndose en tabú, es decir, agresión y sexualidad. Como resultado, terminamos coincidiendo con la amenaza, el peligro, lo violento, lo emocionante y también lo sucio pero deseable, lo que permite que la blancura se considere moralmente ideal, decente, civilizada y majestuosamente generosa, en control total y libre de ansiedad, que causa tu historia (Kilomba, 2019, p. 37).

La autora en cuestión amplía los estudios iniciados por el autor de Martinica, justamente, para aprovechar puntos no explotados, sobre las fantasías violentas creadas acerca de las/os negras/os. Kilomba parte de un eje clave en Fanon: tener que luchar contra el odio de todo el mundo blanco, tener que comprender sus manifestaciones en vivo. De alguna manera, al intentar volver al punto inicial de los estudios fanonianos, es estratégico comenzar a juntar las brechas existentes para recomponer su camino interpretativo teniendo en cuenta las preocupaciones con la liberación de África.

África y su diáspora siguen como parte de nuestras preocupaciones y las/os expertas/os y las/os activistas afrodescendientes enfrentan el rompecabezas en donde estamos todas/os nosotras/os. Queda obvio lo que Ada Ferrer (2012) considera sobre el desprecio por el protagonismo de las poblaciones afrodescendientes cuando problematiza, específicamente, aspectos de las entrañas de la Revolución haitiana y los desenlaces de esa reacción anticolonial para el mundo caribeño y latinoamericano. Ciertamente, la rebelión e insurgencia de Haití es un hito para las utopías que nos mueven en la contemporaneidad. La Revolución de Saint-Domingue (1791-1804) se dio bajo el liderazgo de François Toussaint Breda (Toussaint L'Ouverture) y es, según el análisis de Aníbal Quijano (2006), el más prominente ejemplo de descolonización, implicando poblaciones esclavizadas y colonizadores europeos. En su análisis, es la primera revolución global descolonizadora de todo el mundo contemporáneo. "Colonización del poder" y "descolonización del poder" están sobrepuestas en el proceso que se ha vivido en la primera revolución global descolonizadora de todo el mundo histórico contemporáneo. Negros contra blancos, rebelados, proclaman en su Constitución que todos los pueblos del mundo son iguales. Se trata de un paradigma de resistencia y de afirmación visiblemente temido por su ejemplaridad.

Todas las preguntas hechas sobre el rescate de la memoria de luchas están relacionadas con las demandas actuales de nuestra humanización y existencia y, para alcanzar un cuadro que contestara a estas preguntas, como ejercicio epistemológico, muchas investigaciones emergieron y se convirtieron en indispensables. Autoras/es situadas/os en las fronteras entre África y Brasil, por ejemplo, presentaron proposiciones coherentes para el trabajo exigido en las disputas retóricas que desestabilizan metas narrativas.

Llaman la atención los estudios realizados en São Paulo por el antropólogo Kabengele Munanga⁵ en el Centro de Estudios Africanos (Universidad de São Paulo). En su grupo, recibió estudiantes/os que subvencionan, en la actualidad, el debate sobre racismo, desigualdades y sobre políticas de acciones afirmativas, entre tantos objetos de investigación. A la vez, no es posible hablar de desplazamiento político de las poblaciones racializadas sin considerar los aportes del área y de esa manera, es justo resaltar un giro conceptual ya hecho en las últimas décadas. Munanga (2016) ha logrado influenciar el debate actual debido a la condición que garantizó al abrir el espacio a temas que se desarrollaron en las brechas de las universidades de prestigio, en la historia reciente de las Ciencias Sociales.

Tendrá sentido traer puntos de dicha actuación multiplicadora. En las líneas que siguen, podremos encontrar algunas huellas sobre su protagonismo como un pensador africano que, por su propia cuenta, se ha instalado en Brasil: "(...) panafricanismo, negritud y Teatro Experimental do Negro son tres movimientos diaspórico-africanos que nacieron en épocas y contextos históricos diferentes, sin embargo, tienen algunas convergencias en términos político-ideológicos y líneas de acción" (p. 111). Explica

5 Kabengele Munanga nació en la República Democrática de Congo, donde se graduó en Antropología Social y Cultural por la Universidad Oficial del Congo. Trabaja como profesor visitante senior de la Universidade Federal do Recôncavo de Bahia. Fue director del Museo de Arqueología y Etnología de la Universidad de São Paulo (1983-1989), participante del equipo gestor del Museo de Arte Contemporáneo de la Universidad de São Paulo (2002-2006) y dirigió el Centro de Estudios Africanos de la Universidad de São Paulo (2006-2010).

que: “La negritud es un concepto de síntesis (...) una actitud total de respuesta a una situación. Aimé Césaire, con Léopold Sedar Senghor, Léon Damas y otros, creaba el término negritud y lo define como conciencia de ser negro, simple reconocimiento de un hecho que implica aceptación” (p. 121).

En *Negritud: usos y sentidos* (1988, p. 23) una idea que destaca es: “(...) se trata primero de proclamar la originalidad de la organización sociocultural de los negros para, después, definir su unidad, a través de una política de contra aculturación, es decir, desalienación auténtica”. Indiscutiblemente, el investigador congoleño, actuante en Brasil, tiene un papel central en la lucha por la consolidación de áreas que sostienen el debate de las relaciones raciales y, en ese ritmo, apoya las formas de construcción de puentes entre la diáspora africana y África. En *Por qué ensinar a história da África e do negro no Brasil de hoje?* (2015, p. 20), la preocupación es saber: “cómo enseñar la historia de esos pueblos que en la historiografía oficial fue preterida y sustituida por la historia de un único continente, silenciando la rica diversidad cultural en nombre de un monoculturalismo justificado por el llamado sincretismo cultural o mestizaje”. Menciona los reales objetivos de enseñar la historia y la cultura europea en detrimento de otras perspectivas históricas.

En el análisis de Rafael Sanzio Araújo dos Anjos⁶ (2005, p. 174) sobre el lugar de la Geografía y de la Cartografía, es imprescindible

6 Rafael Sanzio Araújo dos Anjos es profesor de la Universidad de Brasilia. Nació en Santo Antônio de Jesus (Bahía), habiendo sido criado en las culturas locales, bañadas en referencias afrodescendientes y quilombolas, rasgos propios de un Estado con más de 80% de población afrobrasileña.

criticar la acción pedagógica tradicional y conservadora de jerarquías que siguen actuando en los sistemas de enseñanza. En diferentes momentos, el geógrafo ha defendido mayor atención a los saberes producidos en los espacios de los quilombos y su tesis es forjada desde la inserción en esa cotidianidad afrobrasileña. Se trata de desmitificar la idea de que «El quilombo es algo del pasado». Complementa con el argumento de que es “pasado”, pero, sobre todo, es “presente”, considerando que existe una convivencia secular no asumida, regida por una geopolítica de la invisibilidad. Hace una crítica en donde resalta que, después de más de ciento veintiséis años de la sanción de la Ley Áurea, las poblaciones afrodescendientes aún están representadas como algo del pasado, especialmente las que viven en los palenques, las que son campesinas. Las provocaciones de Munanga y de Anjos convocan a romper los silencios sobre la transposición de las “culturas” en las plantillas que adoptan las Ciencias Sociales, provocan nuevas preguntas sobre las brechas que se deben encontrar para que redimensionemos las acciones de protección del legado invisibilizado a lo largo de los siglos de sometimiento del “otro colonial”. La segregación informal puede ser una definición alineada a las formas de invisibilización garantizadas en las concepciones míticas y en las conductas de discriminación racial.

Resultan indispensables en el análisis de Sheila S. Walker, especialmente en el libro *Conocimiento desde Adentro: Los afro-sudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias* (2012) y el documental *Rostros familiares, lugares inesperados: una diáspora africana global* (2018). Ello promueve que fomentemos una reorganización en la agenda de estudios, sin perder conexiones fundamentales con las culturas africanas presentes en todo el mundo. Al reunir un grupo expresivo de interlocutoras/es, Walker amplía la base de consulta ya producida sobre el mosaico

heredado y traducido puertas adentro. En él, se reúnen estu-
diosas/os como: Lucía Molina y Mario López (Argentina); Juan
Angola Maconde (Bolivia); Marta Salgado Henriquez (Chile);
Raúl Platicón (Colombia); José F. Chalá Cruz (Ecuador); Lázaro
Medina y José Medina (Paraguay); Oswaldo Bilbao y Newton
Mori (Perú); Juanpedro Machado (Uruguay); y Jesús Chucho
García (Venezuela). Podemos considerar que se trata de una ini-
ciativa para enunciar demandas legítimas de revisión histórica,
que se vincula con el Decenio Internacional para los pueblos
afrodescendientes (2015-2024), proclamado por la Organización
de Naciones Unidas (ONU). Bajo el subtítulo *Afrodescendientes:
reconocimiento, justicia y desarrollo*, la década está dedicada a los
pueblos de ascendencia africana, y con esa distinción, la comuni-
dad internacional manifiesta su preocupación respecto a más de
200 millones de personas que se autoproclaman afrodescendien-
tes en las Américas y que sufren las consecuencias devastadoras
de la esclavitud, aún en la actualidad.

La memoria del comercio transatlántico de africanas/os exige
proyectos reparadores además de análisis exhaustivos y perma-
nentes, pautados en la observación y evaluación de la situación
que nos afecta a todas/os, en el final de la segunda década del
siglo XXI.

Desplazamiento, rebeldía y resistencia

Ya sabemos que en contextos como el de Brasil, las poblaciones
secuestradas de sus países de origen fueron las responsables de
toda la producción de riqueza que alimentó a Europa. El siglo XVI
marcó el inicio del tráfico negrero y marca un tiempo de absolu-
ta violencia e ignorancia sobre las poblaciones explotadas en las

colonias inglesas, francesas, holandesas, españolas y portuguesas. La dinámica adoptada en el ámbito de los movimientos sociales incluye diálogos con organismos nacionales e internacionales en los diferentes países donde se ubican las poblaciones afrodescendientes. Al organizar su agenda de intervención, la ONU presenta un abanico de demandas, fruto de denuncias y reivindicaciones que las asociaciones y colectivos antirracistas ya conocen bien.

El documento “Decenio Internacional para los Afrodescendientes (2015-2024): reconocimiento, justicia y desarrollo” presenta la siguiente afirmación:

El Decenio Internacional de Afrodescendientes es una ocasión para promover mayor conocimiento, valor y respeto a las conquistas de la población afrodescendiente y a sus aportes a la humanidad. Es una herramienta útil para abrir camino al trabajo y a la cooperación futura entre estados, organizaciones internacionales y regionales, sociedad civil y otros, a fin de apurar la situación de los derechos humanos y del bienestar de la población afrodescendiente (ONU, 2016, p. 7).

Los ajustes para incrementar esa agenda dependieron de compromisos de cooperación y movilización, según lo que se aprecia en las acciones agregadoras descritas. De los temas elegidos y que forman parte de las atribuciones de las/os involucradas/os, por la comunidad internacional, se destacan, por lo menos, cuatro de ellos:

- Apoyar iniciativas y proyectos que procuren honrar y preservar la memoria histórica de la población afrodescendiente.
- Usar el Decenio como una oportunidad para interactuar con la población afrodescendiente sobre medidas adecuadas y eficaces para detener e invertir las consecuencias duraderas

de la esclavitud, del tráfico de esclavos y del comercio transatlántico de esclavos, de personas africanas capturadas y, para ese efecto, garantizar la participación y la consulta de organizaciones no gubernamentales, otras partes interesadas y la sociedad civil como un todo.

- En la planificación de actividades para el Decenio, examinar cómo se pueden utilizar los programas y recursos existentes para el beneficio de la población afrodescendiente de manera más eficaz.
- Dar la debida importancia a metas y objetivos que procuren la eliminación del racismo, de la discriminación racial, de la xenofobia e intolerancias relacionadas en contra de la población afrodescendiente en los debates realizados por las Naciones Unidas en la agenda de desarrollo pos 2015.

Sin embargo, estamos frente a una ola de pérdidas de derechos y de mayor riesgo para los grupos más vulnerabilizados en todo el planeta. La historia de usurpación de riquezas, de vidas africanas, de memoria ancestral, son algunos de los puntos clave para nuestra revisión teórica y política. Además, tienen que ver con las condiciones establecidas en el documento de la ONU, elaborado, conjuntamente, para apoyar las acciones del Decenio.

Honrar la memoria histórica, crear oportunidades para interactuar y considerar las metas de esa movilización internacional, implica el incremento de foros permanentes de discusión y de proposición de opciones socioeconómicas y socioeducativas. La ampliación de las fuentes de consulta es necesaria para alimentar acervos que, por su parte, favorezcan diferentes áreas de investigación, elaboración de políticas sociales y formación política, en sentido amplio. Las metas pueden promocionar otras brechas emancipatorias y además observatorios críticos que

logren mayor articulación internacional generando concepciones investigativas otras, conectadas con la realidad. La movilización exigida puede garantizar la comprensión de los riesgos generados por el racismo y por la colonialidad del poder.

Es posible recuperar la orientación de Aníbal Quijano (2006) sobre la tarea que aún nos convoca:

(...) la colonialidad del poder hace de América Latina un escenario de des/encuentros entre nuestra experiencia, nuestro conocimiento y nuestra memoria histórica. No es sorprendente, por eso, que nuestra historia no haya podido tener un movimiento autónomo y coherente, y más bien se haya configurado como un largo y tortuoso laberinto donde nuestros insolutos problemas nos habitan como fantasmas históricos. Y no se podría reconocer y entender este laberinto, es decir, debatir nuestra historia e identificar nuestros problemas, si no se consiguiera primero identificar nuestros fantasmas, convocarlos y contender con ellos (p. 5).

Tomar parte de estas reacciones es, también, comenzar a entender más de la historiografía que desafía a ser promocionada y convocar a nuestros fantasmas sería lo mismo que abrir la mano del silencio sobre las formas de deshumanización de las/os no blancas/os, las personas racializadas que han vivido los efectos de un fenómeno —racialización— eficaz por garantizar la subalternización de algo definido, a lo largo de la historia colonial, como “el resto del mundo”.

Las civilizaciones interrumpidas fueron forzosamente esparcidas por todo el globo. Y sobre esos aspectos es importante dar énfasis al trabajo de Sheila S. Walker (2012), pero, sobre todo, lo que

ha destacado como diáspora africana global. “Honrar y preservar la memoria histórica de la población afrodescendiente” significa admitir que esa memoria corre riesgo. Tener que ajustar, políticamente, una década para el trabajo de denuncia en el mundo, señalando las condiciones de deshumanización que se han sufrido es una señal de la gravedad del desarrollo del comercio de personas. En la lucha por el reconocimiento no será posible renunciar a la revisión de la historiografía y, por ende, la investigación realizada sobre la presencia africana en el Caribe, en América Latina y en otros contextos, está retrasada.

En *Recolocando los pedazos de Osiris/Recomponiendo el rompecabezas: la diáspora africana en la América del Sur hispanohablante*, Walker se pone en red con el grupo que propone la obra *Conocimiento desde adentro: los afrosudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias*. Con esa dinámica de revisión de la historiografía, señala muchos de los prejuicios que tuvimos —y aún tenemos— debido a datos culturales e históricos forjados sobre África, africanos/as y afrodescendientes. El hecho de reunir dichos estudiosos y estudiosas de América Latina y el Caribe, así como sus visiones, y fomentar nuevos espacios de intercambio sobre “versiones legítimas” no puede ser tratado como un episodio más de la cooperación internacional.

La iniciativa aboga por el conocimiento producido en las comunidades de intelectuales afrodescendientes y disputa conceptos cuando sugiere una perspectiva “afrogénica” en lugar de una perspectiva “eurogénica”. La propuesta dice mucho de las exigencias de la agenda para el “Decenio Internacional para los Afrodescendientes” (ONU). Jesús Chucho García (2012), por ejemplo, se concentra en señalar las “afroepistemologías” y la “afroepistemológica” y, en su argumento, los conocimientos que están más

allá de los libros son los conocimientos que las definen. Trata de valorizar la recreación y la innovación de expresiones culturales:

Es en el campo de las artes donde más se evidenciaron los procesos de creatividad. Los géneros musicales representan un laboratorio permanente de creatividad de las y los africanos y sus descendientes: de la rumba a la timba cubana, de la samba a la timbalada en Brasil, existe un rosario de ritmos bailables que hoy sacuden los espacios; y el candomble, tanto en Uruguay como en Paraguay y Argentina, refresca ese torrente de células rítmicas que rompieron los espacios ortodoxos de las iglesias y los conventillos, para luego tomar las favelas y luego las calles, plazas y avenidas para convertirse en símbolos de la música y la danza universales (p. 92).

Las localizaciones de García son relevantes ya que presentan una tecnología de insurgencia colectiva, un proceso desarrollado estratégicamente con el objetivo de mantener viva la memoria ancestral. Palenque San Basilio (Colombia) y Quilombo de Palmares (Brasil) están entre las principales comunidades autónomas, creadas por grupos de líderes y lideresas responsables de revoluciones silenciadas por los cánones europeos, por la historiografía oficial.

Por otro lado, hemos concluido, alineados con Oyèronké Oyèwùmí, que tendremos que asumir otras posibilidades interpretativas sobre nuestras historias y memoria. Sobre la importancia de sus estudios. La autora ha ocupado un lugar de gran relevancia en la crítica a los discursos occidentales sobre el “otro de la colonización”, específicamente pensando la cultura yorubá, de la cual forma parte. Sus análisis procuran “encontrar formas en que la investigación africana pueda estar mejor nutrida por las preocupaciones e interpretaciones locales y, a la vez, por experiencias

africanas que deben tenerse en cuenta en la construcción general de la teoría, a pesar del racismo estructural del sistema global” (Oyèwùmí, 2010, p. 26).

En líneas generales, hay una alerta fundamental que, además, puede ayudarnos a criticar los ajustes coloniales que invisibilizan la trayectoria afrodiaspórica: “las realidades africanas se interpretan con base en estas afirmaciones occidentales, lo que encontramos son distorsiones, ofuscaciones en el lenguaje y a menudo una falta total de comprensión debido a la incommensurabilidad de las categorías e instituciones sociales” (p. 33).

Ya se sabe que las formas de valorización de la herencia africana se dan, sobre todo, por vía de la historia oral y, acerca de eso, el argumento de Catherine Walsh y Juan García Salazar (201, p. 81) gana espacio. Al acompañar el cotidiano de los colectivos organizados comunitariamente en Ecuador, Walsh y Salazar afirman que, desde siempre, el Estado es parte del problema para las/los afroecuatorianas/os. Si podemos considerar lo que son “inspiraciones coloniales”⁷, veremos que las condiciones que se viven en Colombia, Venezuela, Argentina, Chile, Bolivia, Perú, Cuba, Haití, Brasil, Paraguay, Uruguay, México, entre otros tantos países de la “diáspora africana global”,⁸ son condiciones provocadas y que atienden a procesos de deshumanización de las poblaciones afrodescendientes.

7 Para profundizar, recomiendo la investigación de Claudia Miranda (2017).

8 Sobre este tema es recomendable ver a Sheila S. Walker (2012).

En Cuba, un proyecto de Estado colonial fue consolidado en el contexto posterior a la Revolución haitiana y la ejemplaridad que el país vecino (Haití) promovió, hizo nacer olas de concientización que llegaron más allá del Caribe. Haití se consolidó como un símbolo de rebeldía y de cambio absoluto. Ada Ferrer (2012) indica importantes atravesamientos sobre la invisibilización de la verdad con respecto a la Revolución haitiana:

Incluso las obras clásicas de Eric Hobsbawm y Jacques Godechot, o incluso los diccionarios históricos de la Revolución Francesa, apenas mencionan la revolución de los esclavos en Saint-Domingue. Ellos tienen sobre el evento una misma mirada que lo deja bajo una relativa obscuridad. Sin precedentes o equivalentes en su negación a la esclavitud y al colonialismo, radical en sus efectos, la Revolución haitiana aún es poco conocida, a pesar del interés que viene despertando en las últimas décadas, mereciendo la calificación como tema “olvidado por la revolución mundial”, como lo hizo Trouillot recientemente (p. 38).

Destaca los rumores continuos y los efectos provocados en Cuba y aclara que, en el estado colonial, el miedo era el de una eminente invasión: “Los empleados del estado colonial hablaban en contener el ‘contagio’, ‘el mal ejemplo’ y ‘la atracción’ de la rebelión y de la libertad, llamando la atención por las constantes amenazas representadas por esclavos extranjeros o personas libres de color, y sobre los peligrosos proyectos de naciones e imperios enemigos” (Ferrer, 2012, p. 40). Para la autora, la ‘ceguera voluntaria’ permanece. La magnitud de un movimiento de absoluto sometimiento de grupos humanos es lo que diferencia el caso de tráfico europeo del caso africano. Entre los siglos XVI y XIX, más de tres millones de personas fueron víctimas de violencia colonial y Haití fue la primera república negra, fruto de la insurgencia descolonizadora.

Prácticas descolonizadoras y espiritualidad



Artista Ilea Ferraz. Obra: *Pente africano*

Mantener viva la memoria ancestral implica considerar las formas de las manifestaciones culturales y religiosas. Se puede decir que el Cabildo⁹ (Habana/Cuba) y el Maracatu¹⁰ (Recife/Brasil)

9 Un tipo de asociación comunitaria de origen africano creada en Cuba en fines del 1500, pero con inspiraciones en las cofradías españolas de Sevilla. Involucraba bailes relacionados a las naciones africanas presentes en Cuba y movilizaba diferentes participantes en las festividades. Los encuentros favorecían la realización de ritos, como consultas a las divinidades africanas.

10 Maracatu es una manifestación popular de Pernambuco con una ri-

presentan características muy similares, anunciadas por sus practicantes, nos conducen a intersecciones que involucran a las/ los desplazada/os de sus respectivos territorios. Se buscan cables conductores para la interpretación de la saga, de la reinención de sí, en tiempos de violación de la libertad individual y colectiva. La vida cotidiana en los países de la diáspora africana revela ataduras estratégicas para nuevas formas de resistencia. Se pueden ver en esas grietas opciones creativas en los ángulos donde son forjados nuevos desplazamientos, por la recreación de las expresiones heredadas. En otros términos, la memoria ancestral manifiesta, en los dos contextos, ya indica la conexión existente.

Con un pequeño grupo de interlocutores, en la ciudad de Rio de Janeiro, Paulo Benjamín de Oliveira (1901-1949), conocido como “Paulo da Portela”, fue un artista involucrado con la dinámica de las Escuelas de Samba. Con su trabajo ha participado en la metrópoli de un movimiento que es parte de una importante comunidad invisibilizada, segregada, marginada. Particularmente, el *Caxambu* y el *Jongo* (manifestaciones de tradición *Bantú*) influenciaron su percepción cuando creaba sus músicas y los ritmos del “samba”. Con esa inserción, se vio produciendo movimientos culturales que se encontraban con las dinámicas de las Escuelas de Samba¹¹.

tualística colectiva, marcada por el sincretismo religioso, como el baile y la música. Surge en el siglo XVIII con elementos africanos e indígenas.

11 Se trata de un tipo de gremio cultural que se organiza alrededor de la fiesta popular del Carnaval. Abriga proyectos sociales y de formación histórica para personas de áreas periféricas, participantes en las actividades carnavalescas.

De sus innumerables composiciones se destacan: *Linda Guanabara, Homenagem ao Morro Azul, Para que havemos de mentir, Cantar de um Rouxinol, Teste ao Samba, O meu nome já caiu no esquecimento, Orgulho e Hipocrisia, Cocorocó, Pam, Coleção de Passarinhos, Ouro desça do seu trono, O Grande Fingimento, Quitandeiro, Serei Teu Ioiô, Cidade Mulher y Olhar Assim*. Al analizar parte de la obra poética, veremos concepciones artísticas, concepciones de sí, y de la experiencia comunitaria. Asimismo, traspasa temas sobre la desigualdad y ensaya respuestas. Se puede notar cómo, en distintos ámbitos, las letras de la música revelan sus perspectivas de pertenencia, de alegría y realización.

Otra apuesta anticolonial de *praxis* descolonizadora es la valoración de los estudios sobre la vida cotidiana, pero con la participación efectiva de la gente que ocupa el territorio. En *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano* (2019), la investigadora Grada Kilomba privilegia esos resquicios con énfasis en el racismo sufrido, en vivo, al describir lo que importa para la recomposición narrativa sobre la diáspora africana.

Maria Alice Resende Gonçalves (2007) señala fragilidades en los estudios que las Ciencias Sociales han privilegiado y produce su crítica tomando como base la propia trayectoria en el campo. Examina los lugares transformados en “no locus” de investigación, en Brasil (Río de Janeiro/Sudeste). Investiga temas que se relacionan con espacios desfavorecidos, rebajados, espacios que son excluidos, vistos como “no relevantes”. La vida lúdica de los practicantes del *Candomblé* formó parte del estudio de Gonçalves sobre la pertenencia afrodescendiente: destaca la “Casa de Oxóssi” y el “Grêmio Recreativo Escola de Samba Acadêmicos do Cubango”:

La escuela, así como el *terreiro* tienen un rol relevante en la vida de los integrantes de esta comunidad. El binomio casa (privado)/calle (público) se aplica perfectamente a la comprensión del tema. Las dos asociaciones conllevan un sentido comunitario, representan lugares de encuentro, espacios intermediarios entre la casa y la calle, donde sus integrantes establecen lazos de convivencia y solidaridad, que les permiten la construcción de una identidad propia (pp. 85-86).

Aproxima su visión a la de Rafael Sanzio Araújo dos Anjos (2015) cuando afirma que los espacios de los *terreiros* de Candomblé son comunidades con dinámica propia y sus integrantes “además de las actividades sagradas, desarrollan otras que pueden ser vistas con dominio profano, es decir, trabajan, se divierten” (Gonçalves, 2007, p. 87). Las conclusiones del trabajo —sobre el lugar de lo lúdico para los integrantes de una *Casa de Santo*—, pueden ampliar la comprensión de las innumerables tácticas de reorganización de la vida, así como propiciar la ubicación de tecnologías de resistencia sociocultural.

En los años ochenta, Rita Laura Segato (1986, p. 11) se dedicó a entender, desde la antropología, los cultos a *Shango* y, así, enfatizó la experiencia en Recife. Se aproximó a las tradiciones africanas para entender rótulos de personalidad respecto a una concepción peculiar del yo, además de presentar trazos de la vida de los miembros de las casas:

Uno de los aspectos fundamentales del culto es la relación de equivalencia que se establece entre sus miembros y los *orixás* (“santos”) del panteón sobre la base de las similitudes de comportamiento entre unos u otros. De esta manera, los *orixás* funcionan como una tipología para clasificar a la gente según su

personalidad. En Recife, son seis los *orixás* entre los cuales, en general, se hace la elección del santo a ser adscrito por el proceso de iniciación que vincula, ritualmente y de manera definitiva, cada nuevo miembro a su ‘dueño de cabeza’ (1984, p. 5).

Efectivamente, los resultados no agotan las innumerables posibilidades interpretativas y, como se puede ver, el tema de las religiones de matrices africanas ha ocupado un puesto diferenciado en los estudios etnográficos y antropológicos. La región noreste de Brasil es, definitivamente, una región estratégica para el entendimiento de la influencia de la cultura *Nagó* en la formación de la identidad nacional. Pernambuco, Bahía, Minas Gerais y Maranhão están entre los estados de mayor concentración. Entre las tareas relacionadas con la defensa de la historiografía de la diáspora africana es indispensable mantener los oídos atentos para el portal que se abre cuando reivindicamos ese legado. La diversidad lingüística y el dominio de un conjunto de idiomas por parte de aquellas/os nacidas/os en África, las tradiciones orales del Candomblé —religión afrobrasileña derivada de los cultos tradicionales africanos— son algunos elementos de esa perspectiva de resistencia. Es necesario entender que el Estado, la Iglesia Católica y toda la sociedad esclavista dificultaron las manifestaciones religiosas de los africanos y de sus hijas/os.

Al elaborar un perfil de Mãe Menininha do Gantois¹², Semira Adler Vainsencher (2019) de la Fundación Nabuco, observa que fue acosada por antropólogos y sociólogos que buscaban informaciones para redactar sus tesis y lograr, de esa manera, sus diplomas de doctoras/es en las subáreas de las Ciencias Sociales. María

12 Su nombre de bautismo es María Escolástica da Conceição Nazaré.

Escolástica da Conceição Nazaré (1894-1986) participó activamente como persona pública y, desde el puesto de sacerdotisa del *Ilê Iyá Omi Axé Iyamassé*, orientó la vida de artistas, estudiosas/os, gobernantes, pobladores de los barrios populares e hijas/os de Santo. En todo el país, llama la atención el poder de la matriarca bahiana que, desde una vida dedicada a la cura y al equilibrio social, ha influenciado, de muchas maneras, la construcción de la identidad nacional, quizá por estar ubicada en un estado (Bahía) de excesivo poder, como es el caso. Salvador ha sido la primera capital del país. Mãe Menininha do Gantois recibió un homenaje inédito en ocasión de la fecha de su nacimiento y, su casa, después de una década de su muerte (1992), se convirtió en el Memorial Mãe Menininha. Bahía es un capítulo fundamental para comprender Brasil y sus idiosincrasias, y se puede afirmar que fue debido a ese camino que se mantuvo el legado africano-afrodescendiente. Cabe entender cómo esas sacerdotisas —*Ialorixás*—, actuaron también políticamente, negociando los espacios performáticos.

En acuerdo con Kabengele Munanga (2015), se puede destacar:

(...) la historia de un pueblo es el punto inicial del proceso de construcción de su identidad, además de otros constitutivos como la cultura, los comportamientos colectivos, la geografía de los cuerpos, la lengua, la territorialidad, etc. No es sin razón que todas las ideologías de dominación hayan intentado falsificar y destruir las historias de los pueblos que han dominado. La historia de África en la historiografía colonial fue negada y cuando la contaron se hizo desde el punto de vista del colonizador. Asimismo, la historia del negro en Brasil también recibió la misma estrategia de falsificación y negación, y cuando se la contó fue desde el punto de vista del otro y de sus intereses (p. 31).

El autor aporta para nuestra comprensión de gran parte de los problemas que se deben enfrentar para una *praxis* de investigación anticolonial. Es urgente dar a conocer nombres que hacen parte de esa *vía crucis*, en donde valorar las herencias africanas ha sido un proyecto de vida y de muchos riesgos. Maria Júlia da Conceição Nazareth, Pulchéria da Conceição Nazareth, Maria Escolástica da Conceição Nazareth, Mãe Ondina (Ondina Valéria Pimentel), Mãe Senhora (Maria Bibiano do Espírito Santo), Mãe Aninha (Eugênia Anna Santos), Mãe Stella de Oxóssi (Maria Stella de Azevedo) y Mãe Beata de Iemanjá (Beatriz Moreira Costa), son algunas de esas importantes sacerdotisas afrobrasileñas que han trabajado duramente la dimensión espiritual aliñada con la dimensión político-existencial. Con ellas, entendemos que todo *terreiro* es una familia, un espacio de aprender que tiene como base la sabiduría ancestral, mantenida de generación en generación.

Entre las casas más tradicionales están: el Gantois, Casa Blanca, Afonjá, Alaketu y Cobre. Maria Stella de Azevedo Santos (1925-2018) fue la quinta *Ialorixá do Ilê Axé Opó Afonjá* en Salvador (Bahía) y sacerdotisa electa Miembro de la Academia de Letras de Bahía, en reconocimiento a su importante trabajo de investigación y promoción de los cultos afrobrasileños. En el año de 2009, recibió el título de Doctora *Honoris Causa* de la Universidad del Estado de Bahía. Mãe Beata de Iemanjá (1931-2017) nació en ese mismo Estado y fue una *Mãe de Santo* reconocida por la actuación e influencia como feminista y agente sociopolítico, dando gran énfasis a la lucha en favor de la garantía de los Derechos Humanos y de la conservación del medio ambiente. De nación *Ketu*, su práctica de intervención incluyó la producción intelectual y la formación de nuevos/as activistas de los movimientos sociales, orientando, especialmente, las conductas

frente al problema de la intolerancia religiosa. Gana relieve su libro, producido en 1997, con el título *Caroço de Dendê: a sabedoria dos terreiros: como Ialorixás e Babalorixás passam conhecimento a seus filhos*. Como justificación, apunta la sabiduría de los grupos populacionales de Bahía, que han trabajado bajo la cultura del Dendê¹³. Frente a todo eso, ha sido invitada por las Naciones Unidas para hacer la presentación de la obra, por el reconocimiento de su papel como activista y por el valor de la investigación.

En Recife, capital del estado de Pernambuco (región nordeste), los relatos de persecución a los *terreiros* de *Candomblé* señalan muertes y prisiones de *Ialorixás* y *Babalorixás*, en las décadas de 1920, 1930, 1940. En entrevista, Adeildo Paraíso¹⁴ (Ivo de Xambá) relata episodios de las historias de sus abuelas y abuelos, sobre la prohibición y persecución de parte de la seguridad del Estado. Esa experiencia de violencia aún se da, con algunos intervalos y treguas, hasta los años ochenta en la capital pernambucana, e incluyó diferentes estrategias de parte de liderazgos en pos del diálogo con el poder público, en Pernambuco y en la capital del país. Maria de Lourdes Silva (Mãe Badia), vivió entre 1915 y 1991, y fue una de las principales figuras de la cultura popular del Estado. Según Cláudia Albuquerque Verardi (2017, p. 1), “el local

13 La literatura indica que la planta “Dendezeiro” (*Elaeis guineensis*) es de origen africana. Llegó a Brasil con las/os africanas/os, alrededor del año 1500. Bahía se destaca en la producción.

14 Adeildo Paraíso (Ivo de Xambá) es hijo de la *Ialorixá* Severina Paraíso da Silva, Mãe Biu (1914-1993). A sus diez años, fue iniciado en el Culto a los Orixás, recibiendo consagración de Oxum. Ver entrevista en: <https://www.youtube.com/watch?v=tlbPur1upbQ&t=470s>

donde ella vivía quedó conocido como *Axé das Tias do Pátio do Terço* o *Casa das Tias*, habiendo sido organizado y liderado por ella y otras 'Xangozeiras'.

Para irnos más allá de un cuento de hadas, tendremos que mapear las importantes trayectorias que han tenido estas *Ialorixás* en la vida pública de Brasil, en donde han influenciado los rumbos de la toma de decisiones en los diferentes estratos sociales. Creo que son estas algunas de las más relevantes características, clandestinizadas por las metanarrativas históricas. Son puntos que no están reflejados en los análisis sobre organización social y político del país, con el mayor número de negras/os, fuera de África.

La región nordeste de Brasil tiene, por todas esas marcas, un acervo inestimable para la historiografía de la diáspora africana y, en ese mismo camino, está ubicado el protagonismo de las sacerdotisas, hijas de africanas/os. Y, para entender la problemática racial y las exigencias hechas en el proceso de supervivencia de las poblaciones africanas y de sus hijas/os, tenemos muchas etapas en las excavaciones epistemológicas. De los sustentáculos del *Terreiro* Xambá se puede aprender sobre las vinculaciones con países africanos como Camerún, Nigeria y Ghana. Xambá (Tchambá) está ubicada en la región de la República de Ghana y en las fronteras con los países mencionados líneas arriba.

Dichas trayectorias son ejemplos sobre cómo las herederas y los herederos de saberes ancestrales africanos establecen reinados y promueven intervenciones poderosas que se desdoblán como puentes entre África y su diáspora. Brasil comienza a enfrentar desafíos difíciles con el cambio de agenda de las/os afrobrasileñas/os. Ya es posible acompañar tal fenómeno y entender sus estrategias para salir de los espacios de subalternidad extremada.

En el caso de Colombia, el cuadro teórico de Santiago Arboleda Quiñonez (2016) pone en el centro del debate la trayectoria diaspórica e indica las similitudes entre los territorios ocupados por los países de Europa. Problematisa los modos de silenciar las percepciones filosóficas de los estratos *no blancos* en la diáspora africana y sugiere *praxis* anticoloniales:

(...) cuando se habla de inclusión o integración, se partirá del imperativo de la diferencia como derecho a la igualdad no asimilacionista. Igualdad al disfrute de las conquistas tecnológicas y científicas humanas. Se puede plantear con este autor, lo fundamental de la relación intercultural como potencia transformadora de las relaciones en la nación, respetando la pluralidad de lo afrocolombiano y afrodiaspórico en el conjunto de las formas de vida no tenidas en cuenta hasta ahora, que aportan a nuevos diseños sociales y en consecuencia renovados pensamientos y proyectos políticos en los cuales quepamos todos desde nuestras diferencias y nuestras similitudes, en el reto de refundar un nuevo país (p. 369).

Son esos algunos desafíos dejados por la práctica de clandesinización¹⁵ de los saberes desautorizados, saberes silenciados por las narrativas oficiales, por la historia que se permitió legitimar como “oficial”. Quiñonez entiende la interculturalidad como “clave o principio convivencial, transformador de las asimetrías coloniales modernas, reproductoras de las múltiples exclusiones” (2016, p. 369). Asimismo, las otras epistemologías han permanecido entre nosotras/os por las brechas, por las rutas que hemos hecho.

15 Sobre el concepto, consultar a Santiago Arboleda Quiñonez (2016).

Aunque tengamos dificultades de nombrar el dolor de este descamino, logramos recuperar “desde adentro” con excavaciones epistémicas. El grito fanoniano ha impulsado las formas de resistencia en distintos momentos y en diferentes países y regiones. A mi juicio, la situación “exige arqueologías colectivas y urgentes, ancladas en rutas hechas en el contramano del proceso colonial. En términos concretos, se trata de una propuesta metodológica en donde lo más urgente es conocer y poner fuerza en las voces clandestinizadas para generar acciones anticoloniales” (Miranda, 2017, p. 176).

Algunas conclusiones

La enseñanza de las distintas asignaturas, elaboradas para diferentes carreras universitarias, exige una amplia revisión teórico-epistémica y la dicha “racionalidad científica” está en el centro de la crítica de jóvenes —mujeres y hombres involucradas/os con la denuncia de las metanarrativas— las que son aceptadas como “contenido válido” para la transposición/mediación didáctica.

Para seguir otros flujos epistemológicos tendremos que comenzar a mapear las narrativas subterráneas, ya que salir adelante significa aprender, incluso, sobre la clandestinización de nuestras memorias de resistencia, nuestro *modus vivendi* y, también, sobre nuestros traumas coloniales. La historiografía de la diáspora africana es un reto y será necesario involucrar muchos grupos sociales en un proceso de excavación epistemológica, lo que sigo incluyendo bajo el paraguas de las “investigaciones expedicionarias”. La represión de las fuerzas coloniales ha sufrido metamorfosis, sin embargo, sigue con su proceso multifacético y

exitoso de asfixia del otro colonial. Justamente por eso será necesario preguntar sobre cómo se frenan las desventajas de los pueblos racializados.

En las relaciones coloniales, la mirada de quien domina es capaz de inmovilizar o disponer a las personas transformadas en objetos y, en ese juego de dominación, las víctimas pueden ser “productos” listos para el consumo. Las/os no blancas/os fueron y son, aún, herederas/os de las desventajas de este escenario y los datos sobre las poblaciones afrodescendientes están en el centro de los debates sobre insurgencia y movilidad socioeducativa. Es una tarea colectiva ubicar tecnologías que han marcado las alternativas, las salidas para asegurar otros caminos posibles y movernos a favor de los derechos humanos.

El Decenio de los pueblos afrodescendientes es, entre muchas cosas, fruto de movilización política, teniendo como justificación la alarmante situación de desventaja y, aún, los modos de violación de vidas, de personas racializadas. En esa atmósfera, se producen enfermedades, experiencias traumáticas y dolores físicos, pero sobre todo fragilidad psíquica de un número indescriptible de gente. Al mismo tiempo, tenemos que seguir y eso incluye observar las brechas en las que conformamos la otra existencia, la vida comunitaria anclada en nuestra memoria ancestral.

Asociaciones, colectivos y grupos de investigadoras/es que han logrado mantener foros permanentes de discusión, caminan, también, con las Casas de Santo y, además, reinventan sus identidades profesionales. Acompañan datos sobre la violencia en contra de las manifestaciones religiosas heredadas de África, intervienen con proyectos educacionales y luchan por la democratización

de las instituciones públicas. Por otra parte, hay denuncia, sugerencias anticoloniales y esfuerzos para investigar lo que significa la resistencia cultural, académica y política a lo largo de la experiencia de las/os afrodescendientes. Todo eso es lucha antirracista desarrollada con sacrificios físicos, reinención del trabajo y del tiempo comunitario.

Es prioritario el abordaje de estudios que subvencionen la historiografía de la diáspora africana, para que se pueda contemplar pasado y presente, con apuestas en la reinserción del protagonismo de los estratos que lucharon en la clandestinidad, aunque sin recursos y sin reconocimiento. En otros términos, es fundamental considerar las observaciones sobre los lugares desprestigiados en los estudios de las Ciencias Sociales, es pedagógico garantizar metodologías en donde se valore las demandas del submundo, del espacio/tiempo en donde aguantamos cotidianos violentos, estigmas por las marcas de África, que llevamos en nuestros cuerpos.

En este rescate de la memoria de nuestras rutas investigativas, he partido de la posibilidad que nace de utopías oxigenantes, es decir, de pensar con las comunidades de *terreiros*, con las *Ialorixás*, y *Babalorixás*, pensar con las/os ancianas/os de los palenques sobre el renacimiento humano, sobre el pasado-presente, sobre África y su diáspora, sobre la existencia y la reexistencia. El objetivo de este trabajo ha sido aprender sobre las innumerables tesituras político-epistemológicas que están en proceso de construcción y siguen alternativas descolonizadoras. Es una tarea colectiva recuperar los caminos diaspóricos para que vayamos “más allá de un cuento de hadas”.

Bibliografía

- Anjos, R. (2015). As geografias oficial e invisível do Brasil: algumas referências. *Espaço e Tempo*, 19 (2).
- Anjos, R. (2014). Geografia, Cartografia e o Brasil africano: algumas representações. *Revista do Departamento de Geografia*, vol. especial.
- Anjos, R. (2004). *Cartografia e culturas: territórios dos remanescentes dos quilombos no Brasil*. Ponencia presentada en el VIII Congresso Luso-Afro-brasileiro de Ciências Sociais, septiembre
- Anjos, R. (2010). A África brasileira: população e territorialidade. *CIGA* 1.
- Anjos, R. (2015). A Geografia, a África e os Negros Brasileiros. En K. Munanga (comp.), *Superando o Racismo na escola*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade.
- Fanon, F. (1983). *Pele negra, máscaras brancas*. Rio de Janeiro: Fator.
- Fanon, F. (1966). Antillanos y africanos. *Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, 64
- Ferrer, A. (2012). A sociedade escravista cubana e a Revolução haitiana. *Almanack*, 3.
- García, J. (2012). Afroepistemología y afroepistemológica. En S. S. Walker, *Conocimiento desde adentro. Los afrosudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias*. Valle del Cauca: Editorial Universidad del Cauca.
- Gonçalves, M. (2007). *O Camdomblé e o lúdico*. Rio de Janeiro: Quartet; NEAB-UERJ.
- Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Editora de livros Cobogó.

- Miranda, C. (2018). Oyèronké Oyěwùmí e a crítica aos discurso ocidentais de gênero. En J. da Silva, *O Pensamento de/por Mulheres Negras*. Belo Horizonte: Nandyala.
- Miranda, C. (2017). Clandestinización y re-existencia diaspórica: horizontes expedicionarios e insurgencia en Afroamérica. En R. C. Septien, K.A. Bidaseca (comps), *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes*. Buenos Aires: CLACSO.
- Munanga, K. (2016). Panafricanismo, Negritude e Teatro Experimental do Negro. *ILHA* (Florianópolis), 18 (1).
- Munanga, K. (2015). Por que ensinar a história da África e do negro no Brasil de hoje? *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* (Brasília), 62.
- Munanga, K. (1988). *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo: Ed. Ática.
- Quijano, A. (2006). Don Quijote y los molinos de viento en América Latina. *Departamento Ecuménico de Investigaciones*, 127.
- Quiñonez, S. (2016). *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. Cali: Poema su casa editorial.
- Segato, R. (1986). Inventando a Natureza: família, sexo e gênero no Xangô do Recife. *Anuário Antropológico*, 85.
- Departamento de Informação Pública da ONU e pelo Escritório do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos (2016). *Década Internacional de Afrodescendientes: (2015-2024)*. Nueva York: ONU.
- Oyěwùmí, O. (2017). *La invención de las mujeres: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá: En la Frontera.
- Oyěwùmí, O. (2010). Conceptualizando el género: los fundamentos eurocéntricos de los conceptos feministas y el reto de la

- epistemología africana. *Africaneando. Revista de actualidad y experiencias*, 4.
- Verardi, C. A. (2009). *Badia: a grande dama do carnaval de Recife. Fundação Joaquim Nabuco Recife.*
- Walker, S. S. (2012). *Conocimiento desde adentro. Los afrosudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias.* Valle del Cauca: Editorial Universidad del Cauca.
- Walsh, C., García Salazar, J. (2015). Memoria colectiva, escritura y Estado. Prácticas pedagógicas de existencia afroecuatoriana. *Cuadernos de literatura*, 19 (38).
- Willians, E. (2011). *El Negro en el Caribe y otros textos.* Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.
- Zurbano, R. (2012, 4 de diciembre). *Voces para un silencio un grito de alerta para el siglo XXI.* Obtenido desde <http://afrocubaweb.com/grito-de-alerta.pdf>.

El encuentro de Rogerio Velásquez y Manuel Zapata Olivella¹

La idea del maestro intelectual afrocolombiano

Jorge Enrique García Rincón

Introducción

Desde sus comienzos, el proyecto educativo nacional en Colombia se construyó de espaldas a la población de origen africano. En efecto, después de que los negros contribuyeron con su propia sangre en las guerras de independencia de la Nueva Granada hasta 1819 en la batalla de Boyacá, el proyecto santandereano (primera política educativa del país) los negó como sujetos escolares. La ley de 1820 menciona la creación de escuelas para indígenas (Jaramillo, 1989) como un asunto aleatorio al propósito general de establecer una democracia como resultado de la formación de una ciudadanía común. En la emergente

1 Este artículo es parte de una investigación más amplia que recupera el pensamiento crítico afrocolombiano en el campo de la Educación y la Pedagogía como un proyecto de insumisión epistémica.

nación colombiana de esos tiempos, los negros no tienen cabida en la estructura social, no solamente por su condición de gente esclavizada sino también por una supuesta imposibilidad epistémica que, de acuerdo con la percepción que se tiene de ellos, impedía su incursión en la categoría racional de ciudadanos. En consecuencia, su destino seguirá siendo la esclavitud pese al tránsito de la colonia a la república. Dicho régimen esclavista fue prolongado hasta 1852 cuando entra en vigencia la ley abolicionista.

Dado este contexto histórico, es lícito afirmar que, con muy pocas excepciones de negros pardos y mulatos formados a la sombra de los potentados, la educación oficial del Estado en el siglo XIX no fue dirigida a la gente de origen africano en Colombia. Según lo cuentan Rogerio Velásquez (1961, 1992), Miguel A. Caicedo (2011), cuando en las primeras décadas del siglo XX la educación oficial hizo presencia en las poblaciones negras (especialmente las del Pacífico) llegó como proyecto civilizatorio y como un componente del racismo estructural y epistémico que daba por cierta la condición de “barbarie” en la que vivían estos pueblos, desconociendo, de este modo, sus construcciones sociales y culturales. Pero aún más, Bernardo Merizalde (1921)², en nombre del proyecto educativo de la iglesia católica, reconoce los territorios de las comunidades negras como escenario de “conquista espiritual” (p. 170). Conquista que podría traducirse en reconquistas permanentes de estas poblaciones para dar lugar a un extractivismo exacerbado de sus territorios (Ó Loingsighte, 2013). El mismo Merizalde sugiere, en un acto de racismo epistémico, que a esas

2 Sacerdote de la Congregación Agustinos Recoletos, autor de la obra “Estudio de la Costa colombiana del Pacífico”.

comarcas deben llegar hombres inteligentes con maquinarias modernas para la explotación del oro, con lo que se garantizaría el “progreso” de la región (p. 143).

Los primeros pensadores negros, que desarrollaron un cuestionamiento del proyecto educativo nacional, nacieron en las dos primeras décadas del siglo XX. Estos pensadores pueden ser considerados pioneros de lo que en adelante se llamará Pensamiento Educativo Afrocolombiano. Sus postulados en Educación se mueven en contravía de los discursos ideológicos de la época, que incluyen a los negros en el ámbito de las “malas razas” como corolario de las doctrinas del progreso, el darwinismo social y el determinismo geográfico, muy en auge por esos tiempos.

Ahora bien, en el desarrollo del Pensamiento Educativo Afrocolombiano son frecuentes las coincidencias entre los pensadores y entre estos y las experiencias educativas del movimiento social. En efecto, en el marco de la criticidad afrodiaspórica en Colombia se puede ver cómo Diego Luis Córdoba (1945), Manuel Zapata Olivella (1990) comprenden que en los contextos de las comunidades negras los conceptos de *raza* y *clase* son una misma cosa. De la misma forma, Amir Smith Córdoba (1980) y Jesús Lacides Mosquera (1975) coinciden en que la salida más plausible a la hora de una reafirmación identitaria y política de la población afro es el *encuentro del negro consigo mismo* como paso previo a cualquier otra posibilidad de relación. Los desarrollos de estas ideas desbordarían los límites de este artículo y por tanto serán susceptibles de ser analizados en ensayos posteriores³. Para

3 Ver *Por fuera de la casa del amo*. Editora Universidad de Nariño (2016).

el caso presente, nos ocuparemos en detalle de auscultar el encuentro entre Manuel Zapata Olivella y Rogerio Velásquez en la concepción de la idea del maestro intelectual afrocolombiano. No obstante, es pertinente agregar que en el imaginario del profesorado en América Latina la genealogía del concepto del maestro intelectual se ubica en la obra de Henry Giroux (1997). Este pensador crítico de la pedagogía, muy ponderado por sus aportes en la iluminación del carácter transformador de la educación desarrolla sus ideas en este sentido varias décadas después de los pensadores negros colombianos. Estos autores, reconocidos como antropólogos, investigadores y novelistas, serán asumidos aquí como pensadores de la educación. Como lo veremos más adelante, sus planteamientos sobre una educación diferencial para los negros y demás oprimidos en Colombia, servirán de guía para las generaciones posteriores que asumieron la construcción del movimiento social afrocolombiano, pero también, dada su tendencia al autonomismo se constituyen en referentes para los movimientos de reivindicación de la diáspora africana en general.

En el ámbito de la academia y los debates de la educación en Colombia, la idea del maestro intelectual afrocolombiano es una categoría nueva que ha podido ser extraída de la obra *Tierra mojada* (1947)⁴ de M. Zapata Olivella y *Apuntes socio-económicos del Atrato medio* (1961) de Rogerio Velásquez. Las sugerencias de los autores mencionados se han podido traducir en componentes del pensamiento crítico e intelectual de las comunidades negras a partir de la investigación “Insumisión epistémica y pensamiento educativo afrocolombiano siglo XX”, posteriormente publicado con el título “Por fuera de la casa del amo”. Por lo tanto, el presente artículo se

4 Estudiaré aquí la edición de 1972.

desprenderá del libro mencionado cuya centralidad es la visibilización de un pensamiento ignorado por la academia colombiana. Pese a su ocultamiento deliberado, se podría demostrar la existencia de dicho pensamiento durante todo el siglo XX aportando de forma significativa al desarrollo del pensamiento crítico latinoamericano.

Se debe aclarar, sin embargo, que el concepto de maestro intelectual afrocolombiano que subyace en el pensamiento de Velásquez y Zapata Olivella, se caracteriza más que por su afiliación a las grandes academias, por su compromiso social y comunitario, más que a la concepción de maestro de aula, se refieren a la capacidad del profesor para dinamizar y organizar los procesos que romperán con la lógica del poder escolar y también porque desarrollará, conjuntamente con las comunidades, “epistemologías otras” con lo cual su acción educativa adquiere un carácter político e intelectual.

De este modo, Velásquez y Zapata, como pioneros del pensamiento educativo afrocolombiano, en medio de otros autores muy importantes como Diego Luis Córdoba y Miguel Antonio Caicedo Mena, entre otros, fijarán un derrotero crítico y contribuirán en la consolidación del campo epistémico educativo que no solo agregará en ellos un nuevo perfil político cultural, sino también los constituye en pensadores de la pedagogía crítica y de la educación como proyecto liberador en el ámbito de las comunidades negras de Colombia y América latina.

Manuel Zapata Olivella: maestros intelectuales y redentores de pobres

Manuel Zapata Olivella nació en Lórica Córdoba en 1920 y murió en Bogotá en 2004. En *Tierra Mojada*, su primera novela, el autor

hace un relato desgarrador sobre la violencia y el despojo de los campesinos negros, indios y mulatos nativos de las zonas bajas del río Sinú. El hacendado Jesús Espitia, con respaldo militar y poder institucional, usurpó de manera sistemática las tierras de los labriegos, pues alegaba tener derechos sobre esas propiedades. Los campesinos, obligados a abandonar sus cultivos, tuvieron que refugiarse en la desembocadura del río y construir un pueblo (Los Secos) a riesgo de perder la vida por efectos de la fuerza de las mareas. No obstante, Espitia llevó la persecución hasta los manglares e intentó arrebatarles los terrenos pantanosos, donde se habían refugiado.

En el centro de esta historia aparece un personaje que cambiará su rumbo; en efecto, Marcos Olivares, joven negro bachiller, oriundo de Lorica, llega al pueblo de San Bernardo como maestro oficial. Desde el primer momento, su tarea de educador lo lleva, además de impartir conocimientos a los niños, a indicar caminos de organización en la comunidad. Al percatarse de la deprimente situación de la escuela del pueblo, que había sido refugio de los maestros borrachos que lo antecedieron, anuncia lo que sería su tarea como educador en esa comunidad; el narrador de la historia lo describe así:

Quedó atónito al mirar la casa en donde funcionaba la escuela. Las paredes de boñiga y bahareque, como lo hubiera anunciado Azael, estaban en lamentable estado. En el interior, los bancos y tableros lucían el abandono y la ausencia de las manos infantiles sobre el polvo y la telaraña que cubrían los muebles. Las lluvias habían penetrado por el caballete y desteñido las pizarras. En presencia de la incuria de sus antecesores, Olivares sintió duplicada su decisión de llevar a la mente de los niños y jóvenes el concepto de una verdadera escuela (p. 139).



Zanele Muholi: Somnyama Ngonyama, Hail the Dark Lioness⁵

Basado solamente en la creencia en la libertad y en un futuro mejor para los hombres, Olivares se lanza hacia las comunidades del Bajo Sinú para concretar la escuela ideal. En esta tarea, tendrá que enfrentarse al gamonal Espitia y a sus epígonos y declarados seguidores, como el sacerdote del pueblo, el alcalde y el capataz Morelos. Sus recorridos por las comunidades tenían el objetivo de convencer a los padres para que enviaran a sus hijos a la escuela, en un intento por restituir al pueblo el escenario de

5 Tomado de <https://aperture.org/shop/somnyama-ngonyama-hail-the-dark-lioness/>

formación que no solo se les había negado por la negligencia de los maestros anteriores, sino por la dinámica politiquera que dominaba en la región.

Según Zapata Olivella, el contacto del maestro con los campesinos enflaquecidos y agotados por las necesidades hizo que él sintiera el peso de su propia descendencia de esclavos. El maestro observaba, en la humildad y la ansiedad de los cultivadores por escucharlo, la materia prima para la construcción de un ideal de sociedad, que venía aplazado por las constantes arremetidas del gamonal que entorpecían la existencia de las comunidades. Olivares se fijó en los ademanes y en el silencio de los mayores que, como expresión de sabiduría, se callaban expectantes para escucharlo. No obstante, desde el principio el maestro mostró su inteligencia con interpretaciones pedagógicas de los cuentos que los campesinos habían escuchado de generación en generación.

El maestro tendrá que oír el sermón del cura del pueblo, tras conocerse la noticia de que él había ayudado a uno de los jóvenes de Los Secos a recuperar a su novia, que había caído en manos del hijo del gamonal. Zapata Olivella mostrará con este episodio el conflicto entre la lógica del poder y los oprimidos moradores del pueblo, que esperan una oportunidad para rebelarse, pero, ante todo, dejará ver la complejidad del papel que un maestro negro tendrá que desempeñar en la búsqueda del reconocimiento de la dignidad para su comunidad. En efecto, el cura, en defensa de los intereses del gamonal, se dirige al pueblo de San Bernardo en los siguientes términos:

El demonio se encuentra entre nosotros. Ha invadido nuestro pueblo y nuestros campos, enseñando el odio contra la Santa Iglesia. Los padres de familia deben tener cuidado con sus hijas

y no deben enviar sus niños a la escuela, porque el maestro que tenemos es la encarnación de Satanás (...). Su osadía y desca-ro lo ha llevado a perpetrar el crimen contra las buenas cos-tumbres. En Moñitos acaba de raptarse a una joven y, no con-tento con ello, trató de asesinar al hijo de nuestro benefactor Jesús Espitia. Aquí tenemos otro testigo que nunca mentiría: Félix Morelos, que también fue víctima del agresor (...). Pueblo de San Bernardo, si queréis libraros de la ira y el castigo de Dios, arrojad a ese impío de tu seno, con piedras y palos, como Jesucristo arrojó a los mercaderes del templo (pp. 174-175).

Con este pasaje, el pensador tipifica la escuela del diablo, que va a encontrarse en su obra de madurez *¡Levántate Mulato!*, lo que indica que el ideal de un maestro y de una escuela que trastoca el orden existente fue parte de su pensamiento educativo, que hizo periplo en toda su obra y, por lo tanto, en toda su vida. En este sentido, la verdadera educación del pueblo tendrá que oponerse a la injusticia y se obliga a enfrentarse a quienes ostentan el poder, no importa la apariencia de su investidura. El legado del Zapata Olivella, a través de esta obra, será clave para comprender la importancia de contar con maestros que puedan desarrollar una representación intelectual en el ámbito de las comunidades negras, cuyo proceso histórico estuvo signado por las prohibiciones y la degradación ontológica producto de la esclavización.

No obstante, ante la acusación pública del sacerdote, congraciado con el gamonal, y ante el desconcierto y confusión en que entró el pueblo, el maestro Olivares respondió, revestido de coraje, de la siguiente manera:

¡Hermanos campesinos! ¡Labriegos explotados! ¡Madres su-fridas! A ustedes les pregunto, ¿quién ha robado sus tierras?

¿Quién los hace trabajar como bestias y los mantiene bajo la explotación? Jesús Espitia, el amo cruel, que roba y deshonra a sus hijas. El verdugo que incendia y destroza los sembrados de ustedes para arruinarlos y convertirlos en sus esclavos (...). Ustedes conocen mi honradez y mi pobreza –decía–; soy hijo del pueblo, soy de vuestra propia carne y por eso combato a Espitia, que los oprime. Contra él y el señor cura, que patrocina sus hijos espurios, debemos levantar nuestros puños. Acabemos con su tiranía y terminará el crimen, la impudicia y la explotación. (...) te anuncio, Jesús Espitia, que tu imperio se derrumba –continuó Olivares–. Los oprimidos acabarán con tus latrocinios, castigarán tus crímenes y se redimirán de la esclavitud en que los tienes. No olvides (pp. 175-176).

Con este ejemplo de rebeldía, dice el narrador, los campesinos de San Bernardo borran de sus mentes el miedo ancestral que le tenían al poder del gamonal. En otros términos, a partir de ese momento las comunidades se quitaron el bozal y comprendieron que el enemigo no era tan invulnerable como aparentaba. Debido a la acción de un maestro comprometido con su stirpe, con su raza, con su pueblo, es posible un modelo de escuela que formase para la dignidad y para la libertad. La actitud insumisa de Olivares no solo anuncia el ideal del maestro en contextos de explotación, sino también el objeto mismo de la educación. Antes que la sujeción a las normas de la academia *per se*, la escuela debe constituirse en escenario de cohesión comunitaria para la defensa de un determinado proyecto de sociedad. Por lo tanto, la definición última de Educación, según esta lógica, está relacionada íntimamente con procesos de liberación.

En adelante, el autor describe la forma cómo el maestro Olivares se mete en los intersticios del pueblo para convencer

a cada labriego de la necesidad de organizarse frente a la explotación que sufren, como consecuencia de las infamias de Espitia. El maestro pide ayuda a personas justas y dispuestas a colaborar en el propósito de que los campesinos contaran con un lugar específico donde pudieran reunirse y concertar la forma como se relacionarán con el gamonal. De esta manera, con sus propias fuerzas, construyeron la Casa del Campesino y desde ahí se planificó todo el proceso que llevaría a fijar los precios justos que deberían recibir por las peonadas. Olivares les hace ver la importancia de la unificación, al aducir que “Es preciso que comprendan que todos nosotros somos pobres, esta es nuestra característica y por eso debemos unirnos para ser más fuertes”.

Al enterarse de esta organización, el gamonal utilizó todo tipo de argucias para convencer a los campesinos para que trabajasen en sus cosechas: les daría mejores precios y condiciones laborales. Los campesinos, que siguieron las orientaciones del maestro, permanecieron firmes en las decisiones tomadas e hicieron caso omiso de los ofrecimientos.

Con el paso de los días, la cohesión social se hizo más fuerte. Al respecto, Zapata Olivella hace la siguiente descripción:

Los discursos del maestro no habían sido estériles y en los campesinos se despertaba el sentimiento de unión en contra del poderoso. Con los días, los siervos eran menos fieles y menos fanáticos. Los jóvenes discípulos eran los que mejor recibían las enseñanzas revolucionarias y, como estaban vinculados a los labriegos por lazos de sangre, llevaban la inquietud a los mayores. El pueblo despertaba del letargo en que lo sumía el temor y el hambre (p. 239).

Como era de esperarse, el gamonal no se quedaría quieto y, al aprovechar su condición de senador de la República, envió dos noticias al pueblo: la sentencia a su favor sobre la propiedad de Los Secos, territorio donde vivían los campesinos despojados, y, por otra parte, anunciaba la destitución del maestro Olivares. Lamentablemente para Espitia, su reacción fue demasiado tarde. La gente del río Sinú ya se había compenetrado con las ideas revolucionarias del maestro y emprendería acciones para contrarrestar las artimañas del gamonal. En efecto, en reunión de los campesinos, uno de los alumnos de Olivares toma la palabra, cedida por el maestro, y se pronuncia en este sentido:

Ahora yo les anuncio que el maestro fue destituido de la dirección de la escuela. Como comprenderán, esto ha sido obra del mismo Espitia. ¿Qué vamos a hacer frente a estos problemas? El maestro les ha aclarado la necesidad que tenemos de estar ahora más unidos que nunca y ayudar a los sequeños. ¿Cómo vamos a hacer esto? En primer lugar, nos negamos a trabajar en Los Secos al servicio de Espitia (...). Ninguno de nosotros debe sembrar, limpiar o cosechar en esas tierras. Por otro lado, el maestro ha dicho que estará con nosotros, puesto que está dispuesto a continuar la lucha. No piensa darnos la espalda en la presente situación y debemos aprovechar su estadía aquí para que las clases no se suspendan, porque, aunque vendrá otro maestro a sustituirlo, es seguro que será un protegido de Espitia y del cura. Nada nuevo podemos esperar de él, sino el desinterés y la perversidad de los anteriores. La escuela pública volverá a ser centro de borrachines y de corrupción, como lo fue antes de la llegada del maestro Olivares. Si queremos continuar con escuela propia debemos hacerla, como hicimos la Casa del Campesino. Nosotros hemos visto como el río le ha dado la espalda a

Espitia, alejado sus aguas de sus cultivos y devuelto las tierras que había robado al pueblo. Así pues, ahora podemos levantar una escuela en la barranca (p. 253).

De acuerdo con este testimonio, queda claro que el maestro no se repliega frente a las amenazas y la destitución del cargo; él ya había previsto este momento y su decisión es continuar al frente de la dinámica social de estos pueblos. Ese intelectual negro de San Bernardo había sembrado la ideología de la dignidad, la unidad, la organización y la libertad entre los labriegos del río. En este sentido, la propuesta de construcción de una nueva escuela no es más que la continuidad del proceso que construyó la Casa del Campesino, por lo que se puede decir que el maestro trazó el camino con bastante precaución y tiempo.

El narrador agrega que los sanbernardininos iniciaron la construcción de la nueva escuela, lo que concitó la furia del gamonal, quien observaba el progreso de la construcción religiosamente todas las mañanas. Veía aquella casa grande con paredes blancas como un desafío a su poder y su dominio (p. 253). Para dar mayores especificidades sobre su ideal de escuela, Zapata introduce el siguiente fragmento:

El nuevo maestro, uno de sus tantos esbirros [se refiere a Espitia], miraba con sorpresa el grupo reducido de escolares en sus clases, mientras que Olivares, asesorado por sus antiguos discípulos, no alcanzaba a suministrar sus enseñanzas. A la nueva escuela, no solo concurrían los niños, sino también los adultos. Todos aquellos que de un modo u otro participaran en su construcción querían recibir el fruto de su esfuerzo, justificándose el nombre de Escuela del Pueblo que le habían dado. El maestro, orgulloso de haber convertido en triunfo lo

que había sido una derrota, no solo se limitó a la enseñanza, sino que, a diario, cuando los campesinos regresaban de sus labores, los recibía para hablarles de temas que les despertaban sus conciencias de proletarios, y el ejemplo de su propia escuela le servía para revelarles su poderío, siempre que unieran y fortalecieran sus intereses (p. 254).

Aquí se encuentra, en su más honda esencia, el pensamiento educativo de Zapata Olivella. La escuela no es solo un escenario donde se transmiten unos conocimientos a los niños, como si estos no estuvieran inmersos en dinámicas sociales complejas. La escuela debería ser más bien un lugar para el diálogo comunitario y un camino para la comprensión crítica de la realidad histórica de los pueblos; como diálogo comunitario, se anticipa a las teorías de la pedagogía crítica freiriana, que considera a la educación como un diálogo político. Por lo tanto, en San Bernardo, la escuela del diablo, aquella que fue objeto de la crítica del cura porque la manejaba un librepensador, a quien llamó encarnación de Satanás, se transforma en la Escuela del Pueblo, lo que no solo indica su carácter libertario por su apertura a la comunidad, sino también por el tipo de enseñanza que ella imparte. La escuela del Pueblo, como espacio de diálogo, entraña poderes: el poder para la construcción de la conciencia crítica (Freire, 1967), el poder de unificación de los ideales comunitarios y el poder de la organización política.

Rogelio Velásquez: El currículo, la pedagogía y el maestro negro en el Chocó

Rogelio Velásquez nace en Sipí (Chocó) en 1908 y muere en Quibdó en 1965. Para encontrar elementos educativos en el pensamiento de este autor, trabajaré aquí, específicamente, sobre el

documento *Apuntes socioeconómico del Atrato medio* (1961), texto que revela con mucha claridad sus concepciones de la pedagogía, el currículo y el papel del maestro en su condición de pertenencia al contexto socio-cultural de los educandos.

Como lo constataremos en el desarrollo de esta parte del artículo, el discurso educativo de Velásquez, pese a la distancia de casi quince años con la primera obra de Zapata Olivella, es también precursor del enfoque diferencial, de la educación propia y del ideal del maestro intelectual; pero aún más, su pensamiento educativo multicentrado también se ocupa de socializar las demandas sociales y denunciar las paupérrimas condiciones en que viven los negros del Chocó y el Pacífico colombiano en general por su distancia con la formación e instrucción, como él mismo lo ha explicado (p. 153).

En *Apuntes socioeconómicos del Atrato medio*, Velásquez estudia la geografía de la región, la cultura de sus habitantes, las vías de comunicación, las formas de la vivienda, la alimentación, los motivos de las enfermedades más comunes, las razones de la migración de los territorios, las condiciones higiénicas, las formas curativas propias, la educación y la producción agrícola y comercio. Este estudio etnográfico se mueve en varios planos de crítica: por un lado, en la crítica a la herencia esclavista que forjó las condiciones de pobreza de la población de origen africano en el Pacífico y su dependencia de los grupos de poder económico y social. Sobre este aspecto, al referirse a los hombres rurales del Chocó, Velásquez (2010) afirma:

Hombres de capital disponible, pero ignorantes en cuanto a las necesidades de elevación y dignidad que permiten llegar a la más alta plenitud, son constreñidos a imitar las viviendas de la

elite que vive en Quibdó o Istmina, lugares frontera de los encestados. Ante estos ejemplos, dañinos por demás, el ribereño que ha visto la sanidad, nutrición y vivienda de los ciudadanos transige con su estado por carencia de corrección, o de orientación y estímulo que lo hagan aprovechar al máximo todo lo bueno de la cultura básica (pp. 145-146).

El autor muestra el escenario donde el nativo debe reconstruir su dignidad y superar la herencia esclavista que lo ha obligado a vivir en condiciones paupérrimas. No obstante, el elemento central en este apartado es aquello que está detrás del discurso de la dependencia y la imitación. Es clara la insinuación sobre el ejercicio de la autonomía de los negros en sus territorios, asunto que solo puede lograrse por la vía de la formación o, para ser fiel a su palabra, por el camino de la superación del estado *de carencia de corrección*.

Es evidente que el autor considera la educación u orientación como el escenario donde es posible disfrutar de la cultura propia o cultura básica, como él la nombra. Esa educación, de corte esencialista o culturalista, se centra en el propósito de lo que se ha llamado la restitución ontológica del negro; es decir, la educación solo sirve para que cada uno se comprenda a sí mismo en su contexto territorial y, desde allí, comprender el resto del universo.

Por otro lado, Velásquez también se refiere aquí al tema de la vivienda, en los siguientes términos:

Hasta el presente, las habitaciones chocoanas se construyen sin planos de ninguna clase, sin que el Gobierno Departamental intervenga en la elaboración y distribución de las viviendas. Corredores y cuartos, tarimas o barbacoas, mobiliario y

enlucimiento, son hijos de la invención del dueño de la casa. La artesanía imprevista e improvisada que construye evita siempre el esfuerzo de hacer dependencias para utensilios, víveres, animales domésticos, baños, sanitarios, etc. Asientos, camas y mesas son contruidos por carpinteros "macheteros" en los días festivos (p. 145).

Este pensador desarrolla una crítica hacia adentro, en el sentido en que las creencias y supersticiones de los propios nativos se constituyen en explicación de los males que aquejan a las comunidades chocoanas. En este caso, Velásquez construye argumentos críticos, desde el análisis de las condiciones de salud, para indicar que, antes que asuntos sobrenaturales, la mala alimentación, que se suma a los trabajos forzados, la insalubridad del agua de consumo, los insectos y la convivencia con animales sin vacunar, entre otras, son las verdaderas razones de las enfermedades en los pueblos del Atrato medio. Escuchemos de su voz:

Del origen de las enfermedades no se dice, sino que ellas son mandadas por Dios o "puestas" por un enemigo. La falta de instrucción no deja ver el suelo lleno de larvas de uncinariasis que se recogen por los pies, ni los mosquitos de los pozos que están cerca del rancho, ni los ataques del recién nacido que provienen del mal corte del cordón umbilical. La ignorancia no ve la falta de sanidad del poblado, de los animales y cultivos, y carga contra los hechizos productores de sapos, culebras y tortugas, contra la tuberculosis que "seca" el cuerpo "porque sabandijas internas están succionando a toda hora la sangre del paciente" (p. 153).

Como se puede observar, en las últimas tres citas el eje articulador de las problemáticas chocoanas deviene en una suerte de deficiencia de los procesos educativos, bajo la forma de "falta de

instrucción”, “ignorancia”, “carencia de corrección u orientación”, e “impreparación”. En efecto, la postura del autor es que, hasta los años sesenta del siglo XX, la gran mayoría de los negros choconos de la zona rural dependía del hábito minero como herencia de la esclavización y descuidó labores fundamentales como la agricultura; prefería un jornal diario que someterse a los esfuerzos que implica el cultivo de las tierras. Por lo tanto, el abandono del campo en favor de las prácticas de la minería hizo carrera en las generaciones siguientes y configuró una sociedad negra con graves limitaciones en términos de otras habilidades productivas y desarrollo intelectual.

Velásquez señala que, según el censo de 1951, de treinta y cinco mil trescientos sesenta y cuatro habitantes que tenía Quibdó, pudo hallar que el 58% eran analfabetos. Esta advertencia tiene el sentido de reflexionar que, si eso estaba sucediendo en la mismísima capital del departamento, ¿cuál podría ser la situación de las zonas rurales desprovistas de infraestructura educativa y marcadas por un acostumbrado desinterés por la escuela formal? Los niños y jóvenes se dedicaban, antes de los doce años de edad, al conocimiento de las especies nativas y labores del campo. Cuando, por fin, el niño asistía a la escuela, los compromisos de familia impedían su permanencia; como lo explica el autor:

Los sábados de cada semana se emplean los estudiantes en la búsqueda de la comida, leña, oficios caseros, bajada a Quibdó por el mercado, etc. Con la falta de asistencia a clases, las enfermedades y las fiestas del caserío, el fracaso escolar es evidente. Después vienen las repeticiones de los estudios y, al final, la vida libre del campo, con la cabeza cargada de una mala lectura, las oraciones del cristiano y la ignorancia de la vida moderna (p. 165).

Sumada a estas dificultades, también destaca la lejanía de las escuelas, las dificultades de los caminos y el andar por los torrentosos ríos como impedimentos serios de los procesos de formación de los niños chocoanos ribereños de su tiempo, pero quizás el centro de sus preocupaciones en esta materia es el tipo de educación que reciben sus coterráneos y corrales. Como se verá en lo que sigue, el discurso educativo en este documento se revela como uno de los más importantes que se hubieran producido en términos de crítica, desde la mirada de los negros, al proyecto estatal de educación en Colombia.

Para empezar a escudriñar con mayor profundidad su pensamiento en el campo de la educación, del estudio socioeconómico del Atrato medio, se comentará aquí lo que he denominado, siguiendo al autor, su crítica de doble sentido: hacia adentro, referida a las limitaciones de los maestros chocoanos, y hacia afuera, donde cuestiona la responsabilidad del Estado.

Sobre los maestros chocoanos, aduce:

El maestro del Chocó es casi siempre un individuo licenciado en disciplinas pedagógicas, pero desconoce de la vida campesina. Preparado para hablar de memoria, ignora las costumbres del medio donde va a ejercer y las reacciones de los poblados ante sistemas verdaderamente civilizadores. Áreas de cultivo, ocupaciones secundarias de los habitantes, ritmo de vida cotidiana del conjunto, formas de estratificación y diferenciación sociales, símbolos de prestigio de las familias, mecanismos de interacción comunal, sistemas de asociación formal e informal y conjunto de valores de las aldeas, todo es desconocido por el preceptor, que habla de programas extraños a la geografía (pp. 166-167).

Este autor tiene mayor tendencia a pensar la educación desde una concepción pedagógica-curricular y centrarse en las finalidades mismas del proceso educativo en contextos específicos como el pueblo negro del Chocó; además, cuestiona el papel del educador que, aún perteneciendo a la misma tierra, cultura y tradición, promueve un proyecto de educación absolutamente descontextualizado. Esta crítica hacia adentro es la base para redireccionar los procesos de formación y darle un sentido más endógeno a la educación en cuanto que estrategia para la solución de problemáticas socioeconómicas, políticas, culturales y ambientales, que constituyen el día a día de las comunidades. Se trata de una postura política autonómica, en la que el proceso de educación está llamado a servir de escenario para la edificación de un proyecto de sociedad basado en la aplicación de un conjunto de prácticas, valores y construcciones sociales y culturales propias de los pueblos negros de los territorios estudiados.

Con mucha precisión, la investigación de Velásquez esboza los componentes del currículo. Si se tiene en cuenta que se escribió en 1961, se puede considerar pionero de lo que hoy se conoce como currículo propio Afro Pacífico (Asocoetnar, 2011), no tanto por la cantidad de contenidos culturales y comunitarios, sino por la decisión política implicada en las concepciones de educación desde una perspectiva endógena. Ni más ni menos, estamos frente a la idea de una *Educación casa adentro*, como lo ha expresado el pensador afroecuatoriano Juan García (s/f); el desarrollo de este concepto encuentra su mejor expresión en el texto de Velásquez.

Léase:

La enseñanza de ángulos, pirámides y cilindros abarca más días que las fases de movilización a los mercados de Quibdó y Lloró,

o conocer la manera de calafatear una canoa, secar pantanos de los colinales, castrar cerdos, fabricar cestos de fácil venta en el comercio. En lugar de vigorizar las fuentes económicas o de comprender en detalle situaciones desfavorables para los peones, el maestro rural se encierra en las reglas de tres, sin que pueda hablar de suelos y tierras aptos para una diversificación agrícola, sin ver los factores que afectan la producción, sin dar con la forma de que los cultivos perennes como yuca, piña, cañas y frutales tomen sitio de altura entre los sembradores ribereños. Un deseo de deslumbrar lleva al educador a pronunciar discursos sobre la Comunidad de Naciones y Día de la Raza, pero no a buscar la salud del grupo, ni a colaborar en el aumento de las comodidades corregimentales, a despertar el interés por la cooperación, ni a levantar el entusiasmo por la novedad, ni a trazar símbolos culturales que sean seguidos con fuerza por los agricultores (p. 167).

Es palmaria aquí la idea de una educación propia, con una dosis alta de sentido práctico ligado a necesidades concretas. No otra cosa puede ser el currículo, sino una respuesta al conjunto de demandas de un proyecto de vida comunitario. De nuevo, la crítica a la actitud del docente deja traslucir la idea de la urgencia de un maestro líder, comprometido con los problemas del pueblo, con lo que se retoma aquí el concepto de intelectualidad afrodiáspórica. En efecto, si el papel del maestro contribuye a despertar el interés por la cooperación, a levantar el ánimo de los moradores del territorio y a orientar la creación de símbolos culturales que sirvieran de narrativas cohesionadoras, social y políticamente se está frente a un docente intelectual. Este maestro, añorado hoy por las comunidades, con su actuar político-educativo se constituye en motor de la intelectualidad de su pueblo, garantizando de esta manera una sociedad que hace respetar sus derechos.

Por lo tanto, en la base del pensamiento educativo de Velásquez se expone la idea de la necesidad de contar con maestros intelectuales que luchen por la autonomía de sus comunidades, para que estas, a su vez, puedan decidir no solamente sobre los propósitos de su formación, sino también sobre el destino de sus pueblos. Sin duda, al entender que el proyecto educativo nacional, pese a las luchas de Diego Luis Córdoba desde los años treinta, seguía siendo confesional y elitista, el pensamiento educativo de Rogerio Velásquez es una postura revolucionaria para su tiempo.

En relación con los programas académicos estatales, Velásquez postula fuertes críticas:

Pero el error en la educación del campesino chocoano no es del maestro que se ciñe a los programas escolares del Gobierno Nacional. La culpa radica en el Estado, que no ha mirado las diferencias regionales del país, para dar con oportunidad las guías educativas que consulten las necesidades de cada medio. A nuestro modo de ver, cada piso térmico debiera tener su escuela específica. (...) Con organizaciones diferenciadas, podría la escuela chocona atender la educación e ilustración básicas del pueblo, arraigar emigrantes, crear solidaridad (p. 168).

En esta crítica a los programas del Estado, es decir crítica hacia afuera, Velásquez habla desde adentro, con dolor de tierra; es un precursor del discurso de la diferencia; al plantear la necesidad de escuelas específicas, según la diversidad de los territorios y la organización diferenciada del sistema escolar en el Chocó, se anuncia no solo como un visionario de la educación propia, sino de los derechos de los negros en Colombia; sus planteamientos se adelantan a las sentencias y autos de las Cortes que, cincuenta años después de sus escritos, introducen el concepto

de enfoque diferencial. Velásquez es un pensador de la diferencia y, más propiamente, de la diferencia afro-latina-colombiana.

En el texto referido, se comprende también como un llamado a la autonomía territorial y a la reconstrucción de la identidad política y cultural; el arraigo a la tierra es clave para crear el tejido social que se requiere en la consolidación del proyecto de vida, el mismo que dependerá de una educación ajustada a los intereses locales. Su crítica certera al sistema educativo oficial da cuenta de un pensamiento insumiso y de la posibilidad de una educación propia o libertaria para los pueblos negros del Chocó y el Pacífico, en el sentido de que la gente del territorio afro pudiera comprender los elementos primordiales del conflicto histórico-político que ha incidido en la condición marginal de sus pueblos.

Desde esta mirada, la libertad, como categoría de análisis presente en este discurso, no solo insinúa el conocimiento de una realidad adversa, sino fundamentalmente la posibilidad de incidir en ella para transformarla. La traducción más apropiada de libertad como comprensión del conflicto histórico-político es lo que se ha denominado aquí identidad política crítica.

De los intelectuales afrocolombianos del siglo XX, Velásquez presenta una mayor cantidad de ideas organizadas en torno a un proyecto educativo ajustado a las realidades de las comunidades negras. En sus argumentos sobre lo que debería ser la educación en el Chocó, se pueden identificar fines, principios, métodos, contenidos y hasta perfil de los maestros, como aparece en el siguiente texto:

Con nuevas guías oficiales, el maestro podría colaborar en el acrecentamiento de la propiedad de los campesinos, en el

rango y elevación del ribereño, en los recreos populares, en el apego a la tierra y a la familia. La vida de la aldea, la riqueza del suelo, la naturaleza de los productos, las costumbres y tradiciones mutuas, cooperativas, crías, alimentación y alojamiento, integración de grupos que permanecen separados por restricciones o presiones sociales, semillas, abonos, fertilizantes, técnicos, créditos, serían, entre otras cosas, las actividades del educador en los corregimientos chocoanos (p. 169).

Como se constata en los textos anteriores, más que un asunto meramente pedagógico la educación de la que habla Velásquez es un proyecto político-pedagógico que integra técnicas, estrategias, propuestas que precisan los campos del conocimiento necesarios para una vida digna de las poblaciones del Pacífico, pero también intenta dar respuesta a una visión de mundo endógena que, desde un evidente direccionamiento político, busca no solo la recuperación y/o actualización de las prácticas de vida, sino la defensa de esa cultura y su territorio.

Velásquez, hay que decirlo una vez más, es pionero de la intelectualidad afrodiaspórica colombiana. Detrás de su idea de un maestro que debe colaborar en el afianzamiento de la noción de territorialidad, con todos sus corolarios: familia, riqueza del suelo, integración de grupos, economía, usos y costumbres, subyace el concepto del maestro intelectual, cuyo compromiso político lo constituye en motor y guía de una comunidad compelida a rehaer sus vocaciones y consolidar el proyecto del buen vivir.

De los textos de Velásquez se deduce que el conformismo de los negros de estas regiones es hijo de la ausencia de la escuela, o de la falta de influencia educativa; de la educación que, cuando llegó a beneficiar a la población negra, tuvo mucho de discriminación

y de racismo. Es decir, la educación que tanto se reclamó o se anheló para los negros chocoanos se presentó en las comunidades durante las primeras décadas del siglo XX como proyecto civilizatorio del Estado y por lo tanto negador de la epistemología propia de estos pueblos.

De esta forma, se han recorrido parcialmente los discursos sobre temas educativos en Rogerio Velásquez y su andar por el Pacífico negro, para denunciar las inconmensurables desventajas de esta población en relación con otras latitudes de Colombia. Sin duda, su tenacidad, su fuerza argumentativa al explicar lo que la educación no debe ser para el caso de regiones con mayoría de población negra, insinúa, también, para este siglo, aquello que no debe faltar en la construcción de proyectos educativos endógenos que han de aplicarse en estos territorios.

A manera de conclusiones

En mi modo de ver, las descripciones que estos pensadores hacen sobre el papel de los educadores negros en sus contextos territoriales tipifican el concepto gramsciano de intelectual orgánico (Portelli, 1977). Su pertenencia a un sector subalterno de la sociedad, sumado a la comprensión crítica de su realidad y a las acciones que debe ejecutar enderezadas a la dignificación de las gentes de su comunidad, no solo lo edifican como un maestro intelectual sino también como defensor de derechos y como rendidor de pobres según lo expone Zapata Olivella en *Chambacú corral de negros* (1990). No obstante, el concepto gramsciano experimenta aquí un giro peculiar en el sentido en que este intelectual negro no está ubicado solo en la lucha de clases del proletariado según la concepción marxista, la acción intelectual de los

maestros negros incluye una lucha étnico-racial dadas las condiciones de racismo estructural que sufren las poblaciones negras en Colombia.

Por otra parte, la noción de maestro intelectual afrocolombiano puede emparentarse con las descripciones de Edward Said (1994) en el sentido en que, según este autor, el intelectual representa una postura epistémica favorable a un público. Es un personaje interesado en deconstruir las estructuras ideológicas del poder y ponerlas en evidencia frente a la sociedad expoliada. En concreto, el intelectual es aquel que es capaz de decirle la verdad al poder (p. 103) y también “alguien que ha apostado con todo su ser en favor del sentido crítico y que por lo tanto se niega a aceptar formulas fáciles, o clisés estereotipados o las confirmaciones tranquilizadoras o acomodaticias de lo que tiene que decir el poderoso (...)” (p. 40).

Traducido al campo de las luchas afrocolombianas por una educación “otra”, los conceptos de intelectualidad en Said pueden encontrar un buen ejemplo en las denuncias y reclamaciones que han hecho los pensadores analizados aquí. De hecho, para concretar un proyecto de vida autonómico sujeto a las reglas del pueblo, los autores dejan ver la necesidad de maestros dispuestos a entregar su vida para salvaguardar el interés colectivo. Estos maestros son, en el decir de Velásquez, aquellos capaces de suscitar dinámicas culturales que conciten la atención comunitaria sobre los problemas sociales. Más no son intelectuales porque ostentasen una formación académica, sino fundamentalmente porque representan una postura política que impulsa el desarrollo de la subjetividad colectiva en la que se implica a su vez el cuestionamiento del orden establecido.

Velásquez y Zapata Olivella proponen procesos y acciones político-educativas con un altísimo valor pedagógico, las mismas que tendrán que retomarse en los nuevos debates acerca del impacto que sigue causando la aplicación de la educación estandarizada en los territorios de las comunidades negras en Colombia. En este sentido, las ideas pedagógicas aquí analizadas resultan clave para el proyecto de fortalecimiento político del movimiento social afrocolombiano en cuyo seno se deben contemplar las salidas a la crisis humanitaria de estas poblaciones víctimas del racismo estatal colombiano.

Bibliografía

- Asocoetnar et al. (2011). *Proyecto etnoeducativo afrocolombiano PRETAN*. Tumaco: Ministerio de Educación.
- Caicedo Mena, M. (2011). *Sólidos pilares de la educación chocoana*. Quibdó: Ed. Hebrón.
- Córdoba, D. (1934). Discurso pronunciado en la Cámara de Representantes el 4 de septiembre *Suplemento a los Anales de la Cámara de representantes*. Bogotá: Cámara de representantes.
- Córdoba, A. (1980). *Cultura negra y avasallamiento cultural*. Bogotá: MAP publicaciones.
- Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Freire, P. (1967). *La educación como práctica de la libertad*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Freire, P. (1972). *Pedagogía del oprimido*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- García, J. (s/f). *La tradición oral, una herramienta para la etnoeducación*. Quito: Génesis ediciones.

- Giroux, H. (1997). *Los profesores como intelectuales: Hacia una pedagogía crítica del aprendizaje*. Barcelona: Paidós
- Jaramillo Uribe, J. (1989). El proceso de la educación en la República (1830-1886). En A. Tirado Mejía (dir.) *Nueva historia de Colombia*. Tomo 2, Bogotá: Planeta.
- Ó Loingsighte, G. (2013) *La reconquista del Pacífico: Invasión. Inversión, impunidad*. Bogotá. Proceso Comunidades Negras PCN.
- Merizalde, B. (1921). *Estudio de la Costa colombiana del Pacífico*. Bogotá: Imprenta del Estado mayor general.
- Mosquera, J. (1975). *El poder de la definición del negro*. Ibagué: Universidad del Tolima.
- Portelli, H. (1977). *Gramsci y el bloque histórico*. México: Editorial Siglo XXI.
- Said, E. (1996) *Representaciones del intelectual*. [Traducido al español de Representations of the Intellectual]. Barcelona: Paidós
- Velásquez, R. (2010). Apuntes socioeconómicos del Atrato medio. *Ensayos Escogidos*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Velásquez, R. (1992). *Las memorias del odio*. Bogotá: Colcultura.
- Zapata Olivella, M. (1990). *Chambacú, corral de negros*. Bogotá: Rei-Andes.
- Zapata Olivella, M. (1990). *¡Levántate Mulato!: por mi raza hablará el espíritu*. Bogotá: Rei-Andes.
- Zapata Olivella, M. (1972) *Tierra Mojada*. Medellín: Editorial Bedout.

La representación histórica de la territorialidad y los espacios exílicos en Occidente y el Caribe: brechas abiertas por Sylvia Wynter e Achille Mbembe

Geoffroy de Laforcade

La historiadora y filósofa jamaicana nacida en Cuba, Sylvia Wynter, identifica la normatividad blanca como un absolutismo ontológico que se naturaliza como perfección y, en un proceso otroficador permanente, obliga a sus excluidos a definirse en relación con él. Se sustenta en un paradigma de la historia que reifica la modernidad de los últimos siglos como el estándar definitorio contra el cual se juzgan todas las culturas, las tradiciones de identidad y de pensamiento humanos. En la imposibilidad de existir fuera de esta modernidad, aquellos a quienes se niega la blanquitud son convocados para reforzarla, aceptando su diferencia como una aflicción y aspirando a borrarla; existen solo en un espacio de "liminalidad" del cual la ideología dominante no permite escapar (Wynter, 1993). Mientras más los historiadores modernos escriben sobre el pasado como un trampolín fijo y acabado para el presente, Michel Rolph-Trouillot, (1995) nos recuerda, más se representa ese pasado como un mundo separado (pp.152-153); las identidades y territorios

delimitados que experimentamos hoy parecen ser una mejora sobre el caos o la inmadurez de sus antecedentes “premodernos.” Identificar la blanquitud como normatividad impuesta, ver más allá de su imperativo y su pretensión de universalidad, es practicar la desobediencia epistémica. Fanon (2016) argumentó que era necesario un

(...) regreso a (...) las temporalidades diferenciales en las cuales la subjetividad se trama, y a la par, (...) un retorno a la política como espacio de la imaginación cultural y social. Tal regreso está marcado por el hecho que debe acontecer en territorios concretos, ya que no hay ninguna posibilidad de ofrecer un relato descolonizador sin que medie una configuración del espacio de ocurrencia de este relato (De Oto, 2016, p. 65)

La llamada “revolución” del capitalismo fue una contrarrevolución completa que requirió una redefinición de género del “hombre” y una nueva disciplina social para impulsar la capacidad productiva del trabajo, destruyendo cualquier cosa que suponga un límite para la plena explotación del trabajador, comenzando con la red de relaciones que unía a las personas con el mundo natural, con otras personas, con sus culturas y con sus propios cuerpos (Federici, 2018, pp. 26-27). Al mismo tiempo, la modernidad nunca ha sido inmune a la existencia de espacios exílicos de cimarronaje, áreas de la vida social y económica en las cuales las personas luchan por escapar de las relaciones y procesos de dominación, forjando subterfugios de autonomía, ya sea territorial o simbólica, en otras palabras, áreas liminales que permanecen relativamente autónomas de la valorización capitalista y del control estatal (Grubacic & O’Hearn, 2016). Una dimensión importante de la creación de espacios exílicos o fugitivos es la subversión de la narrativa misma de la modernidad; para Bruno Latour (1993),

estamos entrando en un mundo no moderno del que nunca nos hemos realmente ido (p. 130). Wynter se refiere a Clifford Geertz para argumentar que el modo de ser específico de nuestra cultura contemporánea no es menos local y específico que todas las demás culturas humanas. “Sin embargo, el problema es que esta cultura continúa viéndose a sí misma ni siquiera como una cultura, y así reprimiendo la verdad fugitiva de que no es más que una de las formas que la historia ha tomado localmente” (Geertz 1993, p. 16). Ese mundo moderno se basa en la narrativa que reivindica la universalidad, pero en realidad ha sido parroquialmente cristiano, europeo y blanco.

Wynter busca como desenmascarar la aniquilación de la experiencia colonizada en la teoría social moderna, proporcionando una crítica esencial de los fundamentos de la modernidad y un camino para escapar de ella. Escribe que la revolución humanista de los siglos XIV y XV, el surgimiento de nuevas ciencias y la colonización de las Américas produjo una nueva “declaración descriptiva” de lo que significa ser humano. El antiguo orden de conocimiento escolástico, teocéntrico, latino-cristiano, gradualmente se convirtió en “moderno,” dividiendo a los blancos racionales de los afrodescendientes e indígenas irracionales; y luego, como resultado de la revolución darwiniana del siglo XIX, en la cual el pensamiento evolucionista reemplazó a la razón teocéntrica clásica, creando la nueva figura biocéntrica del hombre económico en soporte de la dominación de clase de la nueva burguesía. Los europeos fueron narrados de manera eugénica como evolutivamente seleccionados, y sus “otros” deseleccionados por las “leyes de la naturaleza” para convertirse en “razas”; la racialización se convirtió en un principio fundador de la cultura moderna, etiquetando como desviados e inferiores no solo a los negros y a los pueblos indígenas, sino también a las mujeres, los

homosexuales, los marginalizados, los refugiados, los pobres y los supuestos premodernos. Observa que “hace quinientos años, nuestras razas y naciones, los binarios de oposición mediante los cuales imaginamos el género, la existencia de homosexuales y heterosexuales, etc., habrían sido incomprensibles para los humanos; la gente en ese momento no se habría entendido a través de ninguna de esas categorías.” Añade que “fue el impacto económico y material del Nuevo Mundo sobre el Viejo lo que transformaría a Europa de un proyecto civilizador entre otros, el cristiano, al único, Occidental, frente al que todas las demás civilizaciones eran programadas como “otras” a desaparecer” (Sharma, 2015, p.165). De ahí la doble naturaleza de la modernidad: la expansión simultánea del pensamiento que llevó al descubrimiento de que existía una humanidad geográficamente dispersa, pero aún compartida, en todo el planeta y la eliminación genocida de gran parte de esa humanidad, a medida que los imperios en Europa extendían sus dominios.

Solo un cambio de perspectiva, argumenta la filósofa, un desafío insurgente a los códigos del hombre occidental, puede comenzar a revertir los efectos de esta transformación, en el cual los deseleccionados, en lugar de buscar la inclusión o la simple reparación histórica, reconocen y aceptan que su marginación es intrínseca a todo el orden del conocimiento, el ser y el poder que los convirtió en negros, indígenas, salvajes, brujas, clases o seres peligrosos que residían fuera del concepto falsamente universal, burgués occidental, del hombre civilizado. Lo que se ha entendido como humano hasta ahora nunca ha explicado a toda la especie. Pero los códigos binarios de otredad no pueden desaparecer simplemente rechazándolos, o combatiendo los fundamentos económicos de la discriminación. Deben ser transgredidos a través de una praxis ecuménica que sale de las dualidades biocéntricas

inscritas en cuerpos recolonizados y memorias negadas, movilizándolo la experiencia exiliada de liminalidad dentro del orden dominante para crear nuevas historias de lo vivido, voces de la experiencia de los “otros” deseleccionados; reimaginando de manera ecléctica pasados míticos y experiencias de opresión para subvertir la victimización de los desposeídos y empoderarlos con su propia subjetividad. Wynter demuestra que las transmutaciones pasadas de órdenes de conocimiento ontológicas y epistemológicas siempre se activaron desde posiciones liminales dentro del orden establecido. Lo que ella llama la perspectiva divergente del “archipiélago esclavo” es la respuesta herética a la ideología dominante (Wynter, 1993; Scott, 2000).

El filósofo camerunés Achille Mbembe (2017) coincide en afirmar que la propiedad del universalismo como concepto no debe concederse a Occidente. Su diagnóstico sobre el mundo contemporáneo es grave:

“La captura, la depredación, la extracción y la guerra asimétrica convergen con la rebalkanización del mundo y la intensificación de las prácticas de zonificación, todo lo cual apunta a una nueva colusión entre lo económico y lo biológico. (...) Este ‘imperialismo de desorganización’, que se alimenta del caos y alimenta los temores, aprovecha las prácticas de zonificación para fabricar desastres y multiplica los estados de excepción en casi todas partes” (p.5).

Los paralelismos entre el pasado de la modernidad y su crisis actual son evidentes. La expansión del horizonte espacial europeo fue de la mano de la división y el encogimiento de la imaginación histórica y cultural. Una vez que se identificaron y clasificaron los géneros, las especies y las razas, no quedó nada más que

enumerar las diferencias entre ellos (p.17). Hoy, alentada por los procesos de globalización y los efectos contradictorios que provocan, la problemática de la raza ha irrumpido una vez más en la conciencia contemporánea. La fabricación de sujetos raciales ha vuelto con venganza.

Para entender las implicaciones históricas del desafío de Wynter y Mbembe desde la periferia del eurocentrismo del pensamiento hegemónico, debemos relativizar la narrativa dominante de Europa como una civilización excepcional con raíces en la antigüedad griega y romana, un “viejo mundo” que se lanzó a un nuevo mundo más primitivo que domesticó “naturalmente” en la coyuntura del siglo XVI, cuando su modo supuestamente superior de entender lo humano se convirtió en el del mundo que iba transformándose en “occidentocéntrico”. La “modernidad”, iniciada por la expansión del poder ibérico-cristiano en el mundo atlántico y la evolución gradual del centro del sistema mundial desde el sudoeste de Asia hasta el norte de Europa a lo largo de un período de tres siglos, coincidió con la invención del sistema colonial. Una crítica del mundo occidentocéntrico debe empezar por una comprensión de lo que entendemos por Europa y Occidente, que surgieron concomitantemente con el sistema-mundo, y un desenmascaramiento de la colonialidad en todas sus formas, incluida su dimensión epistémica.

El nacimiento de la idea de raza ocurrió durante la gestación y la secularización de la modernidad y fue el resultado de un surgimiento complejo y gradual de Europa como una entidad geopolítica y cultural, que no estaba completa en el momento de la conquista. La raza, en la época medieval, se usaba para referirse a la casta y se aplicó a plantas y animales. Solo más tarde, después de la larga batalla entre cristianos y musulmanes en Iberia y la

posterior expansión atlántica, la palabra adquirió un significado étnico como una designación de musulmanes y judíos por parte de católicos que atribuyeron la impureza de la sangre a esas tradiciones socio-religiosas. Posteriormente, se aplicó a los africanos y a los pueblos indígenas de las Américas, en un largo proceso de designación y clasificación que ayudó a afirmar la superioridad de los pueblos europeos sobre las poblaciones colonizadas. La raza fue utilizada en el siglo XVIII para caracterizar al género femenino y a las variedades de seres humanos que se reorganizaron jerárquicamente en el siglo XIX por el llamado racismo científico para designar especies, una ideología que fue movilizada por una nueva de nacionalismo para reificar y naturalizar diferencias codificadas por el desarrollo de las imaginadas características físicas y mentales de los sujetos colonizados desarrollados en los siglos XVI y XVII (Bethencourt, 2016, pp. 6-7). El sustantivo se usó para etiquetar subespecies de la humanidad, que fueron virtualmente transformadas en especies reales por el racismo científico a mediados del siglo XIX. A fines del siglo XIX y principios del XX, cuando el nacionalismo triunfó en el mundo occidental, el sustantivo "raza" se impuso como equivalente al de nación. Así que la trayectoria del prejuicio y sus genealogías históricas que se remontan a la antigüedad mediterránea no fue lineal, y sin las contingencias específicas de la aparición del capitalismo en la Europa atlántica durante la era moderna, las ideas sobre etnicidad y raza no necesariamente habrían evolucionado como lo hicieron. Las ideas clásicas sobre la identidad permitieron una fluidez y ambigüedad que la fijación moderna en la clasificación racial no permite.

Europa es un invento de la historia moderna reciente, que reformuló sus orígenes en genealogías legendarias de la herencia grecorromana utilizando discursos de diferencia étnica y racial de manera teleológica y engañosa. El ascenso del Imperio

romano a partir del siglo II a. C., durante el cual la república dio paso a la monarquía, no hizo, como el historiador francés Lucien Febvre ha señalado, más que la antigua Grecia, crear algo parecido a lo que ahora consideramos como “Europa”. La historia de Europa comenzó con el Imperio carolingio, sin ninguna conexión geográfica con el mundo mediterráneo que había sido fundamental para la antigüedad grecorromana; además, en los siglos X y XI, todavía no existía un mundo europeo unificado. La Europa carolingia era un imperio continental basado en una extensión de la autoridad de la Iglesia Cristiana de Roma, y sus “otros” eran musulmanes, paganos, eslavos, alemanes y finlandeses. El término “Europa” solo comenzó a usarse frecuentemente en el siglo XVI; la conquista de las Américas coincidió con la invención de Europa, entidad no tan vieja, un hecho que rompe la designación eurocéntrica del mundo que encontró como “nuevo” (Febvre, 1999, p. 186).

En los albores de la época medieval, la parte occidental del Imperio romano se había dividido en un mosaico de pequeñas y localizadas comunidades gobernadas por reyes y señores de guerra que no se consideraban a sí mismos ni como emperadores, ni como romanos, y menos como europeos; se habían extendido por toda la zona y habían destruido la ciudad de Roma, la mayor parte del norte de la Galia estaba ocupada por pequeños reinos anglosajones, el sudeste de la Galia estaba gobernada por los Borgoñones, Italia y Dalmacia estaban bajo el dominio de Ostrogodas, y la mayor parte de la costa del norte de África estaba controlada por Vandales o reinos Mauri. Incluso si consideramos al cristianismo como la matriz unificadora de este mundo medieval primitivo, se trataba de un cristianismo fracturado por la herejía y el cisma. Cuando, en la segunda mitad del primer milenio, las regiones occidentales del antiguo imperio romano

fueron asediadas por invasores (musulmanes, magiares, vikingos), los cristianos medievales resucitaron un vocabulario clásico de barbarismo para designar a sus “otros”. Eso sería recordado en el Renacimiento para designar a los indígenas americanos y africanos negros en la era de la exploración marítima y la esclavitud.

Mientras tanto, la historia de África que se conoció en el mundo medieval temprano, pero que luego se borraría, se estaba desarrollando. En el momento de la conversión de Roma al cristianismo, el Imperio de Aksum (Etiopía) conquistó el antiguo Meroe y gobernó durante tres siglos en lo que hoy es Yemen y el sur de Egipto, creando un espacio geográfico para la difusión de las comunidades cristianas primitivas. Fenicios y griegos se habían establecido en el norte de África durante muchos siglos y desde su introducción de camellos en la región, el comercio interregional se había extendido por todas partes. Durante la época romana, los marineros mediterráneos de lo que ahora llamamos Indonesia se asentaron en la costa este del continente, contribuyendo a un mosaico ya vibrante de lenguas y costumbres que se mezclarían y prosperarían cuando migraciones diversas aumentaran los vínculos entre África y Eurasia en los siglos XI al XIII. Muchos de los “*habshis*” (gente del moderno “Cuerno de África”) y “*siddis*” (de África oriental) fluyeron hacia regiones de Mesopotamia y el sur de Asia. Dentro de África, los pueblos de habla nilótica de Egipto y Nubia emigraron a la región de los Grandes Lagos (ahora Uganda, Ruanda y Burundi), y otros del valle superior del Congo crearon el Imperio Lunda en el África central ecuatorial. El río Níger, lo que hoy es Marruecos, el Mar Rojo y el Congo estaban conectados en lo que Patrick Manning (2010) llama una inmensa “red africana”, mucho antes de que los europeos comenzaran a interactuar con los pueblos de África occidental en el siglo XV (pp. 39-40). “La red africana funcionó como un mecanismo eficaz

para difundir bienes materiales, innovaciones culturales e información. Como resultado, desde tiempos muy tempranos, la red africana vinculó todo el hemisferio oriental, África, Eurasia y las islas vecinas, con una red multidireccional que promovió y facilitó el movimiento de bienes materiales, personas e ideas desde un lugar a otro” (pp. 41-42). De hecho, la historiografía del mundo atlántico primitivo ha reconocido a África occidental y al Caribe no como periferias sino como crisoles de la modernidad, sitios de “variadas y constantemente cambiantes interacciones entre pueblos de origen indígena, europeo y africano (...)” (Altman y Wheat, 2019; Wheat, 2016; Rodney, 1970). El sistema atlántico en el corazón de nuestra tradición inventada de “Occidente” comenzó a tomar forma en África occidental incluso antes de que Colón tropezara con América.

Todavía no existía un lenguaje de “raza” para designarlos desde adentro o afuera. La expansión islámica a partir del siglo VII fue multilingüe y multiétnica, integrando nuevas etnias en Eurasia y el norte de África; también desarrolló un lenguaje de otredad que tomó prestado del antiguo tropel de la “barbarie,” designando a los *seljuks* turcos, bereberes, africanos negros y aún a los cruzados cristianos como “otros.” Como lo escribe Francisco Bethencourt, el color de la piel y otras descripciones fenotípicas de los seres humanos prefiguraron estereotipos que se desarrollaron posteriormente durante la expansión europea. Los africanos negros, señaló, ya eran desfavorablemente comparados con el resto de la humanidad y etiquetados como salvajes, supuestamente alegres y de inteligencia inferior, aunque el escritor árabe al-Jahiz de Basora consideraba a los negros superiores a los blancos y no había ninguna presuposición de la herencia de rasgos estereotipados de una generación a otra. África había sido identificada desde la época griega y romana como una frontera

entre las sociedades vigiladas y bárbaras, expuesta al desierto y las regiones cálidas e inhabitables. Las condiciones supuestamente extremas de clima y suelo favorecieron la visión europea de monstruos y hombres salvajes que solían reflexionar sobre las fronteras entre cultura y naturaleza, humanos y animales, sociedades organizadas y el desierto. Los historiadores han encontrado, sin embargo, que las personas de piel oscura o de ascendencia africana no tuvieron desventajas especiales en la cultura griega y romana (Bethencourt, 2013, pp. 17-18; Snowden, 1983; Thompson, 2011).

Cuando en el siglo XI Cerdeña, Sicilia y Córcega fueron tomadas por cristianos del mundo musulmán, se preparó el escenario para el lanzamiento de la Primera Cruzada en 1096. Posteriormente, a medida que las ciudades y el comercio se dispararon desde los siglos XIII al XV, la Europa cristiana fue imbuida como nunca antes por las culturas del Oriente. Las afirmaciones ontológicas de la conciencia eurocéntrica están fortalecidas por representaciones de la misma Europa que se basan no en esta historia, sino en la época romántica del nacionalismo, con su uso selectivo del mito y la ciencia para definir su identidad y la de sus otros colonizados. Wynter entiende estas hegemonías ideológicas, en particular la de “raza,” no solo como abstracciones, sino como “verdades” vividas y encarnadas que son instituidas discursivamente, reguladas, normalizadas y legitimadas como disciplina, y nos condicionan a comportarnos de ciertas maneras: “[La] concepción bioeconómica de lo humano (...) determina la hegemonía del sistema económico sobre los sistemas sociales y políticos [y] exige el funcionamiento del modo de producción capitalista como la expresión cotidiana de esa hegemonía” (Scott, 2000, p. 160). Nos invita a reflexionar sobre la historia de las mutaciones que engendraron la sustitución del liberalismo económico por el

absolutismo teológico y el liberalismo modernos. ¿Cómo se convirtió en algo común la idea del Occidente y su supremacía sobre el resto del mundo?

Siguiendo a David Graeber (2002), fue el mundo islámico, no Europa, el que comenzó el proceso de transformar el mundo medieval en un bien común más “universal;” la “islamización” en lugar de la “occidentalización” conectó el pasado de la antigüedad con el desarrollo de la protomodernidad del mundo euromediterráneo: “[sus] esfuerzos intelectuales para fusionar las escrituras judeo-cristianas con las categorías de la filosofía griega, el énfasis literario en el amor cortés, el racionalismo científico, el legalismo, el monoteísmo puritano, la fascinación misionera con el ‘misticismo oriental’ (...)” (p. 340). La reconquista cristiana de Iberia entre los siglos VIII y XII creó nuevas formas de identidad colectiva en zonas como Asturias, Galicia, Portugal, León, Castilla, Navarra, Aragón y Cataluña, todavía no “España” o “Europa”, sino una mezcla de comunidades judías, cristianas y musulmanas que incluían migrantes, obispos y gobernantes de los mundos franco, borgoñón e inglés en una tierra dominada desde el año 711 por influencias africanas y árabes. Los cristianos eran minoría en Iberia cuando cobró impulso la recristianización, marcada por la esclavitud y deportación masivas de musulmanes en el siglo XIII y el desplazamiento violento de judíos en el siglo XV (que ya había ocurrido en Inglaterra en 1290 y en Francia en 1306 y 1394) (Bethencourt, 2013, pp. 27-31).

La imposición de la doctrina de la iglesia romana, particularmente durante las Cruzadas, marcó el comienzo de una nueva era de intolerancia y prejuicio que chocó con el proclamado universalismo del cristianismo y sus apologistas escolásticos. Aunque los pogromos, las expulsiones y la esclavitud de judíos y musulmanes

se habían practicado durante las Cruzadas y como resultado de la conquista, fue en los últimos siglos de la Edad Media, desde el siglo XIII hasta el XV, que la segregación sistemática y la conversión violenta y la exclusión de comunidades de diferentes orígenes religiosos empezó en las áreas cristianas latinas. Prejuicios contra judíos y musulmanes se vincularon a la idea de la ascendencia. Las dos comunidades religiosas se agruparon en la legislación eclesiástica latina como “enemigo interno” (Bethencourt 2013, pp. 60-61). Prejuicios étnicos basados en la lealtad religiosa crecieron durante las Cruzadas. A medida que el centro del poder económico y cultural se desplazó hacia el oeste durante la expansión marítima europea en el siglo XVI, la supremacía blanca, basada en la inferiorización de las culturas “exóticas” para justificar la dominación política, fue la ideología que condujo al surgimiento, en el siglo XVIII, de la idea de “civilización.” En 1609-1610, Felipe II de España expulsó a los moriscos de Castilla, Aragón y Cataluña. A diferencia de los musulmanes y los judíos, víctimas de pogromos anteriores, los moriscos habían sido violentamente convertidos y evangelizados, y su expulsión se debió no a su fe sino a su supuesta falta de “asimilación” (Bethencourt, 2013, pp. 141-143).

Este enemigo interno surgió como parte de una nueva ideología política de un Estado centralizado abarcando una población religiosamente homogénea, presagiando la nueva visión del mundo que prevalecería en las conquistas de las Américas. En el siglo XVI, la definición teológica de la humanidad dio paso al énfasis en el fenotipo y el color de la piel bajo el ímpetu del comercio transatlántico de esclavos, ya que los prejuicios desarrollados por los europeos del norte contra los pueblos del sur de Europa se incorporaron a la clasificación de diferentes “géneros” de humanidad, atribuyendo actitudes y comportamientos a los pueblos

“inferiores” que se verían reflejados en teorías “científicas” y biologizadas de las “razas” del siglo XVIII en adelante. La evolución de feudos reales a estados monárquicos generó un entusiasmo entre las élites por la idea de una civilización europea, que fue contemporánea con el surgimiento de naciones, nacionalidades y nacionalismos; todas estas nociones emergieron en el contexto de las Guerras Napoleónicas, después de las cuales entraron en el léxico de la teoría política. La búsqueda romántica de las raíces históricas de pueblos y naciones acompañó el biocentrismo y la concepción bioeconómica de lo humano que Wynter denuncia.

Llegamos a la coyuntura de la aparición del pensamiento socio-génico analizado por Wynter (siguiendo a Fanon) (Wynter 2000; 2009). El racismo científico, en parte influenciado por respuestas europeas a nuevas desigualdades generadas por el industrialismo y el imperio, surgió en los escritos de Comte, Spencer y Lamarck como un modelo de evolución basado en una distorsión de las teorías de Darwin sobre la evolución natural, centrándose en la inmutabilidad de características humanas heredadas y definidas en términos de “razas”. Los viejos prejuicios con respecto a “salvajes” y “pueblos primitivos,” afinados en los siglos XVI y XVII a medida que Europa emergía como un concepto y sus súbditos coloniales como variedades inferiores (“deseleccionadas”) de seres humanos, se incorporaron a una nueva narrativa de la evolución social, mientras que la historia se movilizó para explicar y legitimar las jerarquías y desigualdades desarrolladas por la modernidad y el capitalismo. La narrativa teleológica de los supuestos “orígenes” de la “civilización europea” en la antigüedad griega y romana, la implementación de la segregación física y cultural y de políticas discriminatorias por parte de los estados recientemente organizados con sus formas de poder biopolítico, dieron paso al racismo científico y el imperialismo moderno.

El humanismo bioeconómico o liberal inventó somatotipos entre razas más claras y más oscuras (Scott, 2000, p. 183). Siguiendo a Wynter:

La domesticación de tierras y pueblos occidentales podría llevarse a cabo más fácilmente en un contexto en el que todo lo que no era Occidente se convirtió en el Adynaton¹ de todo lo que era Occidente. El territorio no occidental se convirtió en la frontera/selva/ naturaleza. El hombre no occidental se convirtió en el “salvaje” o el “monstruo salvaje.” Las nuevas definiciones de lo “natural” institucionalizaron el ser occidental como la norma del hombre; y el hombre no occidental como el otro, el todavía-no, los no-hombres que garantizaban el ser de la norma por su propio no-ser. Al crearse a sí mismo como la norma de los hombres, la burguesía occidental creó la idea de lo primitivo, la idea de lo salvaje, de los “paganos despreciados,” de los “ethnos.” Inventaron la idea de su propia negación (Wynter, 2003, p. 83).

Para ella, esta reinvenición del yo occidental es el fundamento del racismo, un término usado tanto para definir como para evitar una relación de clase concreta entre Occidente y el resto del mundo.

¹ El Adynaton (del griego antiguo ἀδυνατον, “imposibilidad”, a partir de α- (a-, “sin”) + δύναμαι (verbo dynamai, “soy poderoso, soy capaz”) o *impossibilia* en latín, es un recurso retórico que engloba cualquier recreación poética de lo ficticio y lo imposible, una forma de hipérbole o exageración que consiste en expresar imposibilidad invirtiendo la lógica de lo real. <https://es.wikipedia.org/wiki/Adynaton>

El racismo fue la forma a través de la cual, en el contexto de la economía de mercado mundial, la estructura de clase como relación entre los pueblos centrales y periféricos, se expresó. De hecho, el racismo fue la ideología indispensable de las formas de nuestros modos de control laboral que eran imperativos para la explotación capitalista de los pueblos de la periferia (Wynter, 2003, p.84).

Aquí radica la originalidad del análisis de Wynter. Los seres humanos no son seres puramente biológicos sino que narran sus modos de ser autoinscriptos. La cultura, tal como la relatan los humanos, es específica de su relación cognitiva con la naturaleza y entre sí. Siguiendo a Fanon, los seres humanos son “piel” (bios) y “máscara” (*mythoi*). Cómo nos narramos a nosotros mismos, nuestro lenguaje, es fundamental para lo que somos. Inventamos *mythoi* o máscaras (divinidad, naturaleza, vida, historias de origen) junto con nuestras biografías (reconocimiento cognitivo del parentesco), de manera necesariamente plural, recordando nuestro futuro. La negación colonial/occidental del pasado, su insistencia en una dirección de la historia que ahoga la pluralidad de formas de ser humano en nombre de la universalidad e inscribe la marginalidad y la fatalidad en los cuerpos de sus oprimidos inferiorizados, solo se puede superar si imaginamos pasados y futuros que no imitan las estructuras asesinas de la modernidad, que recrean los diversos bienes comunes que fueron despojados por la empresa colonial al narrar experiencias, perspectivas, resistencias y futuros desde la perspectiva exílica y liminal de los cuerpos marcados para desección (McKittrick, 2015, pp. 17-32). El objetivo de Wynter es liberar el concepto occidental de humanismo de su aspecto tribal de Nosotros y el Otro, transformando su premisa universal abstracta en el global humano concreto, el “nosotros” concreto” (Wynter, 2003, p. 89).

Achille Mbembe (2017) llega a las mismas conclusiones sobre la raza y la modernidad: África en general y la oscuridad en particular se presentaron como símbolos consumados de un estado vegetativo y limitado (p. 11). El transnacionalismo de la condición negra fue un momento constitutivo para la modernidad, con el Atlántico como su incubadora. En nuestros tiempos, los riesgos sistemáticos experimentados por los esclavos negros durante el capitalismo temprano se han convertido en la norma para las personas oprimidas en todo el mundo. La condición de la diáspora ha universalizado la condición negra, tomando prestado tanto de la lógica esclavista de captura y depredación como de la lógica colonial de ocupación y extracción, así como de las guerras civiles y las incursiones de épocas anteriores. Las guerras de ocupación y contrainsurgencia tienen como objetivo no solo rastrear y eliminar al enemigo sino también crear una partición en el tiempo y una atomización del espacio (Mbembe, 2017, p. 4). En su andamiaje del concepto de raza y su historia a lo largo de la modernidad, Mbembe tiene cuidado de no incluir a todas las personas de ascendencia africana en una esencia, identidad o experiencia. La blanquitud como expresión racializada del universalismo abstracto implica la igualdad en la condición humana (mientras excluye a los no blancos de cualquier existencia o agencia en la formulación de los bienes comunes humanos).



Los Guerreros de Shangó - Emilio O'Farrill Almendariz (Matanzas, Cuba, 2019).

La negritud, por lo contrario, es una expresión de alteridad, y se expresa en una gran variedad de realidades culturales, históricas y geográficas. Es la conciencia de las experiencias negras, algo que todas las personas negras comparten, y una herencia ineludible que influye en cada relación que las personas de ascendencia africana desarrollan con el mundo de la blancura. Más que una esencia, es lo que, siguiendo a Édouard Glissant (1990), llama un “en-común”, y como tal es un lugar desde el cual se puede superar la negación de lo que comparte la humanidad (y lo que niega el universalismo abstracto). Mbembe defiende una epistemología de puentes en lugar de silos. El racismo consiste en la invención de un doble, un sustituto, una máscara, un simulacro a través de la biologización del cuerpo negro y su conversión en un recurso natural que se extrae con fines de lucro económico y

subyugación política. La naturalización de la “diferencia”, argumenta, es una neurosis social, una forma violenta de conocimiento basada en la evasión de la misma universalidad que utiliza como una lámina. La comprensión de Mbembe de lo “en-común” de la herencia negra le permite extender la pertinencia de la experiencia africana y afrodiaspórica a las víctimas contemporáneas de nuevas formas de opresión. El trato que reciben hoy los trabajadores migrantes, los solicitantes de asilo y los refugiados se basa tanto en la lógica esclavista de la captura y la depredación como en la lógica colonial de la ocupación y la extracción, así como en las guerras civiles y las incursiones de épocas anteriores. Al igual que las expansiones imperialistas, las guerras de ocupación y contrainsurgencia de hoy buscan no solo rastrear y eliminar al enemigo, sino también crear una partición en el tiempo y una atomización del espacio (2017, pp. 177-178).

Para Wynter también la experiencia negra en el Nuevo Mundo ha sido paradigmática de la experiencia no occidental de los pueblos nativos; constituyó una crítica diaria de la conciencia abstracta del humanismo. La cultura oral afrodescendiente constituye como cultura, la herejía del humanismo europeo; y es por eso que la cultura popular negra ha constituido una experiencia cultural subterránea tan subversiva del *statu quo* de la cultura occidental como lo fue el cristianismo en las catacumbas del Imperio romano. Porque fue en esta cultura que los negros se reinventaron a sí mismos dentro de espacios exílicos de cimarronaje cultural, como un nosotros que no necesitaba de un “otro” para constituir su ser: establecía los parámetros culturales de un ethnos concretamente universal (Wynter, 2003, pp. 85-86). Lo que el universalismo occidental entiende como humano nunca ha tenido en cuenta a toda la especie; ya que los códigos binarios de otredad no desaparecerán, deben ser transgredidos a través de una

praxis ecuménica de ser humano que sale de las dualidades bio-céntricas. Esto es la política tal como la define Jacques Rancière (1995): “Todo lo que cambia un cuerpo de lugar asignado o cambia el destino de un lugar, es visible lo que no tiene lugar para ser visto, y hace oír como un discurso lo que antes solo se escuchaba como ruido” (p.53).

Lo que, siguiendo a Wynter, Walter Dignolo denomina “*scientia* decolonial” (Dignolo, 2015, pp.117-119) busca como refundir el espacio, la cronología y la subjetividad, representando límites y espacios exílicos en términos que desestabilizan la matriz de conocimiento que hemos explorado a través de los escritos de Wynter y Mbembe. Su objetivo es reclamar un concepto de lo universal que define la humanidad como una coproducción social, histórica y discursiva en lugar de meramente biológica, para convertirnos en “revolucionarios cognitivos” que ven nuestro “potencial para forjar relaciones sociales entre sí; relaciones que reconocen no solo los cambios masivos provocados por los eventos posteriores a la invasión de las Américas sino también la posibilidad de lo que podemos hacer con estos cambios (Sharma, 2015, p. 197). Es en el Caribe, el centro gravitatorio tanto de la génesis de la modernidad euroatlántica como de sus puntos más sobresalientes de resistencia, que la historia occidentocéntrica encuentra con su negación más potente. Este “terreno disputado”, en constante cambio, de la denominada frontera imperial anglo-español-franco-holandesa es también el punto de partida donde comenzó la experiencia de la colonización y el pensamiento biocéntrico. Cuando el geógrafo histórico francés Pierre Chaunu (1959) lo llamó “Mediterráneo americano”, consideró que ese espacio estaba separado de un “Mediterráneo europeo” por la “distancia subjetiva” del océano (p. 349). En la era de la vela, el tiempo de navegación desde La Habana a la ciudad portuaria

mexicana de Veracruz era aproximadamente equivalente al viaje desde La Habana a las Azores portuguesas. En esta configuración, el Caribe estaba en el centro de la economía atlántica; más que un archipiélago, era una puerta estratégica entre el mundo ibérico/africano y las Indias. En la cosmovisión de los primeros navegadores transatlánticos modernos, cualquier territorio entre los puertos andaluces/canarios y Lima, Cartagena o Veracruz, entre Sevilla y “Tierra Firme” era una isla (pp. 350-352 y 468-469).

En su genealogía del término “Caribe,” Lulú Giménez (1990) escribe que las “Antillas” originalmente se referían a todas las tierras del “Nuevo Mundo”, antes de ser imaginadas, en contraste con “Tierra Firme”, como puertos de escala transitorios en la búsqueda más grande de un camino a Asia. Todos los habitantes de las Antillas que resistieron al gobierno católico fueron llamados “Caribes” en referencia a los Caribes nativos que pronto se diezmarían, y el límite atlántico del noreste de la América española se conoció como “Caribana” o “Terra Canibalorum” para designar la antropofagia fantaseada de los isleños nativos. Con la colonización británica de St. Kitts, las Antillas menores asumieron la denominación anglófona de “Islas Caribee”. La España imperial prefirió hasta su extinción la expresión “Mar de las Antillas” sobre la inglesa “Indias Occidentales del Caribe”, que dio paso bajo la hegemonía norteamericana a la frase geopolítica “Región del Caribe”, una entidad más grande que abarcaba las costas atlánticas de Centroamérica y del norte de continente sudamericano. Con el redescubrimiento intelectual y político de su herencia africana en la década de 1920, “el Caribe” comenzó a definirse a través de las barreras lingüísticas como un archipiélago de naciones isleñas con una cultura distinta y compartida. La insularidad, argumenta Giménez, se convirtió en un dispositivo a través del cual se imaginaban las

“identidades nacionales” a lo largo de la era de la descolonización (pp. 73-78 y 156-169). Nunca una representación del espacio sin oposición ni mediación, el “Caribe” no había sido narrado como una convención geográfica estable, ordenada y “conocible”; sus límites eran, en palabras de Chaunu (1959), “catastróficas” en lugar de “lineales” (p. 469). Al titular un capítulo de su historia general del Caribe “La cabina de Europa” (“*The Cockpit of Europe*”), Eric Williams (1970) capturó tanto la violencia del nacimiento de la región como su falta de distinción cultural en la imaginación occidental. La reificación de los marcos insulares de identidad nacional en la era moderna fragmentó aún más la conciencia del Caribe al dividir las islas según su afiliación lingüística con uno de los imperios marítimos europeos. Una simbolización más liberadora para la imaginación histórica, que ha definido el Caribe para una generación de visionarios literarios, puede ser la “diversidad preservada” de la “creolidad” (Bernabé, Champoiseau y Confiant 1993, p. 89), la “multiplicidad diaspórica” de Paul Gilroy (1993), una “formación caótica, viva, desorganizada” en movimiento incesante, “un mismo cambiando que lucha continuamente por su autorrealización (...)” (p. 122).

Para George Lamming (2001), la isla “no conoce fronteras, excepto el océano, que es su puerta de entrada a la eternidad,” es “una reserva de secretos,” “un lugar privado que atrae múltiples formas de intrusión” (p. 28). Allí, la formación diaspórica de identidades locales y regionales, que se originó en África, el Mediterráneo, Europa y Asia, se convirtió en un fenómeno histórico fluido y dinámico, que precedió la aparición de estados nacionales (tanto en Europa como en las Américas) y confundieron sus mitos narcisistas de clausura (Whitten y Torres, 1998, p. 18). El Caribe, descrito alegóricamente por Antonio Benítez-Rojo (1992) como pasaje, un “puente isleño” convertido

en “archipiélago” por sus focos continentales, un “mar cultural sin fronteras, (...) una forma fractal paradójica que se extiende infinitamente a través de un mundo finito” (pp. 2 y 270), una colección de naciones “políglotas,” “ eclécticas,” “porosas” y “absorbentes” fundadas por el genocidio, cuyos límites son, en la feliz frase de Gordon Lewis (1983), no barreras en el sentido habitual, sino más bien “membranas permeables para un flujo e interflujo masivo y constante de grupos e individuos” (p.18). Históricamente unidos por el comercio mundial, la migración forzosa y voluntaria, las guerras imperiales y las luchas globales y locales por la libertad y la emancipación, las ciudades portuarias del Caribe y la costa de esclavos africana formaron una red de interacción material, humana y simbólica que se extendió a través de cinco siglos antes del surgimiento de las mitologías nacionalistas modernas que actualmente las dividen. En este sentido, el Caribe es una extensión de África misma, un continente preocupado desde hace mucho tiempo por sus orígenes, pero que, durante siglos, ha sido un punto de partida hacia varias otras regiones del mundo,” (...) un lugar donde la conciencia del entrelazado en el mundo, la relativización de las raíces y la pertenencia primaria, (la) forma de abrazar (...) lo extraño, el extranjero y lo distante, esta capacidad de reconocer su rostro frente al extranjero y de valorar las huellas de lo distante en lo cercano, de domesticar a lo desconocido y trabajar con todo que parece a cosas opuestas: es esta sensibilidad cultural, histórica y estética lo que indica claramente el término afropolitanismo” (Mbembe, 2019, pp. 226-229).

El encuentro con el Caribe hizo que sociedades europeas emergentes cambiaran su encallamiento en un mundo medieval imaginario y finito de identidades fijas y lealtades ancestrales por lo que Liliane Hilaire-Pérez (1997) llamó “una génesis de la

desorientación, una nueva y vertiginosa conciencia del espacio, de las fronteras y de la temporalidad que dio origen a la modernidad” (p. 14). Una historia conceptualizada desde el punto de vista estrechamente insular de la formación de naciones modernas y diferencias esenciales racializadas, una tradición acuñada por el mundo capitalista euroamericano del siglo XIX, pierde el caos de esta herencia atlántica. Naufragan pueblos enteros en islas de imaginación encapsulada, cancela toda narrativa de resistencia u otredad, descuida solidaridades difusas y polisémicas a favor de totalizaciones, y olvida episodios enteros del pasado que contradicen la inevitabilidad de su resultado heroico y uniforme. El silenciamiento del pasado, escribe Michel Rolph-Trouillot (1995), “es parte de la historia de Occidente y es probable que persista, incluso en forma atenuada, siempre y cuando la historia de Occidente no se vuelva a contar de manera que hace avanzar la perspectiva del mundo” (p. 107).

Los marginados tallan espacios autónomos de activismo y lazos horizontales de solidaridad que prefiguran la construcción de una nueva agencia colectiva, diversa en sus expresiones culturales, híbrida en su apropiación de significantes de pertenencia y sin consolidar en su imagen territorial. La historia y la memoria eurocéntricas han anclado nuestras representaciones del pasado en una historia que naturaliza naciones, fronteras y tropos de alteridad (culturales o raciales) como si estuvieran predestinados a adoptar la forma en que los conocemos hoy. Nos corresponde recuperar el aprecio por lo que James Clifford (1997) llamó “modelos no occidentales o no solo occidentales de vida cosmopolita, transnacionalidades no alineadas que luchan dentro y contra los Estados-nación (...)” (p. 277). Peter Linebaugh y Marcus Rediker (2013) escribieron sobre la “tripulación mezclada” de marineros, esclavos y plebeyos de todos los orígenes, insurgentes

y disidentes que formaron comunidades de resistencia y solidaridades radicales en todo el Atlántico revolucionario, a través de espacios geográficos y culturales creados por la expansión de los estados territoriales. Cuando el poeta franco-martinicano Patrick Chamoiseau (2018) evoca alegóricamente a los pueblos migrantes “inclasificables” de la actualidad (p. 43), está proyectando en nuestra conciencia contemporánea una historia similar de transversalidad exílica, una “contramedida” en los intersticios de dualismos binarios, que, como lo sugiere Gloria Anzaldúa (1987), exige que nos desenganchemos de los patrones de recuerdo y representación que definen nuestras subjetividades racializadas y espacialmente barricadas.

Si, parafraseando a Marc Augé (1994), el tratamiento simbólico del espacio es “a la vez una matriz intelectual, una construcción social, una herencia y la primera condición de toda la historia, ya sea individual o colectiva” (p. 6), entonces la historia de la fertilización intelectual, cultural y material cruzada entre el Caribe y el mundo, a través de la esclavitud y la emancipación, la migración laboral transatlántica, asiática e interregional, las fronteras de los asentamientos y los imperios, ofrece una base empírica y conceptual muy rica para un enfoque comparativo, intercultural y transnacional de los aspectos más destacados de aquellos legados históricos compartidos, que comúnmente se asumen de carácter moderno o nacional, pero que unen inextricablemente las luchas anticoloniales pasadas, presentes y futuras con las nuestras. Como dice Hans-Georg Gadamer (1989): “Nuestra conciencia histórica está siempre llena de una variedad de voces en las que se escucha el eco del pasado. Solo en la multiplicidad de tales voces existe: esto constituye la naturaleza de la tradición en la que queremos compartir y tener parte” (p. 284).

Bibliografía

- Altman, I. y Wheat, D. (coord.) (2019). *The Spanish Caribbean and the Atlantic World in the Long Sixteenth Century*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Augé, M. (1994). *An anthropology for contemporaneous worlds*. Stanford: Stanford University Press.
- Benítez-Rojo, A. (1992) *The repeating island. The Caribbean in post-modern perspective*. Durham: Duke University Press.
- Bernabé, J, Chamoiseau, P. y Confiant, R. (1993). *Éloge de la créolité*. Paris: Gallimard.
- Bethencourt, F. (2013). *Racisms. From the Crusades to the Twentieth Century*. Princeton: Princeton University Press.
- Chamoiseau, P. (2018). *Migrant brothers. A poet's declaration of Human Dignity*. New Haven: Yale University Press.
- Clifford, J. (1997). *Routes. Travel and translation in the late Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press.
- Chaunu, P. (1959). *Séville et l'Atlantique (1504-1650)*. Paris: Institut des Hautes Études d'Amérique Latine.
- De Oto, A. (2016). Frantz Fanon y la subalternidad. Un relato teórico y político. *Versión, Estudios de comunicación y política*, 37.
- Febvre, L. (1999). *L'Europe. Genèse d'une civilisation*. Paris: Éditions Perrin.
- Federici, S. (2018). *Re-Enchanting the world: Feminism and the politics of the commons*. Oakland: PM Press.
- Gadamer, Hans-G. (1989). *Truth and method*. New York: Crossroad Publishing.

- Geertz, C. (1983). *Local knowledge: Further essays in interpretive Anthropology*. (New York: Basic Books.
- Gilroy, P. (1993). *The Black Atlantic. Modernity and double consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.
- Giménez, L. (1990). *Caribe y América Latina*. Caracas: Monte Avila Editores.
- Glissant, É. (1990). *Poétique de la relation*. Paris: Éditions Gallimard.
- Graeber, D. (2002). *Possibilities. Essays on hierarchy, rebellion and desire*. Oakland: AK Press.
- Grubic, A. & O'Hearn, D. (2016). *Living at the edges of capitalism: Adventures in exile and mutual aid*. Berkeley: University of California Press.
- Gruen, E. S. (2011). *Rethinking the Other in Antiquity*. Princeton: Princeton University Press.
- Lamming, G. (2001). Caribbean Labor, Culture, and Identity. En G. Griffith (coord.), *Caribbean Cultural Identities*. Lewisburg: Bucknell University Press.
- Hilaire-Pérez, L. (1997). *L'Expérience de la mer. Les européens et les espaces maritimes au XVIIIème siècle*. Paris: Éditions Seli Arslan.
- Latour, B. (1993). *We have never been modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lewis, G. (1983). *Main currents of caribbean thought: The historical evolution of caribbean society in its ideological aspects, 1492-1900*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Linebaugh, P. & Marcus R. (2013). *The Many-Headed Hydra: Sailors, slaves, commoners, and the hidden history of the Revolutionary Atlantic*. Boston: Beacon Press.
- Manning, P. (2019). *The african diaspora. A history through culture*. New York: Columbia University Press.

- Mbembe, A. (2010). *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*. Paris: Éditions La Découverte.
- Mbembe, A. (2017) *Critique of Black Reason*. Durham: Duke University Press.
- McKittrick, K. (2015). Yours in the intellectual struggle: Sylvia Wynter and the realization of the the living. En K. McKittrick (coord.), *Sylvia Wynter: On being human as praxis*. Durham: Duke University Press.
- Mignolo, W. (2015). Sylvia Wynter: What does it mean to be human? En K. McKitterick (coord.), *Sylvia Wynter: On being human as praxis*. Durham: Duke University Press.
- Rancière, J. (1995). *La méésentente*. Paris : Éditions Galilée.
- Sharma, N. (2015). Strategic Anti-Essentialism: Decolonizing Decolonization. En K. McKittrick (coord.), *Sylvia Wynter: On being human as praxis*. Durham: Duke University Press.
- Rodney, W. (1970). *A History of the Upper Guinea Coast: 1545-1800*. New York: Monthly Review Press.
- Scott, D. (2000). The Re-Enchantment of Humanism: An Interview with Sylvia Wynter. *Small Axe*, 8.
- Snowden, F. M. (1983). *Before color privilege*. Cambridge: Harvard University Press.
- Thompson, L. A. (1989). *Romans and Blacks*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Wheat, D. (2016). *Atlantic Africa and the Spanish Caribbean, 1570-1640*. Durham: University of North Carolina Press.
- Whitten, Jr., Norman E. & Torres, A. (coord.) (1998). *Blackness in Latin America and the Caribbean*, 1. Bloomington: Indiana University Press.
- Williams, E. (1970). *From Columbus to Castro. The history of the Caribbean*. New York: Vintage Books.

- Wynter, S. (2009). Después del hombre, su última palabra: Sobre el posmodernismo, *Les Damnés* y el principio sociogénico. En W. Mignolo (coord.), *La teoría política en la encrucijada descolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Wynter, S. (2003). Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation – An Argument. *The New Centennial Review*, 3 (3).
- Wynter, S. (2000). En torno al principio sociogénico. Fanon, la identidad y el rompecabezas de la experiencia consciente y cómo es ser negro. En F. Fanon, *Piel negra, mascarar blancas*. Madrid: Akal.
- Wynter, S. (1993). 1492: A New World View. En V. Lawrence Hyatt y R. Nettleford (eds.), *Race, discourse, and the origin of the Americas. A New World View*. Washington: Smithsonian Institution Press.



SECCIÓN II:

**Mirando desde los
feminismos negros**

Rotundamente Negra

Me niego rotundamente
a negar mi voz mi sangre y mi piel
y me niego rotundamente
a dejar de ser yo
a dejar de sentirme bien
cuando miro mi rostro en el espejo
con mi boca rotundamente grande
y mi nariz rotundamente hermosa
y mis dientes rotundamente blancos
y mi piel valientemente negra
y me niego categóricamente
a dejar de hablar mi lengua,
mi acento y mi historia
y me niego absolutamente
a ser parte de los que callan
de los que temen
de los que lloran
porque me acepto
rotundamente libre
rotundamente negra
rotundamente hermosa.

Shirley Campbell Barr

Cuba: ante los retos del Decenio y bajo el lente de los feminismos negros

Rosa Campoalegre Septien

“Sin las afrocubanas, el feminismo está incompleto”
Inés María Martiatu Martiatu (1942-2013)

Cuando en el siglo XIX, José Martí fundamenta la tesis de que: “Esa de racista viene siendo una palabra confusa y hay que ponerla en claro” (1893, p. 298), coloca un cuestionamiento en términos de derechos y de acción política que trasciende las realidades del tema en el contexto cubano. De ese modo, alerta acerca de un debate político y cultural en “Nuestra América”, que continúa hasta la actualidad.

Siguiendo esta senda, este texto recorre tres rutas de análisis complementarias y en tensión:

- En primer lugar, se cuestiona qué es racismo, para fijar un posicionamiento epistémico.
- En segundo lugar, interpela cómo transcurre el Decenio Internacional de los Afrodescendientes, intentando quebrar los silencios, fijando la atención en Cuba.

- En tercer lugar, retoma el interrogante crucial formulado por la escritora y activista afrocubana Inés Martiautu (2012): “¿Y las negras qué?” para seguir reflexionando sobre el afrofeminismo en Cuba.

Hoy, en el contexto del Decenio Internacional de los Afrodescendientes, estas ideas refuerzan su vigencia y se insertan en la renovada agenda de lucha contra el racismo en América Latina y el Caribe. Es un debate que emerge y cobra disímiles sentidos en Cuba. Incursionar en los porqués es el desafío que afronta este texto desde el lugar de enunciación de una afrofeminista cubana.

Un lugar de enunciación que sigue resultando polémico, “complicado”, por eso ante la pregunta que formuló Cubainformación (2018), consistente en “Rosa, ¿realmente existe el feminismo negro en Cuba?”, esta autora no dudó en responder:

Las feministas sabemos que sí, que hay otros feminismos, que el feminismo no es una masa homogénea. Es como el mundo en que vivimos: muy heterogéneo. Si entendemos que el feminismo es teoría crítica, que es un campo de acción o más bien de batallas, pero que también el feminismo es lugar de enunciación, entonces ese lugar de enunciación para las afrocubanas es el feminismo negro. Sí, existe el feminismo negro en Cuba porque existen voces, corazones, luchas, esperanzas, sentimientos, identidades desde la negritud (2018, p. 3).

Una aproximación a los fundamentos de esta categórica respuesta es el camino de análisis de este trabajo, que llega a su destino cuando las afrodescendencias transcurren en las encrucijadas de un Decenio, a sabiendas de la necesidad de rebasarlo desde las contrahegemonías (Campoalegre, 2017).

Racismo: Un posicionamiento epistémico en tensión

Mirar al racismo desde el afrofeminismo impone una perspectiva decolonial, histórica e interseccional. Este es un punto de partida epistémico que debe situarse en una plataforma en común, como premisa para el diálogo con quién se acerque a estas líneas.

Los feminismos negros hacen parte del pensamiento y las prácticas decoloniales en América Latina y el Caribe. Representan una ruptura epistémica y política con el feminismo hegemónico, occidental, a partir de la crítica a la colonialidad del poder/saber /género, en la lucha contra el racismo y el heterosexismo. Al definir qué es lo decolonial, la autora adscribe al criterio de la investigadora Catherine Walsh (2009):

Suprimir la “s” y nombrar “decolonial” no es promover un anglicismo. Por el contrario, es marcar una distinción con el significado en castellano del “des”. No pretendemos simplemente desarmar, deshacer o revertir lo colonial; es decir, pasar de un momento colonial a un no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan de existir. La intención, más bien, es señalar y provocar un posicionamiento —una postura y actitud continua— de transgredir, intervenir, in-surgir e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual podemos identificar, visibilizar y alentar “lugares” de exterioridad y construcciones alternativas (pp. 14-15).

Y cuando se insiste en la perspectiva decolonial, el propósito central es visibilizar y construir esos *caminos otros* de la lucha contra el racismo y todas las formas de discriminación, lo determinante es la capacidad de articulación.

En la perspectiva histórica, las genealogías del racismo en la región han sido ampliamente argumentadas por Aníbal Quijano (2000), quien en su crítica a la colonialidad coloca al racismo en el centro del debate político como “instrumento principal de dominación”. Esta deconstrucción es clave para la comprensión del fenómeno en cuestión.

Estudios sobre negritudes en América Latina y el Caribe han demostrado que:

Las sociedades latinoamericanas se desarrollaron a partir de concepciones e ideologías racistas, a nombre de las cuales se establecieron jerarquías, configurando un orden racial con clara desventaja para el negro. La glorificación de la identidad nacional blanco-mestiza y el mito de la democracia racial en América Latina contribuyeron a negar las raíces negras en los estados nacionales, al mismo tiempo, que construyeron la imagen del negro como alguien ajeno al progreso y a los valores de la ciudadanía moderna (Ocoró y Alves, 2018, p. 13).

Las poblaciones negras fueron colocadas en la situación del otro/a “invisible”, descalificado/a, subreal, despojándolo/a de su condición humana. Fue un proceso continuo de cosificación de las negritudes, que se inició con el genocidio de la trata negrera y fue perpetuado por la esclavización.



Black ebony sculpture, in the Ujamaa style of Makonde art. Tanzania. Colección de arte de la UNESCO

Este proceso histórico es complementado, hasta hoy, por el racismo estructural, con énfasis en las políticas de blanqueamiento y el epistemicidio (De Sousa, 2011), que no solo hace invisible el pensamiento negro y sus importantes contribuciones, sino que produce progresivamente y de forma permanente múltiples obstáculos materiales, epistémicos y espirituales.

En el contexto del Decenio Internacional de los pueblos afrodescendientes, especialmente en los procesos de formación política, es decisivo comprender el real alcance del racismo. Al respecto, Quince Ducan (2015) alerta: “Se suprime al grupo definido en términos de raza mediante el genocidio, ya sea por la eliminación como entidad biológica o por medio del ataque directo a la base epistemológica de su concepción del mundo, con lo cual se comete etnocidio” (p. 210).

Tales políticas fueron muy conocidas en el Caribe y Centroamérica, pero hoy se descubre la historia terrible de las

negritudes en otros espacios como Argentina, Uruguay, Chile, México y los países miembros de la comunidad andina. Ante la pregunta “¿Hay negros en este país?” o las aseveraciones de “No los hay”; “Existen muy pocos, que no son de acá, son migrantes”, el movimiento afrodescendiente como parte de su estrategia política ha impuesto la lucha por el logro de la visibilidad estadística. Este proceso promueve la construcción de herramientas censales que incorporen debidamente la variable étnico-racial, capaz de fundamentar las políticas públicas hacia las poblaciones afrodescendientes.

Pero las naciones latinoamericanas y caribeñas no pudieron obviar el impacto de lo “negro” en los procesos identitarios claves, aunque siempre en espacios de subalternidad. En estas condiciones “el mestizaje” devino en una de las “herramientas de la casa del amo” (Lorde, 2003), por excelencia, que es aún indispensable deconstruir.

En franca lucha, la presencia negra se abre paso en los imaginarios sociales. Son ilustrativos de este comportamiento histórico obras paradigmáticas de la cultura cubana. Pero la imagen de la cubanidad viene centrada en el mestizaje. Al respecto, es relevante la metáfora clásica del “ajiaco” empleada por Fernando Ortiz (1939) para analizar los *factores humanos de la cubanidad*. En sus investigaciones este autor demuestra una tesis fundamental para la comprensión del pueblo cubano, al señalar que:

(...) la cubanidad no está solamente en el resultado sino también en el mismo proceso complejo de su formación, desintegrativo e integrativo, en los elementos sustanciales entrados en su acción, en el ambiente en que se opera y en las vicisitudes de su transcurso. Lo característico de Cuba es que, siendo ajiaco,

su pueblo no es un guiso hecho, sino una constante cocedura. De ahí que su composición cambie y la cubanidad tenga sabor y consistencia distintos según sea catado en lo profundo o en la panza de la olla o en su boca, donde las viandas aún están crudas y burbujea el caldo claro (...) (p. 6).

En ese ajiaco, desde sus orígenes, ser una persona negra se construyó socialmente como diferenciación social desventajosa. Entonces, cómo no esperar de esa diversidad constitutiva, manifestaciones, grupos sociales, pensamientos, programas de lucha y actitudes, también diversos. Desde las genealogías críticas, el ser cubano/a no puede ser, siendo interpretado de modo esencialista, castrado por la universalidad.

Sobre este tema, resulta indispensable la singular interpretación del poeta nacional Nicolás Guillén (1931, pp. 117-118), valorando la presencia negra en Cuba y su impacto al afirmar en Sóngoro cosongo que:

Esta es la fiesta del bongó
Aquí el que más fino sea,
responde, si llamo yo.
Unos dicen: Ahora mismo,
otros dicen: Allá voy.
Pero mi repique bronco,
pero mi profunda voz,
convoca al negro y al blanco,
que bailan el mismo son,
cueripardos y almiprietos
más de sangre que de sol,
pues quien por fuera no es noche,
por dentro ya oscureció.

Aquí el que más fino sea,
responde, si llamo yo.

En esta tierra, mulata
de africano y español,
(Santa Bárbara de un lado,
del otro lado, Changó) (...)

Nótese que el planteamiento epistemológico y político de lo “racial” exige tomar en consideración el componente cultural. Las relaciones de poder son transversalizadas por la cultura y viceversa, afianzando en la práctica el racismo estructural. Ello conduce a la tensión entre el multiculturalismo y el interculturalismo que es objeto de profuso debate en América Latina y el Caribe. Esta tensión debe ser replanteada superando las dicotomías, construyendo nuevos horizontes de reflexión y acción transformadora.

Completa este posicionamiento la perspectiva interseccional, que representa una de las contribuciones más significativas de los feminismos negros. Desde Kimberlé Crenshaw (1989) han tenido desarrollos en contextos diversos tanto académicos como en los movimientos sociales. Entre ellos se destacan: Lelia González, 1987; Manifiesto de la Colectiva del Río Combahee, 1983/1977; Sueli Carneiro, 2005; Collins, 2005; Curiel, 2008; Davis, 2016; Viveros 2016 y Hurtado, 2018.

La interseccionalidad como herramienta teórico-metodológica es capaz de dar cuenta, visibilizar analizar y denunciar las múltiples opresiones que emergen de la matriz de desigualdad, tras el entrecruzamiento género, etnia/ “raza”, poder, clase, sexualidades, generación, territorios, cuerpos y diversidad funcional

entre otros. En consecuencia, es una potente herramienta de lucha que, según señala Mara Viveros (2016):

“(...) ha servido para desafiar el modelo hegemónico de “La Mujer” universal, y para comprender las experiencias de las mujeres pobres y racializadas como producto de la intersección dinámica entre el sexo/género, la clase y la raza en contextos de dominación construidos históricamente” (p. 8).

Pero la intencionalidad es también interpelada desde el pensamiento decolonial y en consecuencia se desarrolla en calidad de teoría/perspectiva/paradigma en tensión. Una de las críticas más consistentes la ofrece la autora María Lugones (2011). En este artículo, se entiende la interseccionalidad en calidad de paradigma, tal como lo expresa Marie Hancock (2007), haciendo confluir la teoría normativa y la investigación empírica.

Sobre tales presupuestos, se define racismo en calidad de un subsistema fundamental de opresión que se desarrolla como proceso, basado en la supuesta existencia de “razas” entre los seres humanos y la inferioridad de unas sobre otras, a partir de modelo hegemónico de blanquitud y la visión subalterna de la negritud y otras poblaciones no “blancas” asentado en la matriz de desigualdad social.

En el caso de Cuba considerando la obra social realizada y las transformaciones actuales es relevante la definición de racismo que adelanta Rita Segato (2017), cuando como punto de mira distingue entre prejuicio y discriminación y define el racismo institucional y el racismo estructural:

Llamamos racismo estructural a todos los factores, valores y prácticas que colaboran con la reproducción de la asociación

estadística significativa entre raza y clase (definida aquí como la combinación de situación económica e inserción profesional), es decir, todo lo que contribuye para la fijación de las personas no-blancas en las posiciones de menor prestigio y autoridad, y en las profesiones menos remuneradas.

Llamamos racismo institucional a las prácticas institucionales que llevan a la reproducción de las desventajas de la población no blanca (p. 49).

Paralelamente, otros autores/as alertan sobre el racismo epistémico basado en fundamentos eurocéntrico y patriarcal (Grosfoguel, 2011) y en particular vinculado a las experiencias de mujeres negras académicas en instituciones universitarias de las Américas (Hurtado, 2018). Ello da cuenta de la capacidad del racismo de diversificarse y recomponerse en disímiles ámbitos, pero siempre está latente en su base, al menos en una relación fundacional, consistente en género, “raza”, poder y territorio que subyace en las hegemonías.

Cuba: Aproximación a un contexto problematizador en la encrucijada del Decenio Internacional de los Afrodescendientes

La proclamación del Decenio Internacional de los Afrodescendientes (2015-2024), por la Organización de Naciones Unidas (ONU), plantea nuevos interrogantes y desafíos para la comunidad internacional. Particularmente estos se acentúan en los países donde la impronta de África y su diáspora es más notable.

A pesar de la enconada polémica acerca del empleo del término, defendemos su utilización al calor de los debates e impactos

de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia (2001). Afrodescendencias en plural, apunta a su diversidad socioestructural, contextual y política. Son definidas mediante el enfoque multidimensional, que ha marcado el programa de acción del Grupo de Trabajo CLACSO Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas. Ellas son vistas en calidad de:

- Componente socioestructural, conformado por el impacto de la diáspora africana y su transformación en los diferentes países.
- Movimiento social contrahegemónico.
- Actor estratégico del desarrollo social.
- Lugar de enunciación de nuestras luchas y vida cotidiana.
- Legado cultural ancestral e identitario que produce conocimientos y acción política transformadora.

También en Cuba la polémica sobre afrodescendencias es intensa, acrecentada por los anclajes políticos. Los supuestos, en primer lugar, tienen que ver con el recurrente argumento de que se trata del traslado mecánico desde el movimiento negro de Estados Unidos, como *concepto ajeno* a la realidad cubana. En segundo lugar, a partir de lo anterior y de la incidencia de la lucha ideológica asentada en el diferendo histórico entre Cuba y Estados Unidos, se extiende la tesis que generaliza la “intencionalidad política” de su uso. Tales aseveraciones no se corresponden con la trayectoria y aportaciones del movimiento afrolatinoamericano y caribeño que se cristalizaron en la Conferencia de Santiago (2000).

Esta supuesta copia tampoco se corresponde con el liderazgo negro en las gestas de liberación nacional cuya figura emblemática es Antonio Maceo junto al grupo de generales negros que contribuyeron sustancialmente a la transformación del carácter y el

sentido histórico de esa guerra, radicalizándola desde sus bases al vincular los objetivos de independencia nacional, abolición de la esclavitud y el antimperialismo.

La pregunta clave es: ¿acaso el pensamiento negro en Cuba no se caracteriza también por uno de los atributos de la cubanidad: el dinamismo y la creatividad, por la “*constante cochedura*”, en la que insistía Fernando Ortiz (1939, p 6)? ¿Por qué se parte de que no puede ser auténtico y que, por consiguiente, hay que importarlo? Ello en la práctica tiene un efecto excluyente y estigmatizador.

No es un fenómeno nuevo. Las luchas en el país siempre se vieron marcadas por el conflicto entre la identidad racial y los objetivos de unidad para la lucha política nacional. La idea de que la reivindicación de tipo racial puede afectar a la unidad ha contribuido a la baja visibilidad y al poco entendimiento del tema en el país. Ello fue relegando el “tema afro”, aún en pleno Decenio Internacional de los pueblos afrodescendientes. Se ha demostrado que resulta insuficiente la comprensión acerca de que “la lucha por el Socialismo es también una lucha desde las diversidades y es una lucha que implica el reconocimiento de estas diferencias” (Campoalegre, 2018, p. 1). La necesidad de la convergencia entre las políticas universales y las de reconocimiento es un asunto litigante en las ciencias sociales cubanas.

Desde los noventa y hasta la actualidad, Cuba se debate entre la encrucijada de profundos cambios. Cabría preguntarse cómo estos influyen en el tema racial. Primero, la crisis socioeconómica que caló hondo en todas las esferas de la sociedad; después, el proceso de “actualización del modelo económico y social” (2011) ratificado como estrategia política por el VII Congreso del Partido Comunista.

Los impactos principales de la crisis muestran un deterioro de las condiciones de vida de la población, ampliación de las desigualdades sociales y el debilitamiento de determinados valores morales. De la crisis, algunos grupos sociales salen con mayores desventajas, particularmente las familias negras y “mestizas” (Campoalegre, Chávez, Samón, Lopez, Barriel y Manreza et al, 2016), mientras otros fortalecen sus posiciones ventajosas. Tales factores han reconfigurado el tema racial como nunca antes. De la reconfiguración emergen múltiples aprendizajes.

El primero de ellos es que el racismo persiste en la sociedad cubana actual, a pesar de la obra social de la Revolución que transformó sustancialmente las condiciones de vida y trabajo de la población, sin distinciones de clase, sexo y “raza”, garantizando los derechos humanos fundamentales. Pero una mirada histórica e interseccional sobre este asunto demuestra que no todas las clases, grupos y sectores e individuos arriban a las conquistas sociales de la Revolución con iguales condiciones de partida, todo lo contrario. Además, no tienen la misma capacidad real –económica, política, educacional, cultural– para aprovecharlas, aún en políticas de pleno acceso, como la educación, la salud y el empleo.

La presencia negra no es tendencia en los sectores que generen mayores ingresos y reconocimiento social en el país: turístico, privado, formas de gestión no estatal, medios de comunicación social, educación universitaria y cargos de dirección. En paralelo, existe un reforzamiento de esta posición desventajosa en los imaginarios sociales, en la discriminación simbólica y reproducida por los medios de comunicación social, en el cuerpo hipersexuado y folclorizado de las mujeres negras y “mestizas”. En el modo de asumir las parejas interraciales por parte de las familias, en la aspiración latente al “blanqueamiento” acuñada en

la difundida frase de “adelantar la raza”. Otras veces, se alza el prejuicio de asociar a las personas no blancas características estigmatizantes, capacidades solo para determinadas profesiones, oficios preferencias y formas de comportarse.

En consecuencia, el racismo ya no puede ser visto solamente como herencia del capitalismo, en calidad de problema no resuelto en la construcción socialista. Se trata de un nuevo proceso de reconfiguración bajo la impronta de un contexto socioeconómico más desigual, la recomposición de la estructura social y las transformaciones socioeconómicas en un entorno internacional y regional agravado.

¿Hay racismo y discriminación social en Cuba? No puede sostenerse una respuesta negativa, como la que se inició en los años sesenta y se ha sostenido hasta la actualidad en el discurso público oficial.

En este sentido, el politólogo y economista afrocubano, Esteban Morales (2018), acierta al valorar que:

(...) si negamos la existencia del tema y las insuficiencias sociales que lo alimentan, entre nosotros, estaremos comprometiéndolo, no solo el futuro de los aún discriminados, sino de toda la sociedad cubana. Pues el tema racial continúa siendo uno de los más complejos, desafiantes y desatendidos de nuestra realidad social actual (p. 3).

En Cuba, posterior al triunfo revolucionario, el tema racial ha tenido una línea del tiempo azarosa que se inicia con las transformaciones sociales en los sesenta, conducentes al planteamiento oficial de la liquidación del racismo, sostenido además en

determinados medios académicos. Sobre esta base fue convertido en tema político tabú, problemático, hasta la situación actual en el contexto del Decenio.

Caracteriza el comportamiento del Decenio Internacional de los Afrodescendientes, el silencio sobre el tema, que solo de manera aislada aparece en términos académicos o socioculturales, en organizaciones, proyectos, grupos y redes de la sociedad civil, pero no en el discurso político.

Paralelamente, el plan de acción del Decenio de las y los afrodescendientes en las Américas formulado por la Organización de Estados Americanos (OEA) (2016), se desarrolla inmerso en la tendencia al retroceso de los avances sociales en la región y el deterioro de la situación de las personas afrodescendientes, especialmente las mujeres (Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) 2018). Ello acentúa el cuestionamiento de en qué medida, en las condiciones del racismo estructural predominante en la región, pueden materializarse las metas del Decenio.

Podrían identificarse los retos de Cuba en el Decenio mediante una enumeración inacabada que solo debe ser vista en calidad de preliminar. En la situación actual, se mantienen tendencias encontradas que van desde el aumento del debate público, las transformaciones en el activismo afrocubano y el mantenimiento del planteamiento oficial acerca de que existen solo *vestigios* de discriminación racial.

Actualmente, el activismo afrocubano vivencia tendencias de cambio consistentes en la ampliación, la diversificación, su mayor organización y articulación interna, así como sus vínculos

estructurales con el movimiento afrolatinoamericano y caribeño y las entidades académicas especializadas en este campo de estudios; la existencia de mayor producción científico/literaria sobre el tema (2018) y el reforzamiento del afrofeminismo (Campoalegre, 2019).

En Cuba dejó de existir una sociedad estructurada para la desigualdad racial y solo en ese sentido es que desaparece el racismo estructural o, más bien, sus bases principales. La irrupción y la dinámica de crecimiento de la propiedad privada en el país y su legitimidad con rango constitucional (Asamblea Nacional del Poder Popular, 2018) distinguen el nuevo contexto del tema, en el que el racismo no solo se reconfigura: se reanima, como también lo hace la lucha antirracista.

En primer lugar, romper el silencio sobre este tema implicaría incorporarlo en la agenda oficial de política pública como una oportunidad para el despliegue de potencialidades sociales. En este sentido es factible prever la realización de acciones tales como:

- Replantear estructural y conceptualmente el discurso político sobre el tema, despojándolo de esencialismo, mediante la alusión a derechos universales, cuya manifestación más evidente es la tesis de que “todos somos cubanas y cubanos”, lo cual es cierto, pero somos diferentes; la descalificación del concepto afrodescendiente /afrocubano y la negación de la existencia del racismo y la discriminación racial. Desmitificar el tema, despojándolo del ver si es necesario repetirlo.
- Eliminar la invisibilidad estadística mediante nuevos mecanismos de registro y de identificación, tanto censales

como el resto de las estadísticas nacionales. Se trata de que se convierta una variable transversal, pues sin diagnóstico certero de base no pueden esperarse resultados eficaces en política pública. Los estudios recientes de genética médica demuestran que más de un 30% de la población cubana tiene una ancestría africana (Marcheco-Teruel, Parra, Fuentes-Smith, Salas, Buttensch, Demontis, 2014)). Nos viene de sangre. Sin embargo, hoy se reivindican como negros y negras solo el 9,3% de la población cubana, según reporta el último censo de población y viviendas realizado en el país (Oficina Nacional de Estadísticas e información ONEI, 2014). Esta batalla en Cuba tiene un perfil muy discreto a diferencia del resto de América Latina y el Caribe.

- Articular y reconocer el activismo afrodescendiente, abriendo espacios de legitimidad jurídica y con la comprensión de que es muy heterogéneo, por su composición, enfoques estratégicos y actitud política.
- Replantearnos qué hemos alcanzado con las políticas de cuotas y otras, evaluar su impacto como base de perfeccionamiento. Es importante que las políticas públicas atiendan a la invisibilidad y generen alternativas desde el activismo afrodescendiente.
- Desplegar los mecanismos educativos para sensibilizar y divulgar qué es el Decenio, cuáles son sus líneas estratégicas, oportunidades y retos. Desarrollar el estudio de África, su historia, filosofía, cultura y lenguas autóctonas, en los niveles educativos del país. ¿Y las negras qué?

Retomando a Inés María Martiatu (Lalita) y en tributo a ella, se ha elegido el título de este epígrafe, el cual hace referencia al

texto, aún inédito¹ que le confirió el Premio Casa de las Américas: “*Y las negras qué. Pensando el afrofeminismo en Cuba*” (2012). Esta joya aún latente del pensamiento cubano, refleja una preocupación central que define a los feminismos negros.

No es casual, entonces, encontrar este tipo de deconstrucción *del feminismo hegemónico* en reconocidas pensadoras y activistas afrolatinoamericanas y caribeñas. Así lo muestran las afrobrasileñas Léila González cuando se pregunta ¿Cómo explicar ese olvido por parte del feminismo? (1987, p. 135) y, posteriormente, Sueli Carneiro en su imperioso llamado a “Ennegrecer el feminismo” (2003).

Lalita examina las genealogías del feminismo negro en el país. Allí, fija la atención en las escritoras afrocubanas en el siglo XIX, valorándolas en calidad de antecedentes de los feminismos negros. La autora, que constituye uno de los referentes más importantes del tema, coloca en discusión aprendizajes y valores del afrofeminismo desde un conocimiento situado en el momento que le tocó vivir, al calor de la Revolución cubana, deconstruyendo siempre, generando alternativas con su prosa y su ejemplo de vida.

Cabe reflexionar en las aportaciones de los feminismos negros a la sociedad cubana, que gozan de probada y renovada continuidad. Al unísono, tales contribuciones manifiestan rasgos distintivos de esos feminismos otros, en el contexto internacional. Es vital conocer qué no debemos olvidar las afrofeministas cubanas

1 Gracias al blog “*Negra cubana tenía que ser*” de la afrofeminista cubana Sandra Álvarez y al ensayista afrocubano Alberto Abreu hemos podido acceder a un fragmento de este texto.

de hoy, qué compartir con las nuevas generaciones, qué narrar en los ámbitos familiar y público sobre los feminismos negros. Acerca de estas cuestiones medulares, se centrará el análisis que seguidamente será presentado.

Una de las principales contribuciones afrofeministas a la sociedad cubana es la lucha por los derechos de las mujeres negras frente al racismo, el patriarcado y el feminismo hegemónico. Al respecto, Lalita, al ser entrevistada, señala este legado que solía valorar en “*Minerva*”², ser *intelectual y guerrera*:

Intelectual y guerrera, dos cualidades que habrían de destacarse en la mayoría de las mujeres escritoras de *Minerva*. Ellas sabían muy bien a la lucha a que se enfrentaban para dejar escuchar sus voces y reclamos desde su condición de mujeres y de negras en la sociedad colonial.

El grupo de poetisas y escritoras negras y mestizas que se nuclearon alrededor de la revista *Minerva* hicieron honor a su nombre y a sus propósitos. Y como veremos, fueron capaces de articular un discurso en que abordaban temas tales como la reivindicación de su identidad y de su africanía, la experiencia de la esclavitud, el orgullo racial y la exhortación a la superación cultural. Estos contenidos ya denotan un pensamiento feminista en el que se cruza lo racial para constituir un muy temprano antecedente del feminismo negro en Cuba (Martiatu, 2012, p. 2).

2 Se refiere a *Minerva* “Revista quincenal dedicada a la mujer de color”, fundada en el siglo XIX.

Nótese un desafío vigente para las académicas negras en Cuba de todos los tiempos y que ha sido tesis central del afrofeminismo. Por eso, con Lalita, suponiendo una conversación imaginaria sobre este tema, se defiende la intención de reflejar, nítidamente y con voz propia, lo que Patricia Collins (2000) ha conceptualizado como punto de vista de las mujeres negras. Es decir, nuestro punto, nuestro compromiso.

Explorando las aportaciones de los feminismos negros en Cuba sobresale la *historia* y su papel en la lucha antirracista y feminista:

Primero conocer su historia, su cultura. La historia de feminismo en Cuba no está completa si se excluye a las afrofeministas, a las negras. Una afrofeminista estadounidense, Patricia Hill Collins, dice que en el afrofeminismo lo más importante es la recuperación de la herencia africana, la actuación contra los prejuicios y la ruptura de los estereotipos. El afrofeminismo surgió en África y llegó aquí en el primer barco negrero. Esas mujeres tuvieron una beligerancia tremenda en toda la época de la esclavitud (Martiautu, 2013, p. 4).

Nótese cómo se re-conoce la herencia africana y afroamericana, pero la transforma sustancialmente, mediante la contextualización del lugar de enunciación. Mientras, las genealogías de los feminismos negros se identifican como unas de las precursoras a Sojourner Truth (Jabardo, 2012), sobre de su texto oral "*Acaso no soy mujer*"³. Ello se reporta en la historiografía como la

3 Este hecho tuvo lugar mediante la irrupción de Sojourner en la Convención de los Derechos de la Mujer, en 1852,

primera deconstrucción de la categoría mujer en su concepción universal, hegemónica, eurocéntrica, heteresexual y blanca.

Sin embargo, para los afrofeminismos en Cuba, los antecedentes se remontan al primer acto de la trata trasatlántica, esas mujeres negras esclavizadas que encontraron vías para mantener presente primero a África y después a ese nuevo pueblo afrodiaspórico que irían forjando, seguidas de aquellas que fueron cimarronas. Destaca el ejemplo de Carlota comandando las sublevaciones de personas esclavizadas durante el colonialismo español en la zona central del país. No es casual que ella sea el potente símbolo de la Escuela Internacional de Posgrado "*Más allá del Decenio Internacional de los pueblos afrodescendientes*", experiencia inédita de formación y acción política que tiene lugar en La Habana, Cuba, desde el año 2017.



Monumento a Carlota en Matanzas⁴

⁴ Tomado de <https://www.cubanet.org/wp-content/uploads/2017/01/carlota.jpg>

El cómo y qué contar delinea la epistemología y la pedagogía alternativas. Entonces, se entiende como un compromiso de primer lugar profundizar en las excavaciones cimarronas (Miranda, 2019). Aquí se enmarca otra de las aportaciones fundamentales distintivas de los feminismos negros a escala mundial. También, en Cuba puede encontrarse la historia oral para romper el silencio y la invisibilidad como mecanismo de educación y de reforzamiento identitario. En palabras de Georgina Herrera y Daysi Rubiera (2005) se aprecia como deber prioritario: “(...) ¡contarlo todo! (...) era una de las misiones de las negras viejas de antes” (p. 75).

Resulta crucial no olvidar a nuestras ancestras, a las madres de leche y las madres de santo, tampoco a aquellas que laboraban en el comercio en las calles, en el trabajo doméstico y de cuidados que fueron protagonistas de “Sobre las olas”⁵, mostrando una cara desconocida: las mujeres y familias negras cubanas lejos de los espacios tradicionales en que suelen representarlas. Hay que traspasar las fronteras de lo que acertadamente Lalita denominó *posición folclorista o costumbrista* (2013); dígase una posición dócil para reproducir prejuicios y discriminación racial.

En la actualidad el *qué contar* debe ser encarado tomando como línea de base la articulación entre las metas nacionales y regionales de las afrofeministas y las *deudas de igualdad* con las mujeres afrodescendientes.⁶ En las metas regionales, constituye un referente estratégico la *Plataforma política⁷ de las lideresas de*

5 Obra de Inés María Martiatu.

6 Según reporta un reciente estudio efectuado por la Comisión Económica de América Latina y el Caribe, (2018).

7 Tales metas orientan a: combatir el racismo es responsabilidad de

América Latina y el Caribe ante el Decenio, realizada por la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora.

El pasado año, esta Red organizó el Foro Internacional “A cuatro años del Decenio: Alcances y desafíos”, subrayando que:

“(…) para nosotras el Decenio de la Población Afrodescendiente es fundamental para visibilizar la situación que enfrentamos, sensibilizar a la sociedad y gobernantes de nuestra realidad y la necesidad apremiante de diseñar e implementar políticas públicas a nuestro favor, y contribuir al reconocimiento nacional e internacional de nuestros derechos y transformar esa realidad en que vivimos” (2018, p. 14).

Al calor de estas luchas en Cuba, bajo la lente de los feminismos negros, crece el papel de las afrocubanas, lo que se manifiesta en destacadas iniciativas dirigidas por ellas (anexo 1). Si, antes, el liderazgo afrofeminista se concentraba en los proyectos de carácter sociocultural, actualmente se advierte como tendencia de cambio el desplazamiento hacia proyectos de emprendimiento económico/comunitario. Tal comportamiento sugiere la impronta

todas y todos; una vida digna, sin pobreza; decidir nuestro futuro, nuestros derechos civiles son derechos humanos; educación para todas y de calidad, atención de salud integral, sexual y reproductiva; no más violencia hacia las mujeres afrodescendientes; visibilización en censos y estadísticas nacionales, protección y oportunidades para la niñez, adolescencia y juventud; proteger el medio ambiente; acceso a los recursos naturales y económicos; seguridad y soberanía alimentaria; proteger a las y los migrantes; rescate y reconocimiento de nuestro patrimonio; acceso a la justicia y garantizar nuestra seguridad ciudadana.

del nuevo contexto socioeconómico cubano, con la diversificación de los tipos de propiedad, que permiten enfocar nuevos espacios para la autonomía económica y política de las mujeres.

Caracterizan estas iniciativas que están desarrollando vínculos para la articulación entre ellas, mediante la capacidad de transversalizar algunos temas como la comunicación, las cadenas productivas y, en menor medida, las acciones de formación. Tales iniciativas se diferencian entre sí por sus objetivos, su etapa de desarrollo, nivel y tipo de estructuración organizativa, perfil, visiones sobre la problemática racial y conexión internacional.

Sin embargo, el reto sigue siendo el papel de la formación para la lucha antirracial, que no se aprecia nítidamente en la mayoría de los proyectos. Ante ello surge como barrera la aún débil participación institucional de las Academias en este proceso. Al tiempo que la ampliación y diversificación del activismo afro cubano, particularmente en el campo afrofeminista, sugiere la necesidad de articular una plataforma de acción consensuada que logre mayores avances en la lucha contra el racismo.

En vísperas de un nuevo encuentro

El desafío asumido en este texto, al decidir proponer la reflexión sobre un tema actual y particularmente polémico como es *Cuba: ante los retos del Decenio, bajo la lente de los feminismos negros*, no puede darse en calidad de asunto concluido. Debe seguir replicando como el *Bongó* y estar abierto como la *cubanidad*, frente a interrogantes y nuevos retos para la construcción de alternativas.

Sin lugar a dudas, el Decenio Internacional de los Afrodescendientes aún no gana terreno en la sociedad cubana actual. Unas veces se torna invisible y en otras “complicado”. Sin embargo, ante la reconfiguración del racismo, nuestras luchas también cambian. Hay un importante activismo afrodescendiente liderado por mujeres negras. Escuchemos eso, démosle más protagonismo y participación. Se impone ver claramente cómo se interpreta desde las negritudes y las feminidades nuestra Cuba de hoy y cómo se articula con lo mejor de la obra colectiva en estos sesenta años de un país en Revolución.

La propuesta es continuar el diálogo. ¿Cuándo? Pronto, quizás en nuestra IV Escuela Internacional de Posgrado “*Más allá del Decenio*”.

Bibliografía

- Anderson, M. (2013). Feminismo y afrocubanidad en tres textos de Daisy Rubiera Castillo. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, 17, 105-116
- Campoalegre, R. (2018). Mulheres negras, voces, silencios y resistencias: una vez más sobre la experiencia cubana. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, 10, (26), 57-76. Obtenido el 28 de febrero de 2019 desde <<http://abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/638>>.
- Campoalegre, R. (2018 b). La lucha por el socialismo en Cuba es también una lucha desde las diversidades. Entrevista a José Manzaneda. Bilbao: Cubainformación
- Campoalegre, R. (2019). Cuba y los desafíos de la lucha contra el racismo: Hacia futuros compartidos. En *Cuban Studies*, 48, 71-89.

- Campoalegre, R.; Chávez, E.; Samón, M.; López, F.; Barriel Y. y Manreza, Y. (2016). *Un estudio sobre familias en situación de vulnerabilidad social en los barrios habaneros el Fanguito, la Güinera, la Corea y el Palenque*. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas.
- Crenshaw, K. W. (1991). Mapping the margins: Intersectionality identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43 (6), 1241-1299.
- Collins, P. H. (2016). Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Sociedade e Estado*, 31 (1).
- Comisión económica de América Latina y el Caribe (2018). *Mujeres afrodescendientes en América Latina y el Caribe. Deudas de igualdad*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Curiel, O. (2008). Superando la interseccionalidad de categorías por la construcción de un proyecto político feminista radical. Reflexiones en torno a las estrategias políticas de las mujeres afrodescendientes. En P. Wade; F. Urrea y M. Viveros (eds.) *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y Multiculturalismo en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Centro de Estudios Sociales, Universidad del Valle y Universidad de Manchester, 462-484.
- Davis, A. (2016). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Ediciones Akal.
- De Sousa, B. (2009). *Epitemologías del Sur*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Duncan, Q. (2015). Raza, racismo e identidad. Los postulados del racismo doctrinario en el debate actual. En S. Valero y A. Campos (eds), *Identidades políticas en tiempos de afrodescendencia*. Buenos Aires: Ediciones Corregidor.
- Lorde, A. (2003). *La hermana, la extranjera*. Madrid: Horas y Horas.

- Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, 6 (2) 105-117.
- Marcheco-Teruel, B.; Parra, E.; Fuentes-Smith, E.; Salas, A.; Buttensch, H. y Demontis, D. (2014). Cuba: Exploring the History of Admixture and the Genetic Basis of Pigmentation Using Autosomal and Uniparental Markers. En *PLoS Genet* 10 (7) Obtenido de: <<https://doi.org/10.1371/journal.pgen.1004488>>
- González, L. (1987). Por un feminismo afrolatinoamericano. En *Mujeres crisis y movimiento América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile: Isis internacional.
- Grosfogue, R. (2011) Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales. En *Tabula Rasa*, (14), 341-355.
- Guillén, N. (1974) (1931). *Sóngoro Cosongo*. La Habana: Ed. Arte y Literatura.
- Herrera, G. y Rubiera, D. (2005). *Golpeando la memoria. Testimonio de una poeta cubana afrodescendiente*. La Habana: Ed. Unión.
- Hill Collins, P. (2000) (1990) *Black feminist thought: Knowledge, consciousness and the politics of empowerment*. Londres: Routledge.
- Hurtado, Saa T. (2018). Racismo institucional y epistémico desde un enfoque intersesional: ser mujer, extranjera y negra en la producción académica en México. En A. Ocoró y M. Alves Cordeiro (coord.). *Negritudes e africanidades na América Latina e no Caribe*. Uberlandia: Ribeirão Gráfica e Editora. 2, 53-71.
- Martí, J. (1991). Mi Raza. En *Obras Completas* (Tomo 2). La Habana: Editorial Ciencias Sociales de La Habana.
- Miranda, C. (2019). Dossier temático: Saberes docentes de intelectuais negras: mediações outras frente ao ethos académico. *Práxis Educacional, Vitória da Conquista*, 15 (32), 13-16.
- Morales, E. (2018). El tema racial en Cuba y el Informe a Naciones Unidas del 2018: un balance crítico. Obtenido de <<https://>

- negracubanateniaqueser.com/2018/08/26/el-tema-racial-en-cuba-y-el-informe-a-naciones-unidas-del-20>
- Ocoró Loango, A. y Alves Cordeiro, M. (orgs). (2018). Presentación: *Mujeres negras, Negritudes e africanidades na América Latina e no Caribe*. pp. 7-18. Uberlandia: Ribeirão Gráfica e Editora.
- Organización de Naciones Unidas [ONU] (2001) *Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia*. New York: ONU.
- Organización de Naciones Unidas [ONU] (2013). *Proclamación del Decenio Internacional de los Afrodescendientes*. Resolución 68/237 aprobada por la Asamblea General el 23 de diciembre de 2013 Documentos Oficiales de la Asamblea General, Sexagésimo octavo período de sesiones. New York: ONU.
- Organización de Estados Americanos [OEA] (2016). *Plan de acción del Decenio de las y los afrodescendientes en las Américas (2016-2025)*. Resolución AG/2891 (XLVI-O/16). (Santo Domingo: OEA)
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO Obtenido de: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>>
- Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora (s/f) *Plataforma política de las lideresas de América Latina y el Caribe ante el Decenio*. Obtenido de: <<http://sidocfeminista.org/images/books/Plataforma-Politica-ante-el-decenio-de-los-afrodescendientes.pdf>>
- Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora. Foro Internacional: A cuatro años del Decenio: Alcances y desafíos del Observatorio de la Plataforma Política de las Mujeres Afrodescendientes. Obtenido de: <http://www.mujeresafro.org>

Segato, R. (2017). Racismo, discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales. En R. Campoalegre; K.A. Bidaseca. *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes*. Buenos Aires: CLACSO.

Anexo 1

Iniciativas afrocubanas lideradas por mujeres: variantes y perfiles

Nº	Denominación	Variante	Perfil básico
1	Red Barrial Afrodes-cendiente	Red	Comunitario-Educativo
2	Negra cubana tenía que ser	Blog	Comunicacional.
3	Club del espendrún	Proyecto	Emprendimiento comuni-tario sociocultural
4	Casa tomada MirArte	Proyecto	Emprendimiento comuni-tario sociocultural
5	Beyond Roots	Proyecto	Emprendimiento econó-mico
6	Afroestética	Proyecto	Emprendimiento económi-co y estético
7	Bárbara Power	Proyecto	Emprendimiento comuni-tario estético
8	Justicia y equidad ra-cial	Proyecto	Protección Jurídica
9	Muñeca negra	Proyecto	Emprendimiento comuni-tario sociocultural
10	Sonrisa de esperanza	Proyecto	Emprendimiento comuni-tario sociocultural
11	Zulú	Proyecto	Emprendimiento econó-mico
12	Lo llevamos rizos		
13	La negra Tomasa	Proyecto	Salud
14			Sociocultural estético
15	Más que olé, más que omó y más que okó	Proyecto	Religioso

16	Nosotres	Proyecto	Sociocultural
17	VERMAS	Proyecto	Internacional. Formativo
18	Afro Cuba bella	Proyecto	Sociocultural

Fuente: Elaboración propia (2018-2019).

Del soldado raso a la capitana de la patria: un aporte para repensar los feminismos negros desde la Argentina

Anny Ocoró Loango

En Argentina, hacia el final de la primera década del presente siglo, los/as afrodescendientes logran la puesta en marcha de políticas para promover su visibilización y reconocimiento. Es a partir del año 2010 cuando más claramente integran la agenda del Estado y son el sujeto de distintos programas y políticas públicas. En el Censo de 2010, los/as afrodescendientes, por primera vez desde finales del siglo XIX, retornaron a la agenda estadística¹

1 De acuerdo con los datos del Censo de 2010 relevados por el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC), en Argentina, 149.493 personas se reconocen como afrodescendientes. Esto representa el 0,4% del total de la población del país (40.117.096). De ese 0,4% (el total de población afrodescendiente), 73.429 son mujeres y 76.064 son varones, que representan el 49% y el 51% respectivamente. El 67,9% tiene entre 15 y 64 años de edad y su distribución en el territorio nacional se concentra, en el 70,3%, en Buenos Aires, Ciudad Autónoma de Buenos

del Estado. Uno de los avances más significativos a favor de esta población ha sido la aprobación de la Ley 26.852 del 24 de abril de 2013, que instauró a nivel nacional el primer reconocimiento legislativo para los afrodescendientes, al establecer el 8 de noviembre como el “Día Nacional de los/as Afroargentinos/as y de la Cultura Afro”. La ley representa un avance significativo a favor de la inclusión de este grupo, no solo en la legislación, sino también en la política pública del Estado. Esta ley ha sido consecuencia del trabajo del activismo afro de los últimos años y ha servido, a su vez, para otorgarles legitimidad como actores políticos dentro de la realidad nacional.

La Ley 26.852 hace referencia tanto a los afroargentinos, como a la cultura afro. Este hecho permite dar lugar a todas las diásporas que conviven dentro del territorio nacional, las que a su vez han impulsado la consecución de la ley. En efecto, esta es producto de un conjunto de organizaciones integradas por diásporas heterogéneas. Las reivindicaciones del movimiento no solo están orientadas a la lucha por la visibilización de los/as afroargentinos/as, sino también de los/a africanos/as y afrolatinoamericanos/as. Los temas y las agendas políticas igualmente han variado. Mientras en los primeros años del movimiento los reclamos estaban orientados a romper la invisibilización, la creación de políticas públicas y la recuperación de lugares de la memoria, las últimas demandas han

Aires, Entre Ríos, Santa Fe y Córdoba. El censo también destaca que el 92% de los/as afrodescendientes censados/as son nacidos en el país y apenas un 8% en el extranjero, principalmente en Uruguay (17,7%), Paraguay (13,7%) y Brasil (12%). Este hecho es importante, pues cuestiona la afirmación de que en Argentina no hay afrodescendientes o que los que hay corresponden a población extranjera.

posicionado la agenda de las mujeres negras/afrodescendientes en las reivindicaciones. Hoy, el campo político y organizativo del movimiento negro en Argentina, además de plantear cuestiones ligadas a la situación de abusos policiales que viven los/as de migrantes africanos/as y la lucha contra el racismo², se caracteriza por el indiscutido empoderamiento de las mujeres negras y la politización de la identidad afrofeminista.

Las organizaciones afrodescendientes han utilizado la lucha contra la invisibilidad como instrumento de movilización política, como mecanismo de legitimación de sus demandas y como medio para afirmar su presencia en la vida nacional. No olvidemos que en Argentina se concedió un espacio central a la inmigración europea,³ en el marco de un patrón de homogeneización que combatió la diversidad dentro del proyecto de nación. En la naturaleza del proyecto que se pretendía gestar, la inmigración haría posible expandir la “raza blanca” por todo el territorio, para que

2 El asesinato del líder senegalés Massar Ba en la ciudad de Buenos Aires, en circunstancias aún no esclarecidas, el 7 de marzo de 2016, y el aumento de la violencia institucional, en particular contra los vendedores informales africanos, ha estado también en la agenda de los reclamos del movimiento en los últimos años.

3 A partir de la Constitución Política de 1853 se inicia el período denominado “la organización nacional”, que se extiende hasta la década del ochenta del mismo siglo. Desde mediados de esa década, el gobierno inició campañas para la llegada masiva de inmigrantes a Argentina, estimulando su ingreso mediante distintos programas de apoyo. Las élites celebraban el aumento considerable de la población inmigrante en el país y veían con admiración el “mejoramiento” de la raza que su origen europeo aportaba a Argentina.

podiera surgir una próspera “nueva Argentina” (Censo, 1895). Se puso, entonces, en marcha un proyecto de nación basado en principios eurocéntricos y excluyentes para regir la sociedad, que dejó al margen a las poblaciones negras e indígenas.

El movimiento afro en Argentina

Desde fines de la década de los ochenta del siglo XX surgen activistas y militantes que reivindican el lugar de la población negra en Argentina, pero será a principios de la primera década del siglo XXI cuando más organizaciones integran las reivindicaciones afro en el país, asumiendo la denominación de “afrodescendiente”. Este término ha aglutinado comunidades, grupos y experiencias organizativas en la región. A principios del presente siglo, se convirtió en una denominación de referencia para la construcción identitaria y de articulación de la diferencia étnica y cultural en la región.

A lo largo de estos años, el movimiento negro ha venido construyendo espacios de participación, visibilización y articulación política, con base en el derecho de ser reconocido como un gestor más de la historia y la vida presente de Argentina. Desde el Censo de 2010, el movimiento ganó mayor visibilidad pública, manifestándose paulatinamente como un actor político más. De esta forma, se abre una nueva esfera de participación política para los afrodescendientes, que tuvo como principal punto las negociaciones para la inclusión de la pregunta étnica en el Censo de 2010⁴.

4 La forma en la que se preguntó sobre la identidad afrodescendiente en el Censo 2010 fue: ¿Usted o alguna persona de este hogar

Los logros del movimiento afro en Argentina no podrían haberse llevado a cabo sin las diversas luchas sociales que los/as afrodescendientes de otros países han batallado a lo largo del siglo XX y en el presente siglo XXI. Sin embargo, resulta oportuno destacar la presencia de los/as inmigrantes afrodescendientes y africanos/as que, en las dos últimas décadas, han arribado al país y su importancia en la visibilización del movimiento afro. En Argentina, el movimiento afro organizado no solo se compone de afroargentinos sino que se nutre de otras expresiones diaspóricas, configurando así un movimiento heterogéneo. Hay una alta participación de migrantes dentro del movimiento afro en Argentina y casi todas las organizaciones afro están integradas por afrolatinos/as⁵ y africanos/as.

Estos/as migrantes han contribuido a la visibilización de los/as afroargentinos/as y en muchos casos han aportado al movimiento experiencia organizativa, ya que algunos/as de sus activistas han hecho parte de organizaciones afro en sus países de origen. Se trata, entonces, de un proceso que a la par que se nutre de la oleada de inmigrantes afro, también ha permitido a muchos/as de ellos/as construir una identidad afrodescendiente y participar de

es afrodescendiente o tiene antepasados de origen afrodescendiente o africano (padre, madre, abuelos/as, bisabuelos)? (INDEC, 2010).

5 La denominación “afrolatino” es reciente y poco a poco se ha venido insertando en el campo académico. Compartimos y retomamos la conceptualización propuesta por Lao-Montes (2007), para quien “Afro-latinidad es una categoría étnico-racial que se refiere a las historias, memorias, lugares sociales, culturas expresivas, movimientos sociales, organización política y experiencias vividas por las personas de origen africano en Latinoamérica” (p. 63).

un activismo. Ciertamente es que, muchos de ellos, como fruto de la vivencia de ser negro/a en Argentina y de la confluencia con el movimiento afroargentino, han asumido la identificación afro. Esto nos recuerda que las identidades son construidas socialmente y se activan en el marco de determinados contextos históricos.

La inmigración de los últimos años no solo ha servido al movimiento para ampliar los depositarios de las demandas e ir argumentando la existencia de un país pluricultural, sino que, además, ha incrementado la presencia cotidiana de los rostros negros. Particularmente en la ciudad de Buenos Aires, la pluralidad étnica va introduciendo en la estructura social urbana una diversidad en aumento (Borja y Castells, 1997). La inmigración negra se cuele paulatinamente en el tejido urbano de la ciudad, en tanto da identidad a determinados lugares que empiezan a ser asociados con la presencia de población afrodescendiente.

En los últimos años, el movimiento negro se ha visto enriquecido por un número importante de mujeres negras, muchas de ellas migrantes, que han contribuido a tensionar las visiones estereotipadas que existen sobre ellas, problematizan el racismo, crean y visibilizan espacios de politización de su identidad y nutren cotidianamente las luchas y apuestas políticas de los feminismos negros latinoamericanos. Se destacan las nuevas maneras de organizarse y los modos de negociación en los espacios de poder, así como las tensiones y disputas que configuran el campo social y político de sus luchas. Por razones que exceden a los objetivos de este trabajo, no profundizaremos sobre estas cuestiones.

Como mencionamos atrás, la Ley 26.852 del 24 de abril de 2013 establece el 8 de noviembre como el “Día Nacional de los/as Afroargentinos/as y de la Cultura Afro” en conmemoración de

la fecha de fallecimiento de María Remedios del Valle. El movimiento negro eligió la efeméride de esta mujer negra como fecha emblemática de su festejo y de su reconocimiento nacional. María Remedios del Valle ha sido resignificada y “apropiada” como un símbolo del aporte de los/as afrodescendientes a la patria, trascendiendo el lugar que otrora ocupara el tradicional soldado Falucho. A continuación, nos detendremos un poco en ambas figuras, para luego analizar este giro, en clave de los feminismos negros, que el tránsito de una a la otra habilita.

Falucho, un héroe mítico negro del siglo XIX

Si bien la existencia histórica de Falucho, un héroe mítico negro, ha sido puesta en duda y algunos lo toman como una leyenda popular u oficial, lo que se conoce apunta a señalar que su nombre era Antonio Ruiz y que fue soldado del ejército libertador. Fusilado en 1824, es recordado porque “*prefirió morir como héroe y con honor antes de hacer traición a su bandera*” (Azcoaga, 2006, p. 314). Hoy está presente un monumento en su honor entre las avenidas Santa Fe y Luis María Campos, en la ciudad de Buenos Aires.

El soldado Falucho es reivindicado e institucionalizado hacia fines de 1880. Concretamente, fue incorporado en la construcción de la memoria nacional, en el contexto de 1880, en honor a los soldados que combatieron en la guerra del Paraguay⁶, así como

6 La Guerra de la Triple Alianza o Guerra del Paraguay (1865-1870) fue un enfrentamiento bélico entre la coalición formada por la Argentina, Uruguay y el imperio de Brasil contra la República del Paraguay.

aquellos que lucharon por la emancipación (Ocoró Loango, 2010). En este período, si bien no era una idea nueva, cobra mucha fuerza el interés de activar la participación ciudadana en la construcción de una memoria nacional, caracterizada por amplios debates entre intelectuales y políticos encaminados a determinar quiénes debían hacer parte del panteón de héroes de la patria. En ese contexto, se abre un pequeño espacio para reconocer el lugar de los negros, en ese panteón nacional, instituido desde el campo militar a través de Falucho.

Falucho era una figura aceptada por la élite porteña y quedó retratado en la memoria de la ciudad. Sin embargo, como mito fundante, la historia de Falucho habla del pasado, habla de la muerte, y lo hace en momentos en que triunfaba el modelo hegemónico de nación gestado por las élites. Falucho se hace visible cuando el modelo de nación imaginada estaba concretándose. Pero tal visibilidad se otorga como héroe desaparecido; así, su desaparición es de alguna manera la inauguración de una nueva nación que ya no tiene relación con él (Ocoró, Loango, 2010). De este modo, Falucho es, sin duda, un gesto de reconocimiento en la memoria nacional del aporte militar de los negros, pero su carácter anónimo y “raso” es también una forma de anunciar la desaparición de los negros o su borramiento. De ahí entonces que la nueva nación, encaminada hacia el progreso y el desarrollo, surgía enfatizando la temprana desaparición de la población negra (sumado al aniquilamiento de muchos indígenas) para sellar los cimientos

Posturas críticas y revisionistas califican esta guerra como un genocidio contra el pueblo paraguayo y han puesto en evidencia el papel central que tuvo el imperio británico en la génesis y el financiamiento de la guerra, debido a sus intereses económicos y geopolíticos en la región.

de la hegemónica blanquedad argentina. Falucho es la cabeza visible que emerge como mito que consolida el relato de la desaparición de la población negra.

De ahí en más, este personaje ingresó al currículo o la gramática de los programas de los actos escolares. Ya desde finales de siglo XIX y principios de siglo XX, Falucho y los soldados negros que participaron de las batallas de la independencia hacían parte de los programas de actos escolares, a través de poesías y discursos escolares que exaltaban su heroísmo. Un ejemplo de esto lo podemos ver en el libro de Román Vallescos, *Las fiestas patrias: tratado de la preparación y ejecución de los actos cívicos en las escuelas de la República*, publicado en 1907. El autor recopila poesías, biografías de próceres, discursos alusivos a las fechas de celebración nacional como el 25 de Mayo, programas de actos escolares, anécdotas de celebraciones patrias en las escuelas, entre otras.

En una de las reseñas de programas que recopila Vallescos sobre los temas tratados en la conmemoración del 25 de Mayo en una escuela nocturna que atendía niños pobres, una maestra de primer grado comentaba:

Destiné una de las clases de lectura, a lecturas patrióticas, anécdotas históricas sobre el valor de nuestros soldados, etc. Debiendo tener lugar en la noche del 23 la exhibición de vistas patrióticas y estando a mi cargo la explicación del monumento a Falucho, conté a los alumnos la acción del valiente soldado. Hice algunas consideraciones respecto a ser héroes ignorados y a la ingratitud nacional (Vallescos, 1907, p. 211).

Otro de los discursos recopilados es la conferencia que dictó Santiago Etchmendi, alumno del curso superior del profesorado,

a sus estudiantes de la Escuela Normal. En ella, les hablaba de la bandera argentina, de los héroes de Mayo y en un apartado manifestaba a los estudiantes lo siguiente:

Tendamos siempre, niños, a conservar el recuerdo de sus glorias. Veamos siempre en ella el patriotismo de Belgrano, el genio de San Martín, el heroísmo de Falucho. No la olvidemos jamás, y en los días dedicados a rememorar sus glorias, entonemos con fuerza y entusiasmo el himno de sus triunfos (Vallescos, 1907, p. 46).

Posteriormente, entre los años treinta y cuarenta del siglo XX, la revista *La Obra*, en un intento por renovar las prácticas escolares, introduce más personajes negros en la representación escolar (Ocoró, Loango, 2010). Esta promovía en los lectores la renovación pedagógica y las prácticas escolares para encarar, con nuevas ideas, el trabajo en el aula. A partir de 1932 vemos una marcada inclusión de los/as negros/as, vinculados/as a distintas tareas de la vida colonial en las actividades propuestas.

Ambas “inclusiones” sostienen un lugar subalterno para las poblaciones y llama la atención que, mientras la figura de Falucho establecía una conexión entre los negros y la independencia, aun cuando estuviese edificada desde un panteón que solo mirase al pasado, los “nuevos negros” incorporados aparecen más marginales a los sucesos de la independencia, integran el pueblo que celebra los sucesos desarrollados por otros.

María Remedios del Valle: la “Madre de la Patria” de origen africano reivindicada en el siglo XXI



Escultura de María Remedios del Valle, inaugurada, en el año 2018, en la Escuela N° 25 de la ciudad de Santa Rosa de la Pampa en Argentina⁷.

Esta heroína negra, entre 1810 y 1814, durante los acontecimientos que siguieron a la Revolución de Mayo, se vinculó como combatiente del Ejército del Norte en contra del ejército realista, en lo que hoy representa el norte argentino y parte de Bolivia. Participó en las batallas de Ayohuma, Salta y Vilcapugio y, por su destacado desempeño, el general Manuel Belgrano la designó *capitana del ejército*. Por su incansable labor y su heroísmo en las batallas, los soldados la apodaban “la Madre de la

⁷ Tomada de: <https://www.eldiariodelapampa.com.ar/index.php/edicion-digital/locales/54192-la-escuela-n-25-inauguro-una-escultura-de-la-madre-de-la-patria>

Patria". Hacia la década de los veinte del siglo XIX, una vez que inicia gestiones para obtener una pensión, empieza a ser reconocida institucionalmente por su heroica lucha por la patria (Guzmán, 2016).

Si bien en el Río de la Plata "las mujeres de todas las clases sociales cumplieron un rol primordial durante la experiencia revolucionaria y también durante la militarización que acompañó este proceso" (Guzmán, 2016, p. 3), Remedios del Valle testimonia el rol histórico de las poblaciones de origen africano y, en especial, de las mujeres negras, en el proceso de emancipación. Recordemos que tempranamente se registraba su participación voluntaria o involuntaria en conflictos bélicos con otras naciones, en las guerras civiles o en las luchas por la independencia, y su activa participación en las filas militares va a ser una constante en la historia de Argentina del siglo XIX. Al finalizar el proceso de independencia, los negros integraron los ejércitos en la guerra contra Brasil (1825-1828), se vincularon a las guerras civiles entre unitarios y federales, y asimismo fueron reclutados para pelear en la Guerra de la Triple Alianza contra Paraguay (1865-1870). Su participación en muchos casos estuvo motivada por la promesa de libertad, cosa que no siempre se logró, pues "el común denominador de su destino en el ejército fue masivamente, la muerte" (Morrone, 1995, p. 19).

Remedios del Valle perdió a sus hijos y a su esposo en los enfrentamientos y, sin embargo, siguió participando activamente de varios combates y se ocupaba de los heridos (Cutolo, 1985). Años más tarde, después de estar sometida a la mendicidad, fue ascendida a sargento mayor de Caballería, el 21 de noviembre de 1829. Posteriormente, fue incluida en la Plana Mayor Activa del Ejército, por medio del Decreto del 16 de abril de 1835 y se le asignó una modesta pensión (Cutolo, 1985). Es conocido que Juan Manuel de

Rosas⁸ le otorgó su apellido, en reconocimiento a su labor, y desde ahí pasó a llamarse Remedios Rosas (Galasso, 2005). Murió el 8 de noviembre de 1847, la fecha reivindicada hoy para celebrar el “Día Nacional de los/as Afroargentinos/as y de la Cultura Afro”. A partir de la celebración del Bicentenario de la Independencia (en 2010), varios académicos e historiadores destacaron su importancia, entre ellos el reconocido historiador Pacho O’ Donell (2010), lo que dio un gran empuje de su figura, emergiendo con gran fuerza en el relato de movilización del movimiento afro.

Desde fines de la década pasada, el Estado comenzó a reconocer a los/as afrodescendientes y su aporte a la historia nacional. Dan cuenta de ello las políticas a favor de su reconocimiento ya mencionadas y también el impulso que el movimiento afro ha dado a la figura de María Remedios. Anteriormente solo se hablaba del sargento Cabral⁹ y del soldado Falucho. Juan Bautista Cabral es muy recordado por su heroísmo, aunque rara vez se menciona que era negro. Lo mismo ocurre con Falucho que encarnara los valores del soldado común, el “nuevo héroe consagrado para glorificar la lealtad sin límites del soldado raso a su bandera”;

8 Caudillo popular del siglo XIX. Fue gobernador de la Provincia de Buenos Aires (1829-1832 y 1834-1852) y tuvo una relación muy cercana con la población de origen africano. (Vease Ocoró, Loango 2010).

9 Juan Bautista Cabral, conocido como el sargento Cabral, es un héroe nacional argentino. Se sabe que era hijo de una negra esclavizada y de un indio guaraní. Este formaba parte del Regimiento de Granaderos a Caballo y en la batalla San Lorenzo (1813) contra el ejército realista le salvó la vida del general San Martín a costa de la suya. Cabral es también recordado en distintos monumentos, homenajes y canciones que recuerdan su heroísmo en la lucha por la libertad de la Nación.

un monumento era necesario para el “soldado oscuro del ejército de los Andes que prefirió la muerte a la ignominia en el motín del 4 de febrero de 1824” (Bertoni, 2001, p. 190). Aun cuando el Congreso aprobó recursos para la construcción del monumento, no hubo unanimidad en convertir a Falucho en el símbolo del soldado raso (Bertoni, 2001). Por el contrario, en el caso de la figura de María Remedios del Valle todo el movimiento afro cerró filas para lograr su reconocimiento. De hecho, dos proyectos de ley, para conceder un día de celebración a los/as afroargentinos/as y a la cultura africana, fueron aprobados en su nombre.¹⁰

María Remedios del Valle. Una lectura en clave de los feminismos negros

La recuperación y la apropiación de la figura de María Remedios del Valle por el activismo afro es parte de la disputa por marcar nuevos significados culturales, nuevas representaciones y nuevos procesos simbólicos en esa argentinidad, aún, esquiva a la etnicidad y a la diversidad. La representación de una heroína negra tiene mucha fuerza simbólica, pues participa de la construcción de la Patria y pasa a integrar la creación de discursos contrahegemónicos en los que su figura es reinventada para formar parte de la memoria histórica nacional.

10 El segundo proyecto derivó en la aprobación de la Ley 14.276 de 2011, que establece el 11 de octubre en la Provincia de Buenos Aires como “Día de la Cultura Africano-Argentina”. La fecha del 11 de octubre se toma también en homenaje a María Remedios del Valle, ya que el 11 de octubre de 1827 fue reconocida como “Madre de la Patria”, otorgándosele un sueldo de capitán de infantería.

María Remedios del Valle aparece disputando la capitanía de la Patria. No representa a un soldado raso, sino que ingresa al grupo de personas con rango importante dentro del ejército de la Independencia. El hecho de ser una mujer reivindicada traza una distancia respecto a las figuras masculinas tradicionalmente involucradas en las efemérides escolares y en las efemérides reivindicadas por el movimiento negro en la región (Ocoró Loango, en prensa). Esto, a su vez, está asociado a las transformaciones contemporáneas de las Ciencias Sociales, en las que el género fue incorporado como una variable significativa para entender procesos sociales históricos y del presente. Del mismo modo se relaciona con el cuestionamiento que el feminismo negro y el movimiento de mujeres afro ha desarrollado en las últimas décadas. Este último en particular, porque ha hecho de la política de identidad una de las estrategias para combatir los sistemas de dominación patriarcales y las representaciones hegemónicas, “articulando ‘raza’, género, clase y sexualidad como categorías políticas para explicar las realidades de las mujeres afrodescendientes frente al racismo, sexismo, clasismo y el heterosexismo” (Curiel, 2002, p. 1).

Esta inclusión representa sin duda un logro y un giro importante en una nación que se fundó sobre las bases de un Estado “blanco y europeo”. No hay que desmerecer este reconocimiento institucional a una mujer afroargentina, no solo por la historia de sufrimiento y lucha de María Remedios del Valle, sino también por lo que esto representa para las luchas de las mujeres negras en Argentina y en toda América Latina. Valga recordar que, en el siglo XIX, ante la significativa disminución de la población masculina producto del reclutamiento para prestar sus servicios en las guerras, las mujeres presidieron muchas de las asociaciones o llamadas naciones. Estas asociaciones comunitarias, además de organizar fiestas y procesiones, ayudaban económicamente para que los/as esclavizados/

as pudieran comprar su libertad. La participación en la dirección en estas asociaciones les permitió ganar espacios de decisión en su propio grupo étnico, así como desempeñar un rol protagónico en asuntos políticos, al asumir el liderazgo y la iniciativa en variados momentos. Esto se mantiene hasta hoy, ya que el movimiento negro en Argentina tiene rostro de mujer. Casi todas las organizaciones que lo integran están presididas o lideradas por mujeres negras y su rol ha sido fundamental para alcanzar las conquistas obtenidas.

La falta de documentación de la forma en que los grupos subalternos participaron del proceso de Independencia ha llevado a que la atención se centre en los miembros de la élite porteña que dirigieron el proceso. Como bien lo ha estudiado Di Meglio (2006), para el caso argentino, el papel de los grupos subalternos en la vida política de Buenos Aires entre 1810 y 1830 fue destacado. Estos no fueron solo la caja de resonancia de los sectores dominantes, sino que, por el contrario, contribuyeron a sostener el destino de Buenos Aires. Estos grupos tuvieron una presencia masiva en manifestaciones públicas, en la circulación de ideas, rumores, motines, canciones que fueron importantes para llevar a cabo y sostener la revolución. Así, la figura de María Remedios del Valle reivindica ese protagonismo subalterno. Subalterno no solo por su origen étnico/racial, sino también por su condición de mujer, y porque en medio de una ardua realidad para la población negra, en especial para las mujeres,¹¹ abrazó una causa libertaria que trascendía a su grupo de origen y la vinculaba en una revolución para todos/as.

11 El lugar de las mujeres implicaba una doble responsabilidad, pues no solo asumían tareas productivas, sino que también tenían que satisfacer las necesidades sexuales de los esclavos y sus amos. Estas mujeres "como cualquier otro objeto, eran tasadas, vendidas, rematadas,

María Remedios del Valle instala la negritud en la construcción de la Patria. Esto ha servido como punto de enlace para que los/as afrodescendientes/as reinterpreten la historia afro y el papel que desempeñaron en la construcción de la Nación, al entrar así en la construcción de los héroes y las heroínas nacionales. Argentina tiene ahora una madre de la patria y es de origen africano. La Ley 26.852 ordena que el día 8 de noviembre sea incluido en el calendario de las actividades escolares y encomienda al Ministerio de Educación de la Nación que se incorpore su conmemoración, así como la promoción de la cultura afro, a los contenidos curriculares de todos los niveles del sistema educativo. También delega a la Secretaría de Cultura de la Nación la conmemoración de la fecha mediante políticas públicas orientadas a visibilizar y apoyar la cultura afro.

Esta emergencia negra femenina, ligada a la construcción de la Patria en el espacio escolar, es un aporte importante para pensar otros “otras educaciones” desde la negritud y desde los feminismos negros. Estas “otras educaciones” subvierten las tradicionales figuras masculinas y blancas que han poblado la historia de la educación y apuntan a confrontar los sistemas de dominación patriarcal y las representaciones hegemónicas que abundan en nuestras escuelas. María Remedios del Valle habilita un espacio para que otras voces puedan narrar la Nación y, en especial, para que las

hipotecadas, embargadas, alquiladas, donadas, heredadas” (Golberg, 2000, p. 68). Eran comúnmente sometidas a constantes abusos y castigos, además de ser vistas como un objeto sexual, tanto así que cuando eran violadas o abusadas (estando esto prohibido por el orden colonial) se les atribuía la responsabilidad por su supuesta tendencia natural a la obscenidad (Golberg, 2000, p. 68).

voces negras puedan narrar las historias nacionales y romper con la historia hegemónica, con la historia única y patriarcal. Su ingreso como efeméride escolar contribuye a reconstruir un nuevo discurso de nación que no solo reivindica héroes/heroínas nacionales denostados/as por la historia oficial, sino que, además, avanza hacia la reparación simbólica y la valorización de la negritud en la sociedad argentina. Es, finalmente, un aporte para avanzar hacia la construcción de una escuela intercultural, antirracista y anti-patriarcal y para avanzar hacia sociedades más conscientes de su historia y del valor de su diversidad cultural.

Mujeres negras y emancipación. Un campo poco estudiado e invisibilizado en América Latina

En América Latina las mujeres negras han ocupado un lugar destacado en el movimiento afro y en la gestión de procesos organizativos. Muchas de ellas lideran organizaciones o forman parte de ellas y han hecho un importante aporte a la visibilización de la negritud. Particularmente en Argentina resulta claro que el movimiento afroargentino tiene mucho que ver con la gestión y participación de las mujeres. Al igual que Remedios del Valle, durante la época de la emancipación, numerosas mujeres negras, pese a que su historia en las Américas ha estado marcada por las múltiples formas de opresión, discriminación y racismo que la experiencia colonial impuso, hicieron importantes contribuciones a los procesos de emancipación de América Latina y el Caribe. Mujeres como Catalina Luango en Colombia, Juana La Avanzadora en Venezuela, las Lanceras de Artigas en Uruguay, Carlota y Ferminia en Cuba, Teresa Benguela en Brasil, entre muchas otras, contribuyeron a romper el sistema esclavista a través de las luchas cimarronas en los palenques, rochelas y quilombos (Ocoró, en prensa).

Sin duda hubo una participación indiscutida de los sectores subalternos y en particular de las mujeres negras en los procesos de emancipación de América Latina y el Caribe. Estas participaron activamente en la lucha por la libertad y tuvieron un rol protagónico en la resistencia al orden colonial-esclavista, así como en las luchas por la Independencia y distintas guerras civiles de los países latinoamericanos. Sin embargo, estas resistencias han sido poco estudiadas, valoradas y difundidas. Al punto que se sigue sosteniendo que los procesos libertarios son solo consecuencia de hombres blancos, pertenecientes a los sectores de élite, y en algunos casos, pocos, se ha reconocido una participación periférica, marginal, a algunos hombres negros. Esto también nos pone ante el desafío de pensar nuevas periodizaciones del feminismo negro en América Latina y el Caribe. Sin duda alguna, pensar las experiencias libertarias de las mujeres negras como expresiones propias de un feminismo negro, desde las coordenadas socio-históricas y contextuales latinoamericanas, exige también incorporar una mirada interseccional que considere no solo el sexismo sino también el racismo y la matriz colonial. Por ello, entonces, al analizar la lucha por la libertad que han librado las mujeres negras, no podemos ignorar el sistema esclavista y colonial en que se gestaban y ante el que resistían y combatían. Como bien argumenta Campoalegre (2018):

El sistema moderno colonial de género revela los nexos entre género y "raza", como múltiples opresiones, que reproducen a escala global, un racismo estructural de larga data, capaz de atravesar las políticas públicas fijando las huellas de la esclavitud como procesos de subalternización racializada, naturalizada y sostenida, no solo de determinados grupos, sino de las estructuras sociales. En este contexto, se profundizan los feminismos latinoamericanos y caribeños, de los que hace parte el

feminismo negro en la región, que sin renunciar a su herencia africana y al legado afroamericano, proyecta otras visiones del tema (p. 23).

El racismo no reconoce la igualdad del otro/a. Por el contrario, lo subalterniza, y no solo a él, subalterniza sus conocimientos, sus tradiciones y su cultura. El racismo enquistado en nuestras sociedades y su negación de los/as afrodescendientes como sujetos productores de conocimiento y como hacedores/as de historia, ha contribuido a que las luchas de las mujeres negras hayan sido y sean ignoradas. Recordemos que el dominio colonial de Europa sobre América no solo se apoyó en el sometimiento militar, el genocidio y el control de sus recursos. También supuso la instauración de un sistema de ideas que postulaba la superioridad natural de los europeos. Este discurso construyó al europeo como sujeto civilizador y a los otros pueblos como seres sin razón, seres animalizados que debían ser dominados. La histórica exclusión de las mujeres negras de las estructuras sociales y políticas ha sido una constante en varios países de la región. La desigualdad estructural de género, así como la división desigual del trabajo han contribuido a subordinarlas y a limitar su representación y sus aportes a los procesos de construcción de las naciones latinoamericanas. Las mujeres negras experimentan múltiples situaciones de subalternidad, vinculadas por un lado al sexismo y por otro al racismo, propio de una región que ha negado lo afro y lo indígena.

El racismo, los prejuicios y estereotipos construidos en el período colonial sobre las mujeres negras continúan presentes en muchos espacios y siguen reproduciendo jerarquías raciales que limitan el acceso de las mujeres negras al pleno goce de sus derechos. El racismo contribuye a ocultar, subalternizar y silenciar las

históricas de las mujeres negras en América Latina y es por ello que debemos recuperar esa historia, pues es parte de nuestro patrimonio libertario y es también una herramienta de lucha contra el racismo epistémico.

En las últimas décadas, las mujeres negras han conquistado espacios importantes y han ganado protagonismo, pero también es cierto que en muchos casos continúan a la sombra de la historia oficial y son relegadas por cuenta de una cultura patriarcal y racista. Romper la invisibilización de la participación de las mujeres negras en los procesos de emancipación en América Latina y el Caribe es, sin duda, parte ineludible de la lucha contra el racismo epistémico. Es urgente desplegar líneas de investigación que permitan identificar y valorizar las resistencias y luchas que las mujeres negras han dado a favor de la emancipación, durante el periodo colonial y republicano, visibilizando cómo estas han contribuido a generar horizontes libertarios en la región.

Disputar, problematizar y repensar nuevas periodizaciones para los feminismos negros contribuye sin duda a romper el silenciamiento de la historia de las mujeres negras, el silenciamiento de nuestros saberes y epistemologías y de nuestras luchas emancipatorias. También nos posiciona desde una perspectiva contrahegemónica e insumisa, que desde la exterioridad y la rebeldía valoriza, construye y acompaña las voces negras que hoy están en resistencia. Voces que, a través de la recuperación de nuestra historia intelectual negra, sacudirán los cimientos del racismo epistémico y contribuirán a desenmascarar las múltiples caras del poder colonial.

Bibliografía

- Azcoaga, P. (2006). Capoeira Angola en Buenos Aires y la conciencia negra. En L. Maronese (comp.), *Temas de patrimonio cultural 16* (307-318). Buenos Aires : Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Bertoni, L. (2001). *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo xix*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bhabha, H. (2000). Narrando la Nación. En A. Fernández Bravo (comp.), *La invención de la nación. Lecturas de la identidad e Herder a Homi Bhabha* (pp. 211-222). Buenos Aires: Manantial.
- Borja, J. y Castells, M. (1997) La ciudad multicultural. *La factoría*, (2). Recuperado de <http://cite.flacsoandes.edu.ec/i/borja-j-et-al_nd_la-ciudad-multicultural/>
- Campoalegre Septien, R. (2018). Educar en resistencias y contrahegemonías más allá del Decenio. En *Afrodescendencias voces en resistencia. En homenaje al centenario de Nelson Mandela*. R. Campoalegre Septien (ed). Colección Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño. Serie Pensamientos Silenciados. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Censo de la República Argentina. (1895, mayo). Dirección: Diego G. De la fuente y Gabriel Carrasco. Buenos Aires. Tomos I, II y III
- Curiel, O. (2002). Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: el dilema de las feministas negras. *Otras Miradas*, 2 (2), 96-113.
- Cutolo, V. O. (1985). *Nuevo diccionario biográfico argentino (1750-1930). Tomo séptimo SC-Z*. Buenos Aires: ELCHE.

- Di Meglio, G. (2006). ¡Viva el bajo pueblo! La plebe urbana de Buenos Aires y la política entre la Revolución de Mayo y el Rosismo. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Galasso, N. (2005). *Los malditos. Hombres y mujeres excluidos de la historia oficial de los argentinos*, 2. Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo.
- Goldberg, M. (2000) Nuestros negros: ¿Desaparecidos o ignorados? en *Todo es Historia*, 393, 24-37
- Guzmán, F. (2016). María Remedios del Valle. La Capitana, Madre de la Patria y Niña de Ayohuma. Historiografía, memoria y representaciones en torno a esta figura singular. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Obtenido de <<http://nuevomundo.revues.org/69871>>
- Lao-Montes, A. (2007). Movimientos afroamericanos: contiendas políticas y desafíos históricos. Conferencia inaugural magistral, *Congreso Nacional Estudiantes Afro-Colombianos*, 20 de septiembre. Cali, Colombia.
- Congreso de la Nación Argentina. (24 de abril de 2013). Ley 26.852. *Día Nacional de los afroargentinos y de la cultura afro*. Buenos Aires, Argentina, 24 de abril de 2013.
- Poder Legislativo de la Provincia de Buenos Aires (12 de mayo de 2011). Ley 14276. *Día de la Cultura Africano-Argentina*.
- Instituto Nacional de Estadística y Censos [INDEC] (2010). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010. Documento metodológico preliminar*. Buenos Aires: INDEC.
- Mato, D. (2008). No hay saber “universal”, la colaboración intercultural es imprescindible. *Alteridades*, 18(35), 101-116.
- Morrone, F. (1995). *Los negros en el ejército: declinación demográfica y disolución*. Buenos Aires: CEAL.
- O'Donnell, M. (2010, 30 de abril). Las Mujeres de Mayo. *La Nación*, 25.

Ocoró Loango, A. (2010) *Afroargentinidad y memoria histórica: la negritud en los actos escolares del 25 de mayo* (Tesis de Maestría). Buenos Aires: FLACSO, Sede Académica Argentina. Recuperado de: <<http://www.flacsoandes.org/dspace/handle/10469/2997>>.

Revista *La Obra*, núm. 229, 25 de mayo de 1933.

Revista *La Obra*, núm. 277, 25 de mayo 1936.

Sitio Conectate Unión de Educadores de la Provincia de Córdoba [UEPC]. (2015). *Diálogos sobre educación: Pablo Pineau..* Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=yjAVcasHmr0>

Vallescos, R. (1907). *Las fiestas patrias: tratado de la preparación y ejecución de los actos cívicos en las escuelas de la República*. Buenos Aires: Tall. Gráf. Solá y Franco.

Las “Puertas del no retorno” en África: performatividad descolonial y estéticas feministas en las memorias afro-transatlánticas en Ana Mendieta y Édouard Glissant¹

Karina Bidaseca

Introducción a la “puerta del no retorno”

El escritor nigeriano Esiaba Irobi ha escrito que los “africanos sobrevivieron a la travesía del Atlántico trayendo consigo escrituras performativas”.

1 Este texto es producto de la investigación “Cuerpos y cosmopolíticas”. Ministerio de Educación, Secretaría de Políticas Universitarias, 2018 y 2019, con sede en el “Programa Poscolonialidad, pensamiento fronterizo y transfronterizo en los estudios feministas” y UNIAFRO (IDAES/UNSAM), bajo mi dirección. Reconoce una versión anterior titulada “Poéticas del Mar/Voces feministas desde el Sur para descolonizar las artes y cosmopolíticas”, publicada en el dossier: De una éstesis de la memoria. Territorios y geopolítica de la Revista ÑAWI: arte.diseño.comunicación- semestral de la Escuela Superior Politécnica del Litoral (ESPOL), Ecuador. Recuperado de: <<http://www.revistas.espol.edu.ec/index.php/nawi/announcement>>.

Poéticas del Mar/Voces del Sur y Diálogos Transatlánticos. Plataforma mundial para descolonizar las artes y cosmopolitas (*Sea Poetics/Southern Voices & Transatlantic Dialogues. World Platform for Decolonializing Arts & Cosmopolitics*), impulsa la cocreación de una Plataforma de Comunidad y Futuridades (*Community Futurities Plattform/CFP*)² desde el Sur, y explora formas alternativas de teorizar sobre la colonialidad, el racismo y las “futuridades”², experimentando con la apertura de archivos orales y performances de artistas feministas.

Este proyecto nace inspirado en la simbolización de “La puerta del no-retorno”³, ubicada al final del recorrido del Museo de la isla de Gorée (Sénegal); adquiere ese nombre y es representada en diferentes paredes de la ciudad de Dakar. A través de esa puerta eran deportadas las poblaciones africanas obligadas a trabajar como esclavas y esclavos en las plantaciones en

2 Así, el término “futuridades” fue utilizado por primera vez en 1993 por el crítico Mark Dery en su artículo “Black to the Future”. La cineasta y autora de “Afrofuturism: The World of Black Sci Fi & Fantasy Culture” (2013) Ytasha L. Womack, define el término como “la intersección entre cultura negra, tecnología, liberación e imaginación, con una pizca de misticismo. (...) Es una forma de unir el futuro con el pasado y, en esencia, de ayudar a reinventar la experiencia de las personas de color” o “desmontar la raza como tecnología”.

3 Ubicada en la ciudad de Ouidah, Benín, *La puerta de no retorno* es un monumento de la memoria de la tragedia humana. La ciudad de Ouidah fue un punto estratégico de intercambio. Desde allí partieron esclavos de toda África rumbo al nuevo continente, en el que dejaron una huella imborrable.

América, apelando a los discursos científicos y religiosos del siglo XV que justificaban su no-humanidad.

El abismo que se abría al atravesar la puerta marcaba el tránsito de ser sujetos a mercancías, algunos morían antes de atravesarla, otros, al perecer en la travesía, eran arrojados al mar. Ubicada en la trama de dos temporalidades que se confunden en el *"tout-monde"/"mundialización"*, proclamado por el poeta de la negritud, Édouard Glissant y en la actualidad, en los trayectos dramáticos de refugiadas/inmigrantes exiliados por el capitalismo, que son violentamente expulsados a la intemperie en las zonas de no-ser fanoniana.

Una acción política que hoy propone el concepto de "fronteras abiertas", este texto está entretejido en tramas textuales y performáticas, que abordan la obra de intelectuales como Fanon, Glissant, Audre Lorde y la obra de la artista cubana Ana Mendieta.

Este artículo, en particular, abordará las formas de pensamiento situado, las prácticas de éstetesis femeninas transatlánticas, tomando la obra de la artista cubana Ana Mendieta en Oaxaca, México y en Cuba, para abrazar los conceptos de territorios de memoria, arte feminista situado y descolonial. A nivel metodológico, se basa en una combinación de técnicas de revisión bibliográfica y documental, y trabajo de archivo etnográfico con metodología socio-afectiva plasmada en la amistad entre mujeres.

Devenir Caribes del mundo

La "Puerta de no retorno" ubicada próxima a la ciudad de Dakar, en Senegal y el *apartheid* de Sudáfrica se actualizan como

potentes metáforas de estos nuevos tiempos globales. En mi diario de campo registrado durante un viaje a la Isla de Gorée, en el mes de julio de 2014, guardo una imagen alegórica de la llamada “Puerta del no retorno” que se imprime como memoria en los muros en la ciudad medina. Como un límite franqueado por el ancho mar de las estrellas.



La puerta del no retorno. Isla de Gorée. Senegal.

Foto tomada por la autora. 26 de Julio de 2014.

Construida en 1786, la “Casa de los esclavos” en la isla estuvo bajo dominación francesa desde 1817 hasta la independencia de Senegal en 1960 y en 1978 fue declarada Patrimonio de la Humanidad por la Unesco.



La Mansión de los esclavos. Isla de Gorée. Foto tomada por la autora.

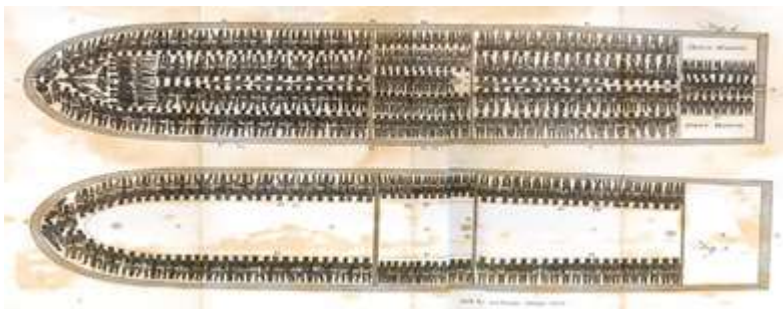
Esa puerta orientada hacia la inmensidad del Atlántico negro, es sin dudas el límite abismal con el llamado “Nuevo Mundo”. Se llega a ella en el último itinerario del recorrido de la Casa de los Esclavos. Esta funcionó como enclave de la comercialización de seres humanos que han sido reclutados en África durante la trata esclavista del siglo XVI. Cuando los barcos anclaban allí, ya no había posibilidad de retorno desde América. Tampoco había retorno para nuestra humanidad.

La isla de Gorée, como en los castillos Elmina y Cape Coast⁴ situados en Ghana conservan esa historia. En Cape Coast, los

4 El castillo de Elmina formó parte del Imperio Portugués durante ciento cincuenta y cinco años hasta su conquista por los holandeses en 1637, en la nombrada Costa de Oro Holandesa hasta la definitiva colonización moderna de Ghana por el Imperio Británico hacia finales del siglo XIX. El castillo de Cape Coast fue construido en 1653 por los

esclavos eran capturados: esperaban allí entre seis y doce semanas más de mil hombres y quinientas mujeres. Ambos lugares funcionaron como centros de excepción. En ellos también se erigen las “Puertas de No Retorno”.

Se calcula que entre trescientos y cuatrocientos cincuenta esclavos podían ser hacinados en un solo barco en el que emprenderían un viaje que duraría aproximadamente cien días.



Disposición de los esclavos en los barcos de la trata esclavista hacia América. Fuente: Catálogo del Museo de la Esclavitud. Gorée Island.

suecos. Una década más tarde los daneses tomaron el enclave, y luego los británicos hasta la independencia de Ghana en 1957. En 1844 se convirtió en la sede del gobierno colonial británico en la Costa de Oro.

El mundo en relación a través de Glissant

Es muy impactante escuchar al poeta y pensador martiniqués Édouard Glissant (2010), en una entrevista a bordo de un barco rumbo a la isla en la que nació y vivió, hablar acerca de su propio viaje biográfico:

Estamos acá en Anse Cafard, en las afueras del Diamant (Isla de Martinica). Es el lugar que ha sido consagrado por Laurent Valere, un artista joven de Martinica que hizo este Monumento, donde Jacques Coursil está tocando la trompeta. El Monumento fue hecho para honrar las víctimas del barco de la trata esclavista clandestino que naufragó acá. Digo clandestino, porque el barco fue involucrado en la trata de esclavos después de que [la trata] fuera prohibido por cada país. El barco fue atrapado en una tormenta acá, entre estas rocas, en esta costa; y todos los miembros de la tripulación desaparecieron. No sabemos el nombre del capitán; ni siquiera sabemos el nombre del barco. Parecía que el barco transportaba igbos esclavizados. Puesto que los igbos fueron reconocidos por suicidarse para escapar de la esclavitud, los comerciantes de esclavos prefirieron ocultar su identidad; dijeron que eran Fongs u otros nombres. Por eso este barco fue clandestino en todos los sentidos del término. Algunas de las personas esclavizadas fueron salvadas por la población esclavizada local; las otras fueron prisioneras. Los propietarios de las plantaciones en el área afirmaron que ellas les pertenecían porque eran parte de su propiedad. Sin embargo, sus deseos no fueron concedidos, porque los pasajeros fueron parte de un comercio ilegal y, por lo tanto, no podían ser considerados como esclavos; ni podían ser considerados como hombres libres, porque eran negros (Un mundo en relación, Nueva York, 2010).

No se trata solo de una forma de sentir el pasado, vivir en los ancestros quienes hicieron la travesía en condiciones crueles, que son diferentes de estas. Para Glissant:

Cada diáspora es el viaje desde la unidad hasta la multiplicidad. Esto es importante en todos los movimientos del mundo. No nos olvidamos que África fue la fuente de todo tipo de diásporas. Existió la diáspora que dio a luz a la humanidad hace millones de años, porque África es la fuente del género humano. Y [también dio a luz a] otras diásporas, por ejemplo la diáspora que fue impuesta por la esclavitud. Y hoy tenemos también diásporas impuestas por la pobreza, la miseria y la emigración. Como resultado, África siempre ha estado vuelta hacia afuera, condicionada a ir a otro lugar. Y el regreso ocurrirá cuando la esclavitud y la dominación desaparezcan.

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

Los procesos de racialización que ello trajo aparejado —tras las sucesivas colonizaciones del término Caribe— se utilizaron para referirse a grupos humanos, geografías y territorios, sobre indígenas “caníbales” y, luego, sobre esclavizados africanos. “La primera traducción de la palabra caribe a un idioma europeo se remonta a 1492. En el diario de su primer viaje a América, el genovés Cristóbal Colón tomó nota de unos ‘caribes’ o ‘caníbales’, siempre al este de los arahuacos antillanos que le daban las noticias. En el transcurso de ese y del segundo viaje al año siguiente, Colón identificó a esos caribes como habitantes antropófagos de lo que

hoy llamamos las Antillas Menores y otras partes de ese Nuevo Mundo."⁵ (Gaztambide, 2016, p. 2) El autor aborda cómo la denominación de una región geográfica, el Caribe, es un invento del siglo XX. Esta invención arranca precisamente de la transición en nuestra región de la hegemonía europea a la estadounidense.

En ¡Qué tal raza!⁶ Quijano desarrolló su tesis acerca de la idea de "raza". "Nace con 'América' y originalmente se refiere, presumiblemente, a las diferencias fenotípicas entre 'indios' y conquistadores, principalmente 'castellanos'. Sin embargo, las primeras gentes dominadas a las que los futuros europeos aplican la idea de 'color' no fueron los 'indios'. Fueron los esclavos secuestrados y negociados desde las costas de lo que ahora se conoce como África y a quienes se llamará 'negros'. Pero, aunque sin duda parezca ahora extraño, no es a ellos que originalmente se aplica la idea de "raza", a pesar de que los futuros europeos los conocen desde mucho antes de llegar a las costas de la futura América. Durante la Conquista, los ibéricos, portugueses y castellanos, usan el término 'negro', un 'color', como consta en las crónicas de ese período. Sin embargo, en ese tiempo los ibéricos aún no se identifican a sí mismos como 'blancos'. Este 'color' no se construye sino un siglo después, entre los británicos-americanos durante el siglo XVII, con la expansión de la esclavitud de los africanos en América del Norte y en las Antillas británicas. Y obviamente, allí 'white' ('blanco') es una construcción de identidad de los

5 Véase Antonio Gaztambide, (2006). "La invención del Caribe a partir de 1898 (Las definiciones del Caribe, revisitadas)". *Jangwa Pana* 5: 1-23.

6 Publicado en América Latina en Movimiento, No. 320: <<http://alainet.org/publica/320.phtml>>. Obtenido de <<http://alainet.org/activa/929&lang=es>>, el 22 de agosto de 2011.

dominadores, contrapuesta a *'black'* ('negro' o *'nigger'*), identidad de los dominados, cuando la clasificación 'racial' está ya claramente consolidada y 'naturalizada' para todos los colonizadores y, quizás, incluso entre una parte de los colonizados".

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

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

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

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

Viví a través de la más exclusiva clase y casta del mundo. Era tres tonos más oscuro que mi familia y es el primer hecho social que sabía de mí mismo. Estaba huyendo de todo esto a lo largo de toda mi existencia antes de venir a Inglaterra (...). En

Jamaica la pregunta acerca de qué tono exactamente eres, en la Jamaica colonial, era la pregunta más importante (The Stuart Hall Project, 2013).

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

Hall proviene del mundo insular, del pensamiento del Caribe desarrollado entre las islas anglófonas –las *West Indies* o *the Caribbean*–, y en *Les Antilles* o la *Caraïbe*, como escriben los antillanos francófonos. Un mundo que inspiró las valiosas contribuciones de los poetas de la negritud: Aimé Césaire, Frantz Fanon, Edouard Glissant. Un pensar situado que enfrentó la colonialidad del saber, los modos hegemónicos que pretendió alcanzar el proyecto eurocéntrico. Un pensamiento diaspórico.

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

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

La pregunta acerca de qué experiencias acontecen en el cuerpo colectivo desterritorializado/desgarrado/animalizado de nuestro tiempo poscolonial, se ubica en la intersección de esa memoria ancestral con las futuridades de nuestra contemporaneidad.

Estimulan este trabajo las historias coloniales de racismo afro-transatlánticas que destellan en las “poéticas del mar” —el laberinto archipiélar del Caribe frente el llano mar Mediterráneo— como metáforas de las posibilidades de intervenir en los artefactos de captura (neo)coloniales. Un movimiento que en la larga duración proyecta liberar al cuerpo racializado del trauma colonial, y al mundo, del peso del racismo y la venganza —siguiendo el pensamiento del filósofo camerunés Achille Mbembe—. El “devenir negro del mundo” es:

Diferente —pero aún más representativa de la fusión potencial entre el capitalismo y el animismo— es la posibilidad de que los seres humanos sean transformados en cosas animadas, en datos digitales y códigos. Por primera vez en la historia de la humanidad, la palabra negro no remite solamente a la condición que se les impuso a las personas de origen africano durante el primer capitalismo —depredaciones de distinta índole, desposesión de todo poder de autodeterminación y, sobre todo, del futuro y del tiempo, esas dos matrices de lo posible—. Es esta nueva característica fungible, esta solubilidad, su institucionalización como nueva norma de existencia y su propagación al resto del planeta, lo que llamamos *el devenir-negro del mundo* (Mbembe, 2016).

A partir de comprender con Aníbal Quijano (1990), que: “Utopía y estética están hechas de la misma materia. Toda utopía es la búsqueda de liberación de una sociedad del orden presente; búsqueda de subversión del mundo. Toda nueva estética tiene

consecuencias de carácter utópico. Ahora bien, no toda estética tiene carácter utópico. Esa materia que las une es la rebelión contra toda forma de poder, contra la materialidad de las relaciones sociales tanto como las intersubjetivas" (p. 733).

En palabras del poeta martiniqués:

Los africanos del Nuevo Mundo, afroamericanos, pero también los antillanos, brasileños, etc., escaparon del abismo y llevan dentro de ellos la dimensión del abismo. Los africanos habían perdido todo; no tenían nada, ni siquiera una canción. En el jazz los negros estadounidenses tuvieron que recomponer, a través de la memoria y el sufrimiento extraordinario, el eco de lo que África había significado para ellos. El jazz no salió de un libro, sino de un escape de memorias dolorosas. Por eso el jazz es válido para todos, no solo para gente negra, porque es una reconstrucción de una memoria afligida de algo que hubo desaparecido y lo traemos de vuelta. Requerí de un esfuerzo espantoso. Por eso el jazz fue tan trágico al principio. Pienso que una persona está en un estado de cambio perpetuo. Y lo que yo llamo creolización es la misma señal de ese cambio (2010).

El cuerpo-obra de Mendieta como territorio fue abordado en el primer libro de esta colección, *¿Dónde está Ana Mendieta? Estéticas feministas afro-descoloniales y políticas eróticas caribeñas y antillanas* (2017), me inspira a interpretar una éstesis de la memoria territorial que se plasma en el cuerpo femenino, primera colonia humana inseminada.

En un trabajo anterior, publicado en 2014, su obra me convocó a la reflexión sobre la potencia ético-política que puede asumir el discurso crítico de las Ciencias Sociales y Humanidades

en relación con el arte de las mujeres desplazadas, cuyos cuerpos marcados soportan el peso histórico de las violencias que sellan con su rúbrica indeleble el sexismo, el racismo y el clasismo. Cuestionando las bases orientalistas de lo que llamé oportunamente una “retórica salvacionista” (Bidaseca, 2010; 2012; 2014), trabajé sobre la tesis del “exilio” de las mujeres del mundo, inspirándome en el arte de la artista cubana exiliada. En aquella oportunidad, las preguntas se dirigían a comprender: ¿Cómo es posible pensar en el entremedio de las categorías de “lo bello” y “lo efímero” el agenciamiento de las mujeres que son testigos de la experiencia traumática? ¿Pueden nuestras disciplinas agrietar horizontes discursivos de justicia simbólica?⁷

Audre Lorde nos interpela: “¿Qué quiere decir que las herramientas del patriarcado racista se usen para examinar el fruto de ese mismo patriarcado? Quiere decir que solo los perímetros más estrechos de un cambio social serán posibles y permitidos.”⁸

Del poder erótico que Lorde define como: “(...) el puente que conecta lo espiritual y lo político es precisamente lo erótico, lo sensual, aquellas expresiones físicas, emocionales y psicológicas de lo más profundo, poderoso y rico de nuestro interior, aquello que

7 Véase “Lo bello y lo efímero como configuraciones de emancipación. Una retrospectiva de la obra de la artista cubana Ana Mendieta”. En Revista Internacional de Pensamiento Político, Universidad Pablo de Olavide, Vol. 9 (2014), Sevilla, España. Recuperado de: <<https://www.upo.es/revistas/index.php/ripp/article/view/3626>>.

8 Audre Lorde, *Esta Puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, p. 90, Ed. por Ch. Moraga y Ana Castillo, 1988. p. 157, ISM Press Inc, San Francisco, EE. UU.

compartimos: la pasión del amor en su sentido más profundo" propuse hablar de una "poética (erótica) de la Relación" (Bidaseca, 2017), uniendo esta obra con el pensamiento de Glissant. Un erotismo que busca constituirse en "el espacio entre la incipiente conciencia del propio ser y el caos de los sentimientos más fuertes. Es una sensación de satisfacción interior que siempre aspiramos a recuperar una vez que la hayamos experimentado" (Lorde).

Los poemas publicados por Audre Lorde en su libro *Chosen poems – Old and New*, en *Between Ourselves esgrime*: "La diferencia es esa conexión cruda y poderosa de donde se forja nuestro poder personal". "Sin comunidad, no hay liberación. Solo hay el más vulnerable y temporal armisticio entre el individuo y su opresión. Pero comunidad no debe significar el despojo de nuestras diferencias, ni el pretexto patético de que nuestras diferencias no existen".⁹

La creación de una comunidad como reserva de libertad es una de las más potentes afirmaciones que la poeta dejó como legado:

Dentro de la interdependencia de diferencias mutuas no dominantes se encuentra la seguridad que nos permite descender al caos del conocimiento y regresar con visiones verdaderas de nuestro futuro, junto con el poder concomitante para efectuar los cambios que puedan realizar el buen futuro. La diferencia es esa conexión de carne viva y poderosa en la que se fragua nuestro poder personal.¹⁰

9 Audre Lorde, *Esta Puente, mi espalda. Voces de Mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, p. 91, Ed. por Ch.Moraga y Ana Castillo, 1988. p. 157, ISM Press Inc.San Fancisco, EE. UU.

10 *Ibíd.* 15

Siguiendo el hilo de mi argumentación acerca de una “poética erótica de la Relación”:

Si la piel de los cuerpos feminizados recolonizados es escrita por los guiones de los fundamentalismos globales (religiosos, políticos, culturales, económicos), de qué modo las artistas que producen obra desde el sur, como Ana Mendieta, escriben en sus cuerpos los procesos de ocupación/colonización/descolonización, acudiendo a una resemantización de los signos contemporáneos de agencia feminista (Bidaseca, 2018, p. 21).

Cuerpos entre *tierra-mar*. Éstesis laberíntica e insular y la jungla africana

La insularidad y la animalidad, aparecen recurrentemente en la obra de Mendieta. Titulada “Ocean Bird/Pájaro del océano (*Washup*)/ Ana Mendieta, esta filmación que tuve la oportunidad de ver en el Museo MAMBA de Buenos Aires —durante la muestra exhibida en el mes de agosto de 2018¹¹—, fue realizada en La Ventosa, Salina Cruz, Oaxaca, México, en 1974. Forma parte de una serie de 104 films entre 1971 y 1981, tomados por su cámara Súper 8.

11 Las obras exhibidas en MAMBA en agosto de 2018 fueron: *Ocean Bird*, *Paracaídas*, *Perro*, *Respiración del pasto*, *Moffitt Building Piece*, *Huellas del cuerpo*, *Esculturas Rupestres* y *Sin título* de su magistral serie “Siluetas”. Galería Lelong and Co. junto a la Colección Ana Mendieta. Ana Mendieta: *Experimental and Interactive Films* fue la primera exposición a gran escala realizada en 2016, en una galería neoyorquina dedicada a sus filmes. Disponible en Ana Mendieta: inédito. Jaque al arte, 11/02/2016. Disponible en: <https://jaquealarte.com/ana-mendieta-inedita/>

Reaparece en ella — como en su obra *Feathers on a woman* (Iowa, 1972) — la transferencia entre animales y humanos. En esta las plumas de un gallo se adosan al cuerpo de una mujer. El gallo blanco es el animal que los ñáñigos — sociedad secreta masculina — usaban para los rituales en la santería afrocubana. Un animal y una mujer, quien realiza el sacrificio/transferencia. Se trata de una emergencia identitaria, de un devenir animal, que *es al mismo tiempo ave y mujer*.

En las tradiciones espirituales de los pueblos yorubas en África, fuente de la cual ella bebió, las plumas y las alas tienen una fuerte significación y forman parte de ritos y ceremonias. El sincretismo supone una opción para escapar a la absolutización de la dominación. “El film tomado en Oaxaca, muestra un oxímoron: *un ave flotando sobre la superficie azul oscura del océano puede permanecer allí sin ofrecer resistencia al tiempo ni al océano*” (Bidaseca, 2017).

“El abismo es, en verdad, una tautología, todo el océano, todo el mar al fin dulcemente dispuesto a los placeres de la arena, como un enorme comienzo, se halla únicamente acompasado por estas bolas enmohecidas”, escribe Édouard Glissant en su *Poética de la Relación* (2017: 40).¹²

La importancia que en su libro *Santos e Daimones* Rita Segato (2005) registró sobre las características de las aguas — las saladas, el agua de mar y las dulces, las aguas de río —, comprendieron a

12 En otro de los films hallados recientemente, *Butterfly* (1975), Mendieta incorpora un procesador de video de 16 canales para agregar efectos de polarizado y alto contraste a imágenes de ella misma con lo que parecen ser alas emplumadas.

Iemanjá y Oxum en el mito de origen yoruba entre los miembros del culto Xangô de Recife. En sus palabras: “Encontramos aquí evocada la traición histórica del Atlántico, al traer los esclavos para el Nuevo Mundo e interponer definitivamente su insuperable distancia con África. Hay, en ese sentido, una ambivalencia con relación al mar, que separó en el pasado, pero que vincula en el presente las costas de los dos continentes. El elemento de “falsedad” es atribuido explícitamente a la duplicidad e imprevisibilidad del mar, cuya superficie esconde por debajo una profundidad turbulenta que no es posible ver, haciendo que la emergencia del oleaje tormentoso sea impredecible: “ves la superficie, pero no ves el fondo”, suele decir la gente del culto (p. 202).¹³

Mendieta trajo consigo la experiencia dolorosa del exilio desde su isla, Cuba, en el imperio del Norte. Frente a la “amnesia imperial” (tal como Stuart Hall aludía a la historia de Gran Bretaña en su relación imperialista con sus excolonias), su pasado colonial pesa, entre la verdad silenciosa de Centroamérica y el fantasma colonial que acecha en las metrópolis occidentales.

13 Refiere a la “separación de las aguas”, que implicaba argumentar sobre el supuesto “estatus más alto de Iemanjá (agua de mar) en relación a Oxum (agua dulce). La madre “fría, distante, jerárquica, indiferente que representa la primera, una maternidad convencional”, en oposición al cariño verdadero de Oxum, la madre adoptiva. Iemanjá como divinidad asociada al mar comparte sus cualidades de “traicionera y falsa” En el oráculo de caracoles, Iemanjá, la madre “legítima”, biológica y hierática, “habla” en dos posiciones llamadas Obedi y ossatunukó. La primera significa “traición”, y la segunda “vemos la superficie, pero no vemos el fondo: la falsedad”. (2008, p. 184) Su estudio concluye expresando que “el racismo y la misoginia en Brasil están entrelazados en un gesto psíquico único” (p. 202).

En estas contemporáneas travesías de diásporas, "el problema consiste en si el cruce de las fronteras culturales permite liberarse de la esencia del yo (...) o si, como la cera, la migración solo cambia la superficie del alma, preservando la identidad bajo sus formas proteicas" (Bhabha, 1996, p. 269).

La diferencia cultural se ha vuelto con Benjamin "el elemento de la traducción que no se presta a la traducción (...) La traducción cultural desacraliza los supuestos transparentes de la supremacía cultural, y en este acto mismo exige una especificidad conceptual, una diferenciación histórica dentro de las posiciones minoritarias" (Bhabha, 1996: 274).

Su cuerpo aparece fundido a su país, esa isla que, al liderar una revolución emblemática, se ganó el lugar en el mundo. Recrea una "poética de la relación" en términos de Glissant (2017).

"Creía que la importancia del arte residía en la esfera espiritual", tal como transcribe Marcia Tucker en el prefacio del libro *Ana Mendieta: a retrospective* (1987) —editado por The New Museum of Contemporary Art en Nueva York—. "El arte es una parte material de la cultura, pero su valor mayor reside en su rol espiritual y en su influencia en la sociedad, ya que es la contribución más grande que podemos hacer al desarrollo intelectual y moral de la humanidad."

Su obra es elocuente. Su voz también. Dotada de una éstesis que supo interpelar los imperativos políticos del feminismo y arte del *establishment*, a lo largo de una vida espiritual tan efímera y, a la vez, perdurable como su obra. Utilizando barro, arena y hierba, hojas y ramas fundía su cuerpo y lograba transmutar su dolor en energía artística. Para 1972, Ana Mendieta deseaba que sus imágenes "tuvieran poder, que fuesen mágicas". Su propio cuerpo fue

el medio en que plasmó esas representaciones efímeras. “Abracé tradiciones espirituales de los yorubas en África y elementos del catolicismo” (citado por del Río, 1988, p. 43).

Su sentido estaba unido a su interés por los orígenes, por los ritos de los ñañigos, por la santería, por las huellas corporales. Transformó los elementos que la naturaleza le proveía en ofrendas artísticas (del Río, 1988, p. 50). Flores, agua, rocas, granizo, fuego, tierra, esqueletos, sangre, se convertían en metáforas poéticas de gran valor espiritual. “Hacer esculturas-cuerpo es para mí —sostenía— la etapa final de un ritual”. Convencida de que la cultura capitalista podía acabar la conectividad espiritual con la tierra, dejó sus huellas corporales en Oaxaca, México, Cuba, Iowa, Nueva York.

Mendieta sentía una fuerte inclinación por los árboles. A su obra es preciso verla mimetizada con ellos, y el final de su obra, interrumpida por la trágica desaparición del proyecto de plantar árboles en el parque, quedó disuelto. Entre sus escritos, ella menciona que leyó una tradición oral africana, que hablaba de cómo las jóvenes, cuando se casaban y migraban a otra aldea, se llevaban un saco de tierra y comían un poco de ella cada día, para apaciguar el dolor del desarraigo. Esta concepción aparece en el “jardín criollo” de Glissant, percibiendo uniones fuertes entre ambos escritos:

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

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

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

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

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

Dibujaría un bosque. Dibujaría una jungla.

Entonces, instintivamente, yo rechazo la genealogía.

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

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

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

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

Entonces, en la noche, cuando terminaban trabajar, cultivaban lo que se llama el jardín criollo.

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

Una de las características de estos jardines criollos, que ellos habían inventado y nosotros habíamos perdido desde hacía

tiempo, fue que en un espacio muy estrecho podían cultivar miles de diferentes tipos de árboles, olores diferentes. Cocos, ñames, naranjas, pinos, dachines, choutchines, boniatos, mandioca. Lo hacían de tal forma que las plantas se protegían mutuamente.

Era la esencia del jardín criollo. Este principio del jardín criollo es el mismo que el principio de rizomas. No es el principio del árbol, o el árbol genealógico. Es el principio de la distribución. Y desafortunadamente hemos perdido este principio. Hemos perdido esta ciencia y conocimiento que los esclavos tenían. Fueron estos jardines criollos los que les permitieron sobrevivir”.

Si la “creolización” es clave en el pensamiento del autor, pues consiste en que: “puedes cambiar, puedes estar con el Otro, puedes intercambiar con el Otro mientras dejas de ser tú mismo, no eres uno, eres múltiple, y eres tú mismo. No estás perdido porque eres múltiple. No estás desorganizado porque eres múltiple.”, entonces, ¿cómo experimentan esos cuerpos, esas multiplicidades, en su lucha permanente y feroz contra la colonialidad?

Devenir Mendieta. Devenir multiplicidades

“Es una comprobación insistente que la transformación del mundo tiene lugar primero como transfiguración estética. (...) Es necesario admitir, en consecuencia, una relación fundamental entre utopía y estética. ¿Por qué la utopía se constituye y se aloja, primero, en el reino de lo estético?” (2014, p. 733), se pregunta Quijano (1990) en un escrito que, bajo el título de “Estética de

la utopía", fue publicado en Lima en la Revista *Hueso húmero*. Me refiero no solo al exilio de un territorio, una isla, Cuba, sino al exilio del pensamiento archipiélar, tan propio del Caribe que Glissant ha poetizado de este modo:

Le toma prestadas la ambigüedad, la fragilidad, la derivación. Admite la práctica del desvío, que no es ni huida ni renuncia. Reconoce el alcance de las imagerías de la Huella y las ratifica. ¿Acaso es renunciar a gobernarnos? No, es sintonizar con esa parte del mundo que, precisamente, se ha extendido en archipiélagos, esas a modo de diversidades en la extensión, que, no obstante, aproximan orillas y desposan horizontes. Nos damos cuenta de qué lastre continental y agobiante, y que llevábamos a costas, había en esos suntuosos conceptos del sistema que hasta hoy han empuñado las riendas de la Historia de las humanidades y han dejado de ser adecuadas para nuestros desperdigamientos, nuestras historias y nuestros no menos suntuosos derroteros errabundos. La idea del archipiélago, de los archipiélagos, nos franquea esos mares (Glissant, 2006, p. 33).

Hacia 1973, Oaxaca, México marca su regreso a la tierra, más bien su retorno al País Natal, parafraseando al poeta Aimé Césaire, con la obra *Imagen de Yagul*, series *Siluetas Works*, realizadas en México entre 1973-1977.

"Sumergirme en México fue como regresar al origen, y poder conseguir magia con solo estar allí", expresó (citado en Perrault, 1988; p. 44).

En este movimiento de "recuperación" aparecen las "Siluetas" (1973), huellas indelebles; simbolizando vaginas como ritual y como acto político. "(...) A estas marcas se las llama Siluetas, pero

son realmente vaginas plasmadas en las lomas o en la hierba. Los expresionistas abstractos deseaban identificar sus cuerpos con la tierra, pero hombres, al fin y al cabo, no pudieron acercarse tanto" (escribe William Zimmer, citado por Petra Barreras del Río, 1988, p. 47).

"Esto era cierto en cuanto a los grabados en las rocas y las inscripciones de símbolos femeninos. Ellos la ayudaron a curarse a sí misma, aunque solo temporalmente. Si uno pudiera por lo menos reclamar una porción pequeña de la tierra como su propio territorio, entonces el exilio se mitigaría", escribe Perrault (p. 20).

La idea de "fronteras abiertas", "porosas" que imperiosamente requiere este nuevo tiempo, se encuentra plasmada en la memoria territorial que cartografían el viaje de regreso de Mendieta a Cuba —pasando antes por Oaxaca—, pero también en las posibilidades de experimentación y plasticidad que logra su propio cuerpo. Sus obras impactan por una fugacidad porosa que perfora los muros erigidos entre naturaleza/cultura. Se ubica en esa zona de transmutación entre humano-no-humano y animal, para expresar el fracaso de la modernidad en asegurar nuestra permanencia en la tierra.

Documentó su arte en soportes visuales, videos y fotografías. Esta materialidad constituye la huella de esa huella y permite recuperar la espiritualidad de Ana Mendieta en su ausencia/presencia. Esa extraña ligazón entre erotismo y muerte que marca su vida es parte del fenómeno que interroga el feminismo hoy, el feminicidio. Luchas que se entablan cuerpo a cuerpo dirimiendo el control de la vida de Mendieta y, finalmente, muestran en el desenlace de su muerte intempestiva, las fauces del patriarcado furibundo. Órganos estrellados contra el piso. La piel se eriza.

Bibliografía

- Antonacci, M. (2018). Áfricas possíveis? Áfricas por si mesmas. En K. Bidaseca (coord.), *Poéticas feministas descoloniales desde el Sur*. México: Ed. Analéctica.
- Audre, L. (1988). *La casa del amo no se desmonta con las herramientas del amo* En *Esta Puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* San Francisco: ISM Press Inc.
- Bhabha, H. (1996). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Ed. Manantial.
- Bidaseca, K. (2018). *La Revolución será feminista o no será. La piel del arte feminista descolonial*. Buenos Aires: Ed. Prometeo.
- Bidaseca, K. (2018). *La amnesia del imperio, los muros del apartheid y el ancho mar de las estrellas*. Buenos Aires: Ed. SB.
- Del Río, P. (1988). *Ana Mendieta: A retrospective*. Nueva York: Catálogo. New York.
- Fanon, F. (1952) (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Gaztambide, A. (2006). La invención del Caribe a partir de 1898 (Las definiciones del Caribe, revisitadas). *Jangwa Pana* 5, 1-23.
- Glissant, É. (1990). *Poétique de la Relation*. Paris: Gallimard.
- Lorde, A. (1984). Uso de lo erótico: lo erótico como poder. *Sister Outsider. Essays and Speeches by Audre Lorde*. California: Crossing Press Berkeley.
- Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra*. Buenos Aires: Futuro Anterior
- Quijano, A. (1990). Estética de la utopía. *Hueso Húmero*, 27.
- Segato, R. (2005). *Santos e daimones. O politeísmo afrobrasileiro e a tradição arquetipal* Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

El Museo Afromexicano de Huehuetán, testimonio de resistencia

Teresa de Jesús Mojica Morgia

Huehuetán flor... donde inicia una historia

Este museo es parte de un sueño. Un sueño que comenzó a construirse con el corazón de la gente. Gente que busca reivindicar a nuestros ancestros y a nosotros, los afromexicanos de hoy. Que el mundo vea nuestra riqueza cultural y nuestras bellas tradiciones, que nos llenan de orgullo y nos dignifican. Agradezco a mi madre, Doña Petra Morgia, por donar esta casa, también la colaboración y asesoría del INAH, a las embajadas de Sudáfrica y Jamaica por sus aportaciones, al movimiento afromexicano y a toda la gente entusiasta que participa de manera desinteresada para que este proyecto sea posible, especialmente a mis paisanos de Huehuetán.

De acuerdo con la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, México es un país “pluricultural sustentado originalmente en sus pueblos indígenas”. Sin embargo, ha olvidado al

pueblo negro afromexicano, que sufre discriminación y racismo de manera sistemática. Conocer la historia de mis ancestros me motivó a ser parte del Movimiento Afromexicano que lucha por la visibilización y el reconocimiento constitucional de los afrodescendientes en México como sujetos de derecho público.

El pueblo afromexicano está conformado por los descendientes de mujeres y hombres de origen africano que fueron traídos, en su mayoría, de manera forzada al territorio nacional durante la conquista y la colonia, entre los siglos XV al XIX, así como en migraciones históricas que se encuentran asentadas en un territorio y conservan su identidad y expresiones culturales, o parte de ellas.

La población negra ha sufrido el mayor desplazamiento étnico cultural en tiempos de la esclavitud realizada por los españoles y portugueses. Provenían de Nigeria, Benín, Angola, Congo, Mozambique y Cabo Verde; representantes de las etnias de los mandingos, wolofs y bantús desembarcaron en el Puerto de Veracruz, Campeche y Acapulco.

Actualmente en México se les conoce como afrodescendientes o afromexicanos, aunque dependiendo el Estado y la región se autodenominan negros, jarochos, mazcosos, costeños. La condición racial en la que viven es fomentada por su color de piel, la pobreza y la marginación, se desconoce su historia y su cultura porque se les ha negado la inclusión en los libros de texto.

Asimismo, en septiembre de 2013, la Cámara de Diputados el Primer Foro Nacional Afromexicano al cual acudieron más de quinientos afrodescendientes de todo el país, organizaciones sociales, políticas y académicas, para conformar la iniciativa que

reforma los artículos 2, 27, 28 y 115 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y equiparar los derechos de los afromexicanos con los indígenas.

Dicha iniciativa de reforma para reconocer constitucionalmente a los afromexicanos como una de las tres raíces culturales, históricas y sociales del país (Dip. Mojica, Teresa de Jesús, 2013) en el Congreso de la Unión el 2 de octubre de 2013 y obtuvo el respaldo de los coordinadores parlamentarios de todos los partidos políticos y cientos de firmas de los diputados federales. Sin embargo, esta propuesta no fue aprobada por la falta de sensibilidad para asignar recursos a políticas públicas para los afromexicanos.

Se propuso a la Comisión Permanente del Congreso de la Unión un punto de acuerdo por el que se exhorta al Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) a la aplicación de un conteo intercensal para la comunidad afromexicana. Paralelamente, se exhortó al Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) y a la Secretaría de Educación Pública (SEP) a que sea contemplada la población afromexicana en el censo de escuelas, maestros y alumnos de educación básica y especial que se realizó de septiembre a noviembre de 2013 en todo el país.

Fundación Afromexicana Petra Morga A. C.

En el año 2014 nace la Fundación Afromexicana Petra Morga A. C., la cual es una asociación sin fines de lucro que trabaja para lograr el reconocimiento constitucional del pueblo afrodescendiente, como una de las tres raíces culturales, sociales e históricas de México. También, estamos dedicados a fomentar la visibilización y el desarrollo económico de la población afrodescendiente,

en especial con las mujeres y los/as jóvenes, para que estos accedan a políticas públicas, programas, acciones afirmativas y capacitación. De igual forma, impulsamos de manera continua prácticas para evitar la discriminación e impulsar la integración de los afromexicanos en los censos, su inclusión en los libros de texto en el país, y el respeto por sus derechos humanos.

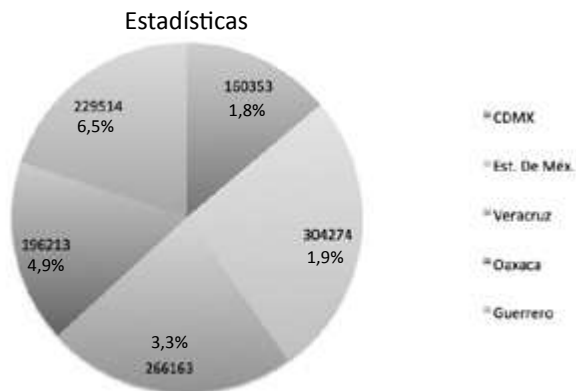
Esta fundación fue creada en honor a mi madre doña Petra Morgia Quiterio, quien actualmente tiene 77 años y desde niña fue víctima de discriminación y racismo por ser mujer y negra, lo que no le permitió acceder a la educación. Ella aprendió a leer y escribir ya siendo adulta.

Por eso desde la Fundación Afromexicana trabajamos con mujeres y jóvenes, para impulsarlos y darles herramientas que les permitan un mejor desarrollo social, educativo y económico, hemos realizado eventos como el “Conversatorio Mujeres Afrodescendientes: Avances, Obstáculos y Retos del Siglo XXI”, el Primer Encuentro de Poetas, Versadores y Copleros Afromexicanos y el Taller Afromexicanos y Liderazgo, que busca su capacitación y empoderamiento.

El Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) en el año 2015 realizó la primera Encuesta Intercensal a los afromexicanos, la cual arrojó que hay 1 381 853 afrodescendientes, siendo el 1,2% de la población nacional.

La población afromexicana se encuentra distribuida en los treinta y dos estados que conforman la República Mexicana. Las entidades con la mayor población afromexicana son: Guerrero, Oaxaca, Veracruz, la Ciudad de México y el Estado de México. En Guerrero con 229 514, son un 6,5 %; en Oaxaca con 196.213 son

un 4,9%; y en Veracruz de Ignacio de la Llave con 266 163 son un 3,3%; Estado de México con 304 274 son un 1,9% y en la Ciudad de México con 160 353 son 1,8% de la población.



Los datos que arroja la Encuesta Intercensal Afrodescendiente tienen un sesgo importante debido a que la aplicaron sin una campaña de visibilización y sensibilización previa, no capacitaron de forma adecuada a los encuestadores y las personas no comprendían la pregunta. Se desconoce también toda la historia y las aportaciones de los afrodescendientes en la Independencia de México, ni la conformación del Estado Nación, por lo tanto, se les dificulta comprender la importancia de autoadscribirse como afromexicanos, ya que consideran que en la práctica esto no les trae ningún beneficio, solo estigmatización, racismo y discriminación.

Ante esta problemática y en la búsqueda de soluciones, nos dimos a la tarea de contar la historia afrodescendiente, desde la llegada de Juan Garrido, el africano que fue parte de los conquistadores del Nuevo Mundo al llegar en la expedición de los españoles junto a Hernán Cortes en 1519, a las costas de Cozumel (Aguirre, 1972).

En este año, 2019, se conmemoran los quinientos años de presencia africana en nuestras tierras, nos borraron de la historia y nos blanquearon de manera sistemática desde los gobiernos y la propia sociedad. Por eso, a fin de honrar a nuestros ancestros y en el contexto del “Decenio Internacional para los Afrodescendientes: Reconocimiento, Justicia y Desarrollo”, establecido por la Organización de las Naciones Unidas⁷ (2014), creamos el Museo Afromexicano de Huehuetán, en la casa que hizo en 1885 José Ángeles Morga Mayo. En esta casa, donde nació y vivió su hijo Luis Morga Villalba, padre de Petra Morga Quiterio, quien también nació y vivió en dicha casa junto a su esposo Salvador Mojica Ponce, donde procrearon a sus siete hijos, Amelia, Cristina, Salvador, Ventura (+), Carlota, Teresa de Jesús y Beatriz Mojica Morga.

Museo Afromexicano

Este museo se inauguró el 21 de julio de 2017 en Huehuetán, municipio de Azoyú, Guerrero, el Estado con mayor población afrodescendiente en México, y nació con el propósito de dar a conocer el pasado y el presente del pueblo afromexicano. Desde la época del virreinato, los españoles trajeron a personas de origen africano, en su mayoría de manera forzada. Esto influyó en la relación entre las etnias que ya habitaban en nuestro pueblo desde la época prehispánica, modificando la cultura, alimentación, formas de vestir, danzas y creencias religiosas.

Es una reflexión del pasado a través de sus textos, gráficos y diversos objetos; nos muestra la importancia de la población afromexicana de Huehuetán, comunidad de la Costa Chica de Guerrero, para sentirnos orgullosos de nuestro patrimonio histórico.

Existen personajes como José María Morelos y Pavón, Vicente Guerrero y Juan Álvarez, héroes afrodescendientes cuya participación fue fundamental en el movimiento de independencia de México.



El Museo Afromexicano nace con el esfuerzo de la Fundación Afromexicana Petra Morgia A. C., pobladores de Huehuetán y amigos colaboradores que de manera desinteresada han participado en su creación.

Seguimiento y trabajos previos del museo afromexicano

El 24 de enero de 2017, se llevó a cabo la primera de varias reuniones entre representantes de la Fundación Afromexicana Petra Morgia A. C. y el Instituto Nacional de Antropología e Historia, para planear y organizar los trabajos.

El 11 de enero de 2017 se realizó la reunión con la embajadora de Jamaica, Excm. Sra. Sandra Anita Grant Griffiths; apoyando al movimiento afrodescendiente en México, quien donó al Museo Afromexicano una pintura de Bob Marley, símbolo de los jamaquinos.

El 15 de febrero de 2017 tiene lugar una reunión con el embajador de Sudáfrica, Sandile Nogxina; y la consejera política, Athea Joubert; quienes donaron una fotografía de Nelson Mandela, una vasija de la tribu ndebele forrada con chaquira y un cuadro de una mujer de la tribu xhosa con atuendo típico, tribu a la que pertenecía Nelson Mandela.

A consecuencia de la violencia, mi familia salió desplazada hace más de cuarenta y cinco años del pueblo de Huehuetán, y esta casa se encontraba en malas condiciones por el abandono, por lo que se reconstruyó respetando la arquitectura original y se distribuye con una oficina de atención al público en la parte frontal izquierda y cinco salas temáticas, contando con un gran patio trasero con jardín, donde se pueden montar exposiciones temporales y realizamos eventos.

El Museo está compuesto por cinco salas que están distribuidas de la siguiente manera:

1.1. Sala uno

a. Huehuetán, “donde abundan los viejos”

Formó parte de un conjunto de grupos culturales que se establecieron en un territorio conocido como Ayacaxtla.

Esta provincia abarcaba desde las riberas del río de Ayutla hasta las llanuras de la Costa. Al parecer Huehuetán estuvo habitado por poblaciones originarias hablantes de la lengua huehueteca. Los grupos indígenas prehispánicos desarrollaron un importante comercio con grupos mixtecos y nahuas, con quienes intercambiaron productos de la costa del Pacífico como el chile, la sal de mar, el cacao, entre otros.

Según datos existentes, Huehuetán tuvo una población que se calculó en el año 1522 de diez mil habitantes. Poco después de la conquista de México hubo una drástica caída demográfica de indígenas, a causa de las enfermedades traídas por los españoles, como la viruela y el sarampión, así como los malos tratos y las formas de explotación inhumanas ejercidas por los conquistadores. Para el año 1582, el genocidio provocó que en Huehuetán la población se redujera a doscientos habitantes.

Hoy en día se calculan unos dos mil quinientos pobladores.

b. La Conquista

A partir de la conquista de México en 1521 comenzaron a arribar, de manera forzada, miles de personas de distintas culturas del continente africano a la entonces Nueva España.

El exterminio de la mayoría de la población indígena y la prohibición de Carlos V de esclavizarlos en 1542, generó la demanda de mano de obra para las nuevas empresas económicas. Ante esta situación, la Corona española autorizó el comercio de personas desde África.

Varias regiones del continente africano se habían convertido en importantes reinos y sus sociedades sobresalían por sus conocimientos, el desarrollo económico en la agricultura y la ganadería, los textiles y la orfebrería (García, C., 2018).

Estos grupos contaban con cosmovisiones y religiones en donde los ancestros desempeñaban un papel fundamental y las mujeres eran valoradas y respetadas por un trabajo en la comunidad.

El esclavo era considerado una mercancía y cualquier persona que la pagara podía adquirir uno y dedicarlo a las tareas que

considerara convenientes. Asiento o contrato concedido a Pedro Gómez de Reynel por el rey de España, para que en un período de nueve años llevará cuatro mil doscientos cincuenta esclavos a América y ahí los vendiera a quien pudiera comprarlos.

c. Llegada forzada de africanos

Mujeres, hombres, niños y niñas del continente africano desembarcaron en los puertos de Veracruz, de Acapulco y, más tarde, de Campeche para ser trasladados a la Ciudad de México y después repartidos hacia distintas regiones de la Nueva España, entre ellos a la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca.

En las costas del entonces llamado Mar del Sur, como esclavizados y libres, desempeñaron actividades en la servidumbre, la minería, en la ganadería y la arriería como vaqueros y capataces, así como en la pesca y la agricultura.

Es importante recordar que en América no se conocían los caballos, ni el ganado menor y mayor, por lo que los africanos y sus descendientes fueron los encargados de estas labores, en las que sobresalen desde entonces hasta nuestros días.

d. Indígenas, africanos y españoles

A lo largo del período colonial convivieron en la región de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca mujeres y hombres africanos, con indígenas y europeos. Sin embargo, las poblaciones de origen africano fueron las que más se asentaron en las Costas del Océano Pacífico.

Hacia finales del siglo XVI, El Mariscal de Castilla arribó con personas esclavizadas de África para repartirlas en sus propiedades que abarcaban tierras de los estados actuales de Guerrero y Oaxaca,

entre ellas se formó la encomienda de Huehuetán. Se dice que esta encomienda fue dada en herencia a doña María Ambrosia de Vargas, quien al no tener descendientes la heredó a los “negros” huehueteecos para que ellos la trabajaran. A pesar de ello, las desigualdades económicas y sociales perduraron a lo largo de los años.

Existen testimonios que muestran que en la Costa Chica de Guerrero y, en particular, en Huehuetán, se realizaban construcciones conocidas como redondos, se trata de habitaciones redondas, con techo de palma cónico, construidas de varas y su interior se aplanaba con adobe; estaban destinadas a usos múltiples relacionados con la vivienda.

Según Gonzalo Aguirre Beltrán (1979), pionero de los estudios afromexicanos, este tipo de construcción podría ser de origen africano, ya que sus características se asemejan a edificaciones de culturas africanas, especialmente de la región bantú de África Central. Los redondos ya se han dejado de construir en la Costa Chica y solo quedan algunos como muestra de esta singular forma de vivienda.

2. Sala dos

a. La independencia y la abolición de la esclavitud

Las desigualdades sociales, económicas y los problemas que se vivían hacia finales del siglo XVIII desencadenaron la guerra de Independencia de México, liderada en 1810 por Miguel Hidalgo y Costilla.

El apoyo de las poblaciones afrodescendientes a la causa independentista más reconocido es el de la participación en las

tropas de José María Morelos y Pavón, quien se comprometió con Hidalgo a levantar el movimiento insurgente en la Tierra Caliente del Pacífico. En sus filas se encontraban dueños de haciendas que fungían como jefes rebeldes, mulatos en su mayoría.

Grandes líderes del Estado de Guerrero, como Juan Álvarez y Vicente Guerrero, fueron esenciales en la lucha insurgente y aunque sus nombres y participación son reconocidos en la historia de México, poco o nada se dice sobre su ascendencia africana.

La causa independentista desde su inicio luchó por la igualdad entre las personas y la abolición de la esclavitud. Primero, Miguel Hidalgo proclamó un bando exigiendo que “Todos los dueños de esclavos deberán darles la libertad”.

Más tarde, José María Morelos y Pavón, plasma en los *Sentimientos de la Nación de 1813* la abolición de la esclavitud, las diferencias raciales y estamentales. Finalmente, Vicente Guerrero proclamó formalmente la abolición de la esclavitud en 1829 y queda proscrito en la Constitución de 1857.

b. Revolución mexicana

Los movimientos armados trastocan drásticamente la vida de los pueblos que los sufren y alteran la realidad y la vida cotidiana de las personas, al suscitar pasiones que sacan a la superficie las tensiones, los rencores, los conflictos lentamente acumulados, en donde aparece lo peor y lo mejor de los individuos y las comunidades.

Esto nos permite hablar más que de una revolución, de varias revoluciones, porque cada pueblo asumió sus agravios como bandera reivindicatoria de su propia lucha.

Por eso, la historia de la Revolución mexicana en Guerrero registra veintitrés bandas de revolucionarios y alzados que asolaban al Estado desde 1911, lo hace en forma fragmentaria puesto que se dispersan en las diferentes regiones cada uno con distintas demandas (Beltrán, 1972)

El pueblo de Huehuetán ha sido objeto de sangrientas luchas y saqueos constantes desde la época de las luchas maderistas y zapatistas, ya que sus pobladores apoyan la causa zapatista.

Y fue hasta el año de 1925 que, por decreto del presidente Álvaro Obregón, ordena a las fuerzas armadas de la Costa Chica entregar sus armas, concluyendo con ello una etapa de abusos, crímenes y despojos injustificados.

c. Diablos, apaches y mojíngangas

Varias conmemoraciones se llevan a cabo en Huehuetán que forman parte de su historia y patrimonio cultural.

Destacan “Los apaches”, quienes tradicionalmente bailan el 12 de octubre en un grupo conformado por varios danzantes que se cubren de manteca o aceite con carbón pulverizado para pintarse de negro el cuerpo y el rostro; usan penachos, arcos y flechas con trajes de colores y junto con ellos baila una mujer llamada la América, que es el personaje central de esta danza.

“Los diablos”, característicos en toda la región de la Costa Chica, salen y juegan en las celebraciones de Todos Santos. Tradicionalmente usan ropas oscuras bailando un son lineal y cruzado. Con sus máscaras destaca un diablo mayor, llamado el Terrón, Pancho o Tenango (dependiendo el lugar), que juega a perseguir a una mujer mulata con máscara blanca, llamada la

Minga, quien carga una muñeca que representa a su hija, la que ofrece al público para que participen en el baile o, si no, den un aporte para la leche de la niña.

3. Sala tres

a. Ignacio Magallón Herrera

Originario de Huehuetán, hijo de Galdino Magallón y Leodora Herrera, nació con gran talento para cantar, tocar diferentes instrumentos y componer las canciones que marcaron toda una época en la Costa Chica y el Estado de Guerrero.

Junto con sus hermanos Rufino, Antonio, Bulfrano y Carlos fundó, en 1953, la orquesta La Flor de Mayo, años después, en 1958, cambiaron el nombre de su grupo por el de la banda La Perla Suriana; a partir de 1960 se consolidan como el Conjunto Magallón cuyos temas como El cuarare, la Huehueteca, Juguito de Piña y Papaya, el Corrido de Melitón Chegüe, fueron algunos de sus éxitos.

b. Casiano García Jarquín

Pintor huehueteco, nacido el 9 de marzo de 1950. Sus padres fueron Arnulfo García y Amelia Jarquín dedicados al campo. A los veintidós años decidió cambiar los instrumentos de labranza por los pinceles y se trasladó a Acapulco.

En el puerto, trabajó en la albañilería para subsistir, mientras pintó acuarelas que vendía en el malecón, su habilidad y destreza hicieron que se distinguiera y su obra hoy en día traspasa fronteras. El tema principal de sus cuadros son paisajes en los que predominan flores y mujeres; hay quien dice que las

féminas asemejan a las parotas, árboles frondosos de madera dura y erguida que abunda en la región.

c. Mujeres de Huehuetán

En nuestra entidad, las mujeres han desempeñado un papel muy importante en el desarrollo social y económico. En Huehuetán han nacido y vivido grandes mujeres que han hecho historia, entre las que destacan: Julia Jarquín que, en 1912, combatió al lado de los zapatistas en el frente de batalla; Maximiliana Quiterio Patricio (Tía Chilango), la primera mujer arriera que viajaba de Huehuetán hasta el centro de Acapulco; Manuela Medel Ruíz destacada alfarera; Pomposa Graciano Cisneros y Marcelina Sotelo Saligan que fueron curanderas, parteras y tenían conocimientos de hierbas y medicina tradicional; Petra Morga Quiterio comerciante, campesina, ganadera y practicante de medicina; Eladia Quiterio Patricio comerciante, fabricante de jabón y pólvora para las cámaras que tronaban en las fiestas; Beatriz Mojica Morga política y candidata a gobernadora por el Estado de Guerrero; y Teresa de Jesús Mojica Morga diputada federal y, hoy en día, presidenta de la Fundación Afromexicana Petra Morga A. C.

Petra Aurora Guadalupe Morga Quiterio... el ejemplo a seguir

Mujer fuerte, visionaria, trabajadora y llena de sabiduría, nació el 17 de julio de 1942, hija de Luis Morga Villalba y Teodora Quiterio Patricio, quienes tuvieron cuatro hijos: Ángel, Adalberto, Petra y Juan.

En esta casa, Petra Morga Quiterio y Salvador Mojica Ponce contrajeron matrimonio el 10 de julio de 1962, cuando ella tenía veinte

años de edad, y procrearon a sus siete hijos. Todos ellos hoy profesionales, gracias a la conducción firme y perseverante de sus padres.

Doña Petra rompió los esquemas tradicionales, pues en aquellos tiempos no se permitía el desarrollo e independencia de la mujer. Fue costurera, enfermera, comerciante, campesina, ganadera, practicante de medicina y aún hoy sigue siendo activista social.

Petra Morga inspiró la creación de este Museo Afromexicano que busca reivindicar, inspirar y luchar por más sueños a través del desarrollo y empoderamiento.

4. Sala cuatro

a. Cocina

“Vente paye chiquitillo que la cocina te espera el delicioso chile loco, que hará que enchiles los labios y te salga los mocos”

La cocina afromexicana, como parte de la tradición mexicana, es el punto central de las reuniones familiares, en ellas se elaboran exquisitas comidas como el frijol molido, chipile, bledo blanco, machuco de plátano y el tradicional caldillo loco.

Se construyen en los espacios al aire libre de las viviendas y se conforman por un fogón, así como horcón que sostiene una tinaja hecha de barro para mantener el agua fresca ante las temperaturas de la zona.

El metate con su metlapil no puede faltar ya que con él se preparan las pastas para los platillos de la cultura costeña, como el mole, chilate y la masa para las ricas tortillas.

Los tapancos o alacenas, como actualmente las conocemos, se utilizan para guardar los diferentes trastes que se necesitan en la preparación de los alimentos.

Sus pisos de tierra aplanada, que evitan la concentración de polvo, son por demás básicos y de suma importancia.

Sala cinco

a. Internacional

El continente africano es parte fundamental de la evolución de la humanidad, su migración pobló los continentes del mundo y a partir del siglo XV hasta el XIX se dio la migración forzada de más de trece millones de africanos al continente americano por la esclavitud.

La diáspora está conformada por personas de origen africano y sus descendientes que viven y se desarrollan fuera del continente sin importar su nacionalidad.

El término afrodescendiente ha sido utilizado para identificar a los descendientes de africanos que fueron esclavizados y embarcados a nuestro continente y que actualmente son más de doscientos millones en América Latina, que tuvieron que reconstruir su vida fuera de su territorio de origen, por el comercio trasatlántico de esclavos, siendo Brasil el segundo país con mayor población afrodescendiente fuera de África.

En México, la Encuesta Intercensal realizada en 2015 por el INEGI, dice que son un millón trescientos ochenta y dos mil mexicanos los que se autoadscriben afrodescendientes y representan

el 1,2 % de la población nacional, de ellos setecientos cinco mil son mujeres y seiscientos setenta y siete mil son hombres; siendo Guerrero el de mayor población afromexicana, donde hay doscientos veintinueve mil quinientos catorce, seguido por Oaxaca con ciento noventa y seis mil doscientos trece afromexicanos.

Dentro del Museo se tendrán exposiciones fotográficas temporales como la exposición fotográfica "Afromexicanos" que se compone de momentos de la vida cotidiana y festiva en diferentes comunidades de la Costa Chica de Guerrero y de Oaxaca, nos cuentan parte de sus tradiciones, costumbres, cultura, música, danza, gastronomía, oficios, vestuario, color y sabor.

Se buscará exponerse en diferentes partes de México y del mundo para dar a conocer la vida cotidiana de los afromexicanos, que han sufrido un pasado y un presente lleno de racismo y discriminación.

En esta lucha por los derechos del pueblo, comunidades y personas afromexicanas se avanza muy lento; después de más de veinte años del Movimiento Afromexicano levantando la voz y exigiendo justicia, por fin, el 9 de agosto de 2019 se oficializó el reconocimiento constitucional afromexicano de manera nominativa en la Constitución. Ahora debemos luchar para que en una nueva reforma constitucional nos reconozcan como sujetos de derecho público y tener acceso a las políticas públicas, programas y acciones afirmativas, que es lo que puede ayudar a resarcir tantos años de atraso, pobreza y marginación al pueblo negro de México.

De manera decidida y en unidad los representantes del Movimiento Afromexicano acordamos con Carole Schmitz Basañez, directora

general adjunta del Censo de Población y Vivienda del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), el 6 de agosto de 2019, la pregunta de autoadscripción afromexicana o afrodescendiente, que se hará en el próximo Censo 2020 en todo el territorio mexicano y dice así:

“Por sus antepasados y de acuerdo con sus costumbres y tradiciones, ¿(Nombre) se considera afromexicana(o), negra(o) o afrodescendiente?

(Sí) (No)”

La lucha por el reconocimiento, la justicia y el desarrollo del pueblo, las comunidades y las personas afromexicanas camina a paso lento, pero seguiremos poniendo nuestro granito de arena en esta lucha noble y justa.

En conclusión, la existencia del Museo Afromexicano de Huehuetán cumple una función muy importante de visibilización y concientización a la población en general, es de entrada gratuita y sus aportaciones nos llenan de orgullo, ya que es un museo vivo en el que interactúan la cultura y las tradiciones; es un oasis de conocimiento e historia en un pueblo negro olvidado por los gobiernos; es un lugar donde la gente se reencuentra, convive y sonrío; es un esfuerzo familiar para dejar un legado a las nuevas generaciones, pero sobre todo es un homenaje a nuestros ancestros porque gracias a ellos y a su resistencia estamos hoy aquí.



Cortesía: Fundación Afromexicana Petra Morgia A.C.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, G. (1979). *Esbozo etnográfico de un pueblo negro: Cuijla*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Aguirre Beltrán, G. (1972). *La población negra en México*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Archivo General de Indias. (1595). Contaduría, legajo 261. Sevilla: Archivo General de Indias.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Geografía (INEGI). (2015). *Perfil sociodemográfico de la población afrodescendiente en México*. México DF: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

- García, J. (2018). Afroepistemología y pedagogía cimarrona. En R. Campoalegre (ed.), *Afrodescendencias: Voces en resistencia*, 69-70. Buenos Aires: CLACSO.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) (2015). *Encuesta Intercensal 2015* México DF: Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Obtenido de: <<https://www.inegi.org.mx/programas/intercensal/2015/default.html?init=2>>
- Manzano Añorve, M. (1991). *Cuajinicuilapa Guerrero: Historia Oral (1900-1940)*. Cuajinicuilapa. México DF: Ediciones Artesa.
- Mojica, T. (2013). *Punto de Acuerdo que exhorta al Instituto Nacional de Estadística y Geografía a aplicar un conteo intercensal para la Comunidad Afromexicana*. México DF: Cámara de Diputados .
- Organización Naciones Unidas (ONU) (2014). *Proclamación del Decenio Internacional de los Afrodescendientes (2015-2024)*.

SECCIÓN III:

**Políticas públicas,
migración y
afrodescendencias**

Extracto del poema EL ENCUENTRO*

Después de todo era necesario
desenmascarar la historia
y hacerla escupir con sangre toda la verdad
era necesario sentarla frente a los nuestros
y hacerla hablar
entonces habló.

Me contó entre gritos sobre los primeros
las primeras voces en poblar la tierra
me contó llorando del principio humano
me dijo despacio que se arrepentía
que la perdonáramos
y que la humanidad con certeza
empezó en África

Shirley Campbell Barr

Racismo global y migradestierro en la óptica intercultural

Santiago Arboleda Quiñonez

En este trabajo abordaré cuatro puntos. Primero, algunos elementos referidos al orden global, sobre todo desde una perspectiva crítica hacia los posicionamientos oficiales, especialmente el de la OIM, acerca de las migraciones, en relación con Naciones Unidas, acerca de las metas contenidas en los objetivos de desarrollo del milenio que se cerraron en el año 2015. Segundo, haré un esbozo *grosso modo* de las dos tendencias políticas predominantes, desde donde se asume el problema de las migraciones en los Estados Unidos de América. Como tercer punto planteo el caso colombiano, focalizando lo sucedido en Buenaventura, principal puerto marítimo del país y, por último, defenderé el proyecto de la interculturalidad como posibilidad para redimensionar las dudosamente llamadas “migraciones”.

La tesis central aquí sustentada es que al debate sobre las migraciones le falta asumir de manera central, ética y sistemática el problema del racismo, como asunto sustantivo y constitutivo,

sin el cual, por lo tanto, no se puede comprender en sus justas dimensiones el funcionamiento de estas en el orden global, por un lado. Vinculado con lo anterior, por otro lado, enfrentar este núcleo articulador nos facilita revelar el continuado despojo histórico de riquezas naturales, territorios y vidas humanas; pero, en general, la vida en diferentes países, regiones y ecosistemas del planeta. Fenómeno agudizado en la fase actual de extractivismo neoliberal, que ha desenmascarado una vez más las razones de la expulsión de poblaciones enteras desde los lugares colonizados o expoliados; quienes en adelante se convierten en migrantes, desplazados, refugiados internos-nacionales o internacionales, según el caso y las razones aparentes, que se oficializan como verdaderas por los discursos político-institucionales.

De acuerdo con Stuart Hall (2013) “El racismo es una estructura del discurso y la representación que intenta expulsar simbólicamente al otro —lo borra, lo coloca allá en el tercer mundo, en la margen—” (p. 352). En su comportamiento cotidiano institucionalizado, el racismo produce exclusión de todo tipo; de la participación efectiva en la vida político-económica y sociocultural, manifestándose como discriminación racial, que sustenta sus prácticas en una supuesta inferioridad biológica del otro, asunto insuperable, esencial, que lo condena a lo más bajo de la sociedad.

La explicitación del racismo por razones biológicas, tipo eugenesia del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, se ha desplazado a planos más sutiles, tal vez como resultado de una búsqueda de exorcización de las atrocidades de la Segunda Guerra Mundial, salida acentuada más aún bajo la doctrina multiculturalista, con su retórica de tolerancia a la diversidad y diferencia cultural. Este giro configura lo que Paul Gilroy (2001)

ha denominado “Racismo cultural”, lo que podemos comprender como la situación en que se reproducen, mantienen y afianzan las prácticas de asimetrías sociales, fundamentadas en supuestos genéticos, pero remozadas por la discursividad de la igualdad, la inclusión y la integración de la diferencia cultural, en el sentido más amplio.

En este caso, ese tránsito que revela un disimulo estructural, un simulacro legitimado por las élites, es lo que se denomina mimesis. Se trata de una acción de solapamiento del funcionamiento del sistema, que tiene distintas manifestaciones y articulaciones según el contexto específico. Ello resulta nodal para entender, en una perspectiva de historicidad, el tratamiento actual que se le ha dado al denominado migrante, tanto en el plano político-jurídico del sistema mundial y correspondientemente en los diferentes países, que configuran esta geopolítica, como en la pluralidad de abordajes que registra el pensamiento crítico social que, sin embargo, no logra desanclarse y desmarcarse para proponer categorías abiertas, basadas en una renovada epistemología y posición teórica, que nos permitan rebasar el concepto oficial de migrante y migración, teniendo muy presentes las drásticas fisionomías que nos presenta la movilidad humana, al menos en las últimas tres décadas. Desde luego, no es mi propósito aquí discutir estos enfoques, algunos de muchas trayectorias en las Ciencias Sociales, por lo cual requieren su empresa específica de análisis.

Estos eufemísticamente llamados “migrantes”, en su mayoría despojados históricos a lo largo de generaciones, no cuentan más que con su cuerpo, su fuerza de trabajo y lo que queda de sus vidas. Presionados, obligados y para nada “voluntariamente”, deben huir de sus hogares, sus familias, sus paisajes, generalmente

en sentido sur-norte del planeta; para soportar nuevas vejaciones por quienes los saquearon y los siguen saqueando legalmente que, en el lugar de llegada, los confinan a las zonas de no humanidad (Fanon, 1973; 2003). Bajo la sospecha permanente del delito, por indocumentados, que cuando mucho, entrarán a engrosar la explotación en los trabajos más mal pagos, las múltiples humillaciones cotidianas y las exclusiones estructurales.

Es decir, sufren en carne viva los embates de la discriminación racial y del racismo, de tal suerte, que lo que vemos en este ciclo en que muchos *pierden la vida por tratar vivirla* en mejores condiciones para sí y para sus familias, es la fingida amnesia y el cinismo de las élites político-económicas en los países ricos y colonialistas, de donde proceden las multinacionales del proyecto de muerte, que ha convertido en famélica a la mayoría del planeta en su acumulación voraz guerrerista, que parece no tener límites ni sosiego. En fin, son los rostros del colonialismo de larga duración, que ha construido este tipo de sujeto y subjetividad, como desecho maleable y necesario del capitalismo y en nombre de la ciencia, normaliza la barbarie bajo sofismas como los conceptos de “migrante” y “migraciones”. Cuando en realidad lo que ha sucedido, subrayemos, es un destierro económico¹, en que el

1 En otros trabajos he propuesto y desarrollado como desmarque a los conceptos hegemónicos de migrante y migraciones las categorías de desterrado y destierro histórico, con el propósito de avanzar en la construcción necesaria de una epistemología crítica desde la humanización y de una posición teórica de acción que contribuya a cambiar el sentido común político-administrativo de este drama humano, tal vez el de mayor envergadura mundial, ya que en su comprensión integral y compleja está la cara escamoteada de la pobreza, el cambio climático

abandono de sus territorios de origen dista mucho de la voluntad y la decisión autónoma de los individuos, su parentela y su comunidad, como lo ilustraremos con la situación de Buenaventura, por el entronque transnacional que representa.

En consecuencia, se debe asumir la construcción de un renovado utillaje categorial, movilizador y motivador de preguntas fundamentales que desestabilicen los conceptos oficializados y legitimados, los cuales resultan obsoletos para la comprensión de estas históricas pero renovadas y punzantes realidades; enfoques que viabilicen de fondo, la posibilidad de análisis y acciones comprensivas para la transformación de nuestras percepciones, nuestras sensibilidades y ojalá de nuestras realidades. Es la función que en principio busca la categoría de *migradesterrado*, una provocación epistemológica y reflexiva desde la praxis en este sentido para enfrentar los desbordantes retos de los tiempos contemporáneos.

Racismo y mimesis global

Hace tres años inicié una mirada con detenimiento a los objetivos de desarrollo del milenio, era evidente en ese momento que dichos objetivos en su mayoría no se iban a cumplir, ni siquiera en un 50%, pese a los enmascaramientos y tapicerías de oficio, de las evaluaciones oficiales de los gobiernos; hoy la realidad de los pueblos así lo demuestra. Ni siquiera para el caso de Europa

y sus consecuencias asociadas; presentadas como causas de la inseguridad ciudadana, el desempleo, la desnutrición, etc. Para mayor detalle ver (Arboleda, 2004; 2007; 2011).

oriental, con todos los programas de ayudas, los resultados avizoran alguna esperanza; es aplastante la hecatombe del capitalismo generalizada en el planeta. Una de las aristas más preocupantes de este “des-propósito” es el objetivo número uno, que persiguió erradicar el hambre y la pobreza, paradójicamente, es quizá de los más pobres en sus logros².

Son justamente estos contingentes de familias, en su mayoría ubicados al sur del planeta, según el lenguaje oficial; pobres o en condiciones de indigencia, quienes por razones estrictamente económicas o por situación de violencia en sus territorios avanzan en romerías, en torbellinos desesperados hacia los países del norte, en tanto privilegiada válvula de escape. La “migración” en gran medida cumple esta función; un escape social para los desprotegidos del planeta, gentes racializadas y empobrecidas por los siglos de colonialismo, siendo este un nexo estructural a tal fenómeno. De ahí que debemos articular para el análisis los “des-propósitos” del milenio a las “migraciones” como un problema global y explicitar dicho problema en su integralidad y complejidad con la urgencia requerida en la agenda de los Estados y los organismos multilaterales a nivel mundial y de la academia crítica con vocación descolonizadora.

Es claro que los objetivos de desarrollo del milenio no puntualizan sobre el problema de la “migración”, sin embargo, ella prefigura su contexto de preocupación y, aunque se disimula y se

2 Aunque la pobreza continúa en aumento, producto de desempleo masivo en el planeta, con distintas maniobras de prestidigitación evaluativa, en la medición de los indicadores, se modera y se oculta esta realidad que hiere nuestros sentidos.

mimetiza, este fenómeno que tiene impronta de género, raza y clase debe enfrentarse en su conjunto si se quisiera lograr mediante su actualización algo de tales objetivos, que directamente beneficiara a los pueblos. Justamente, cuando observamos que los muros y murallas separatistas entre los Estados se levantan mientras, por otro lado, los discursos globalizadores hablan de libre comercio y ciudadanía del mundo. Podemos en ello evidenciar la imposibilidad del logro de tales objetivos de hecho, siempre y cuando no se enfrente con sinceridad y rigor y de manera central el problema del racismo y del clasismo, asunto que tiene centralidad en la excesiva concentración de la riqueza y los privilegios en consecuencia. Reproductores de los patrones de inequidad, exclusión y marginación, en otras palabras, de estructuras coloniales al interior de los Estados empobrecidos del sur global.

Por otro lado, al observar el informe sobre migración en el mundo de la OIM 2011, cuyo énfasis está puesto en la reflexión acerca de la representación que se construye sobre los migrantes, especialmente en los países de destino; es decir, la función que cumplen académicos, políticos, medios de comunicación, sociedad civil y el Estado en la producción de discursos sobre estos sujetos, se puede constatar igualmente que se evita a toda costa vincular el problema del racismo a las migraciones de manera abierta. Y que, en gran medida, esta postura recae en una predisposición al estigma y a la construcción del migrante, como un sujeto negativo dentro de la sociedad que lo recibe y/o en la que intenta insertarse. Al considerar los volúmenes de movilidad poblacional el informe nos dice:

Hubo cierta reducción de las corrientes migratorias hacia los países desarrollados durante la crisis e inmediatamente

después —por ejemplo, en los Estados Unidos de América el número de extranjeros que ingresó en el país bajó de 1.130.818 en 2009, a 1.042.625 en 2010; en el Reino Unido la cifra descendió de 505.000 en 2008 a 470.000 en 2009; en España bajó de 692.228 en 2008, a 469.342 en 2009; en Suecia disminuyó de 83.763 en 2009, a 79.036 en 2010; y en Nueva Zelandia de 63.910 en 2008, a 57.618 en 2010 (DAES, de próxima publicación). Sin embargo, al no registrarse cambios trascendentales en los modelos de movimiento de personas, el contingente mundial de migrantes que se había constituido en el transcurso de varios decenios fue escasamente afectado: en 2010, se estimaba que el número total de migrantes internacionales en el mundo era de 214 millones de personas —es decir, un aumento con respecto a los 191 millones de 2005 (DAES, 2009). Puesto que el número estimado de migrantes internos es de 740 millones (PNUD, 2009), eso significa que alrededor de mil millones de personas son migrantes (aproximadamente uno de cada siete habitantes de la población mundial) (OIM, 2011, p. 53).

Aunque el informe aboga por una elaboración positiva de la imagen del migrante, sobre la base de evidencias empíricas, en que el mismo migrante sea sujeto del debate y se autodefinen en los medios masivos de comunicación; la homogenización que subyace en él a la hora de plantear la gestión de la migración en el país de llegada al valorar la diversidad cultural como un elemento fundamental en el impulso al espíritu empresarial y el aumento de la productividad en los grupos de trabajo se revela en el refuerzo por pensar la llamada “media de integración” que, en gran medida, redundan en la presunción de una asimilación sucesiva de la cultura de destino, o a la que se llega, mientras se abandona, generalmente, a través de las generaciones, la cultura de origen. Estos mecanismos de integración, lógicamente, tienen

diferencias entre los distintos países; reproduciendo en su seno una jerarquía que niega la igualdad y/o equidad cultural y humana y, por el contrario, reproducen implícitamente la idea de la superioridad de unos grupos humanos sobre los otros. En la medida en que unos, los migrantes regulares e irregulares, deben asimilarse con la menor resistencia posible, mientras otros imponen los modelos de comportamiento y las rutas por donde debe transitar la vida y el sentido existencial, afianzando su superioridad colonial.

Para el 2013, Naciones Unidas³ estima en 232 millones los migrantes internacionales, la mayoría estarían concentrados en Europa, Asia y América del Norte y se habrían movido en sentido sur-norte, manteniendo el porcentaje de los últimos dos decenios frente al total de población mundial (3%). Sin embargo, con un significativo aumento del 10.8 millones de personas en el flujo migratorio entre 2010 y 2013⁴.

3 Para mayores detalles de la composición regional y el conjunto de propuestas, que en gran medida reeditan los planteamientos de la OIM en sus informes anuales, ver Informe del secretario general “Migración y Desarrollo”, socializado el 30 de julio de 2014.

4 Aunque no desarrollaré aquí este debate, discrepo de la explicación a cierto énfasis que presenta el Informe sobre Migraciones en el Mundo 2013, de la OIM, sobre el cambio o, mejor, la diversificación de la dirección de los migrantes, en que “solo el 40%” lo hace en el destino sur-norte”. No porque no pueda ser cierto tal cambio, como lo muestran algunas cifras, sino porque no hace el énfasis suficiente en la crisis económica que vive Europa y Estados Unidos desde el 2008, arrojando población hacia otros países del norte y del sur geográfico, con relativa estabilidad económica, muchos de ellos dolarizados. Tal es el caso de

En su conjunto, ambos informes (OIM, 2011 y 2013) dan cuenta de lo que contemporáneamente se conoce como neorracismo, paradigma en el cual se puede enunciar que hay racismo sin racistas, dado que este se expresa en términos de diferencia cultural, inserto en los sistemas políticos, legislativos y constitucionales, que muestran por la vía de la diferencia y la diversidad cultural los éxitos o fracasos de los grupos humanos. De ahí que el ascenso social, más que asociarse a oportunidades reales, tienda a explicarse por la vía de la potencialidad adaptiva y la capacidad de la cultura de la cual provienen los sujetos; escondiéndose con ello el racismo de viejo cuño, que insistía no en la diferencia académico-cultural sino, ante todo, en la superioridad biológica, genética de unos grupos frente a otros, resáltese: los colonizadores sobre los colonizados.

Insisto en la idea de *mimesis global del racismo*, política epistémica presente en los discursos contemporáneos, que despliegan nuevos mecanismos de exclusión, ahora mucho más sutiles ya que se institucionalizan y no requieren que sean operados cotidianamente por los sujetos; sin embargo, ello no significa que no se presenten amplias situaciones de discriminación racial cotidiana contra los migrantes internacionales, que avanzan del sur del planeta hacia el norte, algunas ampliamente difundidas al tiempo que estimuladas por los medios masivos de comunicación.

Ecuador, con relación a la migración de españoles y en menor medida italianos. De paso, también oculta la continuidad del voraz saqueo extractivista en los países del sur geográfico. A lo cual se debe agregar la discusión que el mismo informe insinúa, acerca de qué entender por sur y norte, para precisar el cambio y, lo que es igual de importante, su volumen. (OIM, 2013, p. 25).

Como lo habíamos planteado, la “migración” en consecuencia es un escape a la situación de pobreza en la mayoría de los casos, pero un escape doloroso, traumático ante los embates de neorracismo, amalgamado con el racismo de viejo cuño, que redundan en medidas restrictivas y de persecución contra el *migradesterrado*.

Pese a las críticas antes señaladas, el informe sobre migración de la OIM 2011 arroja ejes de trabajo que deben tenerse en cuenta para el trámite de este fenómeno en condiciones de mayor justicia social y económica si se asume una crítica al colonialismo. Dado que es evidente el crecimiento cada vez más acelerado de las “migraciones”, los “desplazamientos”, los éxodos y los “refugiados”, convirtiéndose tal vez en el tema más importante del siglo XXI; como lo había anunciado Dubois: *el problema de la línea de color sería central en el siglo XX*, y este atraviesa, en lo sucesivo, moviendo contingente de población por diversas razones, fundamentalmente asociadas al desequilibrio ambiental y a la desigualdad económica, como ya está claro históricamente. Entre las estrategias que se destacan propuestas por el informe, señalemos:

1- Fomentar un discurso sobre la migración, abierto, equilibrado y amplio: aquí se aboga por asumir el problema como un asunto multilateral, examinando el lugar de la “migración” en la planificación demográfica social y económica de cada uno de los países, para superar cualquier estigma *a priori*, dimensionando el papel que cumplen estas en el desarrollo de cada uno de los países. Lo cual implica aprovechar los escenarios existentes y habilitar unos escenarios para el surgimiento de enfoques renovados, que hagan frente a la tendencia de aumento de la migración internacional tanto en volumen como en su complejidad, y apunte a tener cada vez más una normativa con calidad humana.

2- Despolitización del debate y examen directo de las cuestiones de interés: revisar los intereses de cada país y precisar el “límite de migración adecuado” o posible que cada uno concibe, apoyado tanto en sus necesidades como en sus temores a partir de investigaciones empíricas, más allá de los intereses de grupos o sectores particulares.

3- Colaboración con los medios de comunicación para apoyar la presentación equilibrada de la información: programa de capacitación a reporteros, periodistas y comunicadores; material adecuado para orientarlos y un papel activo de los investigadores, superar la separación existente entre estos, los medios de comunicación, los sectores políticos, la sociedad civil en general y los organismos internacionales.

4- Reconocimiento de los “migrantes” como agentes de comunicación activos: conceder participación activa en las deliberaciones públicas y su derecho a la autorrepresentación, con criterios de igualdad humana, como ya se había señalado.

El informe indica también que es en los momentos de crisis económica cuando más se acentúa el señalamiento negativo contra los migrantes y la imposibilidad de que se puedan expresar; en ese sentido, señala la noción de “la resistencia de las migraciones internacionales”, con lo cual significa que, pese a las crisis económicas, los flujos de migración permanecen más o menos estables y por momentos tienden a aumentar, asimismo las remesas hacia los países de origen.

Como se puede deducir, el “límite de migración adecuado” y la “resistencia de los migrantes internacionales”, son proporcionales a las expoliaciones del colonialismo en los países que

expulsan. Calcular límites y disminuir los migradesterrados implicaría también frenar, contener y/o extinguir el despojo, el saqueo y la barbarie. ¿Será posible esto?



Obra del artista senegalés Modou Niang (1945). Donada por Leopold Sédar Senghor, presidente de Senegal de 1960 a 1980. Colección UNESCO/N. Burke

Hacia una conceptualización alternativa: el caso de EE. UU.

Se ha destacado que el conjunto de propuestas de ley sobre migración en EE. UU. participa básicamente de dos concepciones centrales: las que enfocan el problema proponiendo formas abiertas de exclusión y discriminación social, expuestas por Sassenbrenner⁵ y otros, a las cuales se les puede denominar formas de “*apartheid* de control político”, y las defendidas por Bush y Kennedy, entre otros, que proponen formas más sutiles de control y dominación por parte de las élites blancas, las cuales se pueden denominar de *neoapartheid* (Grosfoguel y Maldonado-Torres, 2007).

Estos investigadores han mostrado que, hasta hoy, mientras la primera busca negar totalmente los derechos humanos, civiles y políticos a más de 12 millones de migrantes irregulares, manteniéndolos como ilegales, la segunda trata de gradualizar el reconocimiento de estos derechos, ofreciendo un programa de trabajadores huéspedes, mano de obra barata. Se puede afirmar que estas propuestas de ley se encuentran situadas entre el racismo y el neorracismo; para nada se trata de un debate entre

5 Un ejemplo actual de esta tendencia es el precandidato presidencial 2016 por el Partido Republicano, el multimillonario Donald Trump, quien abiertamente en su campaña bajo el lema “EE. UU. y yo no tenemos tiempo para ser políticamente correctos” la ha emprendido contra los mexicanos y los migrantes latinos indocumentados, con señalamientos racistas. No obstante, como se ha observado, tiene un significativo número de seguidores, lo que nos recuerda la pervivencia del pensamiento eugenésico, en la economía moral y ética de las élites y de esta sociedad.

republicanos y demócratas o racistas y antirracistas. Son propuestas bipartidistas que revelan la continuidad de legados coloniales imperiales, acudiendo de una u otra manera a la premisa de que la ausencia de un discurso racista en la política es al tiempo la ausencia de racismo.

Idea que, como antes se ha señalado, debe cuestionarse de fondo, dado que moviliza también lo que los autores antes referidos llaman “la analógica inmigrante”, consistente en trasladar la supuesta inmigración exitosa de los europeos a los Estados Unidos como patrón de medida al resto de inmigrantes, con lo que se juzga, en consecuencia, que el fracaso de los inmigrantes latinos, gran problema para este imperio, se debe a su mentalidad, a su cultura, presupuesto que ya habíamos señalado como mecanismo de neorracismo en versión de racismo cultural.

De ahí que los autores propongan la necesidad de una fina tipología de los migrantes, con base en su historia, su trayectoria, su cultura y el tipo de tratamiento que han recibido en su proceso de inserción en la sociedad de llegada. Mi planteamiento es que esto permitiría salir de dicha trampa teórico-epistemológica, cuestionando de por sí la idea de migración y de migrantes establecida en los discursos institucionales hegemónicos, tal como lo señalábamos en el caso de los informes de migraciones de 2011 y 2013. En este sentido, debemos preguntarnos nuevamente qué son las migraciones, qué es un migrante y cuál es la utilidad de estos conceptos para pensar desde una perspectiva de humanización y descolonización las nuevas relaciones en el mundo, con criterios de equidad y de justicia social, finalmente de igualdad humana y planetaria.

Desde esta perspectiva, la noción de migración e inmigrantes normalizan inmensas tragedias humanas de las mayorías

planetarias, resultado de la expoliación histórica de los países colonizadores del norte, que reproducen una desigualdad social, perpetuada como un hecho natural al funcionamiento de las sociedades. Desnaturalizar este fenómeno, evidenciando que toda la carga negativa sobre los migrantes, incluidas las categorías oficiales tales como migrantes irregulares, indocumentados, ilegales, entre otras, han sido construidas por esta mentalidad colonialista y se instauran en una idea básica de negación de la igualdad humana, cuestión clave en la comprensión del racismo estructural que, finalmente, justifica la explotación de la naturaleza y las personas como lo estamos mencionando.

Enfatizar este punto de vista pretende, ante todo, invitar a la exploración de nuevas categorías y enfoques, a pensar y actuar en uno de los mayores problemas que presenta la humanidad contemporánea, por lo que la categoría de “migración” se nos convierte en un eufemismo, en un concepto que esconde una máquina de discriminación peyorativa, ultrajes y muerte, como lo venimos sustentando y reiterando. Consecuentemente, si acudimos al criterio *voluntad* en la movilidad de un lugar al otro, central en esta definición, el “migrante” resulta ser una minoría privilegiada en gran medida, que se desplaza de un punto a otro del planeta a voluntad, gestionando sus intereses. Las inmensas mayorías no son más que desterrados económicos, destierro que la colonialidad del poder (Quijano, 2010) ha asumido como conatural a la economía del mundo y a las relaciones sociales institucionales entre nuestros países, cuyo símbolo inocultable son los muros que se levantan para evitar la entrada de los famélicos desterrados.

En consecuencia, si bien es válido, como lo sugieren los informes oficiales, gestionar este destierro en condiciones de mayor

dignidad humana, el esfuerzo debe ser colocado, según la perspectiva que propongo, en transformar la desigualdad, la inequidad, en fin, el colonialismo histórico estructural como alternativa, entre otras, de hacer viable la vida en el planeta.

Colombia y Buenaventura

Entre los 4.167.388 de colombianos en el exterior, es decir el 9% de la población colombiana para el 2008 (Anuario estadístico, 2008), las mujeres representan el 51.4%, de ahí que se pueda hablar de feminización del destierro económico. Dicha población se encuentra entre las edades de 30–34 años, laboralmente activos, aproximadamente el 41% con estudios de secundaria. Tratándose de las regiones más empobrecidas del país, los estudios sobre estos desplazamientos o destierros económicos son escasos. En el foco que nos interesa puntualizar, Buenaventura, son prácticamente inexistentes. Esta localidad detenta el rango de ser el puerto marítimo más importante del país, ubicado en el mar Pacífico, al suroccidente colombiano, con una población permanente aproximada de 450 mil habitantes y una población fluctuante de 200 mil personas semanalmente, dedicadas a distintas labores relacionadas con la explotación portuaria. El 90% de la población es afrocolombiana, el 3% es indígena, los restantes se identifican como mestizos.

La riqueza natural, la oferta ambiental, la riqueza cultural en las que el capital nacional y extranjero han desplegado toda suerte de saqueo legal e ilegal, rearticulándose en ejes como la minería del oro, la pesca, la explotación portuaria, entre otros renglones estratégicos, más aún en la coyuntura actual de implementación del TLC con los Estados Unidos de América. Ello contrasta con los altos índices de empobrecimiento y el desgarrador paisaje de

carencia material en que están sumidos sus habitantes. Situación agudizada por una prolongada crisis humanitaria, generada por los grupos armados legales e ilegales, que ha colocado un volumen de familias sin tierra, aún por calcular con el rigor necesario, pero que algunos estiman en más de 1 millón de personas para toda la región del pacífico, de la cual Buenaventura podría representar el 30%. Desde luego, se trata de una cifra bastante imprecisa⁶.

En las anteriores condiciones, Buenaventura tiene la particularidad de ser una continua expulsora de población hacia distintos países, respondiendo a su economía de enclave. Primero se configuró el fenómeno de destierro económico denominado el “norteñismo”, flujo de población joven masculina que se dirigió hacia los Estados Unidos, en calidad de polizones en los barcos, entre mediados de los años setenta y finales de los años ochenta del siglo XX. Nunca tendremos cifras de cuántos fueron los “norteños” que siguieron esta ruta y, menos, cuántos perecieron en el intento, muertos entre los contenedores, o arrojados al mar como intrusos por los marineros. Lo cual no deja de recabar fosilizadas imágenes mentales sobre la trata trasatlántica de los africanos en el período de la esclavización moderna. Después del fracaso estrepitoso de este proyecto de huida y rebusque del futuro por fuera del territorio que dejó como saldo experiencias personales y familiares de asesinatos,

6 Para mayor información ver el Informe de la Human Raights Watch “La crisis en Buenaventura. Desapariciones, desmembramientos y desplazamientos en el principal puerto de Colombia en el pacífico colombiano”. EE. UU., 2014, y el del Centro Nacional de Memoria Histórica “Buenaventura. Puerto sin comunidad”. Imprenta nacional, Bogotá 2015.

vendettas entre mafias y largas condenas en las cárceles norteamericanas, por causa del tráfico de drogas, Buenaventura ensayó un nuevo proyecto.

Ahora fueron sus jóvenes mujeres las que huyeron hacia Italia y España, configurándose hacia finales de los años noventa y con mayor fuerza a partir del 2000 el fenómeno denominado “las italianas”, marcado por el estigma de la prostitución, tanto en el lugar de origen como de llegada. A lo largo de esta década los volúmenes de mujeres han bajado y se han matizado con una dirección hacia Chile desde mediados de la década de 2000. Este se concibió como lugar de paso en la fuga que tenía como destino final Europa, sin embargo, muchas veces, ante la imposibilidad de continuar o ensayar otras rutas, terminó siendo el lugar de destino final. A tal punto que fraguó una representación denominada por los medios de comunicación chilena “las gaviotas colombianas” o “las gaviotas negras de Buenaventura”; mostradas a través de la televisión chilena en ejercicio de prostitución callejera en la capital, además de otras ciudades intermedias. Todo ello mientras los capitales seguían y siguen explotando insaciablemente las riquezas antes indicadas. De esto tampoco contamos con cifras medianamente cercanas.

La fragmentación familiar y del tejido social, el deterioro de la confianza cotidiana, la delincuencia juvenil, el fortalecimiento de los grupos armados ilegales con jóvenes contingentes de la localidad, ha sido el resultado notorio de estos fracasados proyectos de búsqueda de futuro, tanto en los Estados Unidos como en Europa. Ello se muestra apenas como un ejemplo que está por investigarse en sus reales dimensiones, tanto cuantitativa como cualitativamente. Uno de los cuadros más trágicos de destierro económico internacional, estimulado por la economía de enclave

colonialista que, sin embargo, sigue oculto en el eufemismo de las migraciones y los migrantes para el caso colombiano. Este destierro, como lo he señalado, tiene color, adjetivación racial y sexista. Llamo la atención de casos similares para efectos de investigaciones comparativas y colaborativas.

La óptica intercultural

Como lo he anunciado en los elementos expuestos anteriormente, la interculturalidad como reto y proyecto de transformación social pacífica gana sentido en el horizonte de la descolonización: descolonización epistemológica; asumiendo y/o construyendo nuevos enfoques y herramientas conceptuales para comprender y transformar las relaciones sociales, culturales y económicas. Solo en este sentido, se pueden emprender políticas públicas transformadoras que hagan posible el diálogo entre culturas para la concreción de cambios sustanciales; partiendo de la condición indispensable de la igualdad humana y la equidad social, fundantes de nuevos modelos de organización social, o lo que algunos han denominado *democracias interculturales* (De Souza Santos, 2006), que derrumben los neorracismos, por sutiles que sean y benévulos que parezcan, esto es, que no es suficiente reconocer la diversidad y la pluralidad cultural y humana mientras se normaliza el estado injusto de las relaciones sociales en el sistema mundo, imposibilitando de plano diálogos etopolíticos reales, movilizadores de posibilidades comunicativas interculturales; en el aparato educativo como reproductor central de los estereotipos, en los medios de comunicación masiva, en las instituciones de servicios sociales y en sí en la vida cotidiana.

Enfaticemos entonces que el reconocimiento de la diversidad es plausible, pero no es suficiente, porque en sí mismo reproduce de

manera camuflada los legados jerárquicos del colonialismo, los repertorios de las víctimas y los victimarios, de los blancos y los otros, de los conquistados y los conquistadores; de los que tienen derecho a hablar y de los que solo escuchan. Un sencillo paso para iniciar rutas de interculturalidad en el tema que nos ocupa es que salgamos dudando de la utilidad teórico-epistemológica de la noción de migrante y migración para denominar a la mayoría de los contingentes de población que se mueven en el mundo, en el sentido de sur-norte en su mayoría, ello, como ya lo he sustentado, por la fuerte carga ideológica y política que impone y moviliza en su contenido, como paradigma totalizante y cuasi inmovilizador del pensamiento.

Bibliografía

- Arboleda Quiñonez, S. (1988). *Le dije que me esperara, Carmela no me espero: el Pacífico en Cali*. Cali: Universidad del Valle.
- Arboleda Quiñonez, S. (2002). Negándose a ser desplazados: afrocolombianos en Buenaventura. En E. Restrepo, A. Rojas (eds.), *Conflicto e (in)visibilidad. Retos de los estudios de la gente negra en Colombia* (pp. 121- 139). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Arboleda Quiñonez, S. (2004). Enrollados: Desplazamiento afrocolombiano en Buenaventura. En Memorias, Seminario Internacional Dimensiones territoriales de la guerra y la paz en Colombia. CES. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Arboleda Quiñonez, S. (2007). Afrocolombianos: Entre la retórica del multiculturalismo y el fuego cruzado del destierro. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 12 (1).

- Arboleda Quiñonez, S. (2011). Destierro afrocolombiano: la interculturalidad imposibilitada. En D, García y M, Muñoz. *Los movimientos sociales en la construcción del Estado y la nación intercultural*. Huygens editorial.
- Bello Reguera, G. (2007). *Poscolonialismo, emigración y alteralidad*. Granada: Comares.
- De Sousa Santos, B. (2005) *Reinventar la democracia, reinventar el estado*. Madrid: Editorial Sequitur.
- De Sousa Santos, B. (2006). *Conocer desde el sur. Para una cultura política emancipatoria*. Programa de estudios sobre democracia y transformación global. Lima.
- Dubois, W. E. B. (1903). *Las almas del pueblo negro*. La Habana: La Habana Editorial Fundación Fernando Ortiz.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2015). *Buenaventura. Puerto sin comunidad*. Bogotá: Imprenta nacional.
- Fanon, F. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas.
- Fanon, F. (2003). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Garay Salamanca, L. J. y Rodríguez Castillo. A. (2005). *Estudio sobre migración internacional y remesas en Colombia*. Bogotá: OIM.
- Garay Salamanca, L. J. y Rodríguez Castillo. A. Caracterización socioeconómica de la población emigrante y evaluación del impacto de las remesas internacionales. En *La emigración internacional en el área metropolitana centro occidente de Colombia*. Bogotá: OIM.
- Gilroy, P. (2011). *Atlántico negro: Modernidad y doble conciencia*. [Traducido al español de O Atlantico Negro. Modernidade e dupla consciencia]. Río de Janeiro: Universidad Candido Mendes.

- Grosfoguel R. y Maldonado Torres N. (2007). Los latinos, los migrantes y la descolonización del imperio estadounidense. *Comentario Internacional*, 7, 157-172.
- Hall, S. (2013) *Sin Garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. En E. Restrepo; C. Walsh y V. Vich (eds.). Universidad Andina Simón Bolívar / Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Pensar / Pontificia Universidad Javeriana: Envión Editores.
- Human Raights Watch. (2014). *La crisis en Buenaventura. Desapariciones, desmembramientos y desplazamientos en el principal puerto de Colombia en el pacífico colombiano*. EE. UU.
- Miro, C. A y Potter, J. E. (1980). *Población y desarrollo. Estado del conocimiento y prioridades de Investigación*. México: Colegio de México.
- Naciones Unidas. (2010). *Objetivos de desarrollo del milenio. Informe*. Nueva York.
- Naciones Unidas. (2014). *Informe del secretario general: Migración y desarrollo*. Nueva York, julio.
- OIM. (2011) *Informe sobre las migraciones en el mundo 2011*. Ginebra.
- OIM. (2011) *Informe sobre las migraciones en el mundo 2013*. Ginebra.
- Quijano, A. (2010). ¡Qué tal raza! En *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia, 183-196.
- Walsh, Catherine. (2009) *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Abya-Yala.

Racialización de las políticas públicas de inmigración en República Dominicana¹

Aquiles Castro y Ana Félix Lafontaine

Introducción

Mientras desde los espacios de poder en la República Dominicana se repita el discurso que pretende negar la existencia de un prejuicio racial como parte de la ideología dominante en nuestra sociedad, desde las Ciencias Sociales se debe persistir en rechazar ese discurso poniendo en relieve su carácter insostenible y esclareciendo sus motivaciones y propósitos. De esa manera contribuimos para que en su momento esta sociedad supere ese lastre.

Cada vez que trasciende en los medios de comunicación alguna queja o denuncia sonora sobre discriminación en razón de

1 Extracto de una investigación más amplia sobre el tema, presentada como requisito de tesis de maestría en Historia dominicana y del Caribe.

rasgos étnicos, la respuesta no se hace esperar desde las instancias de dirección de dichos medios y desde el Estado, rechazando que en el país tenga lugar esa injusticia.

Desde la esfera oficial se pretende que, si alguna vez desde el Estado se impulsó una política signada por el racismo o el prejuicio racial, se circunscribe a la dictadura de Trujillo (1930-1961). Ese componente en el discurso oficial se ha planteado claramente en foros internacionales: “Ni antes ni después de la dictadura trujillista la discriminación racial antihaitiana ha formado parte de las políticas estatales, aunque es innegable que aparecen manifestaciones individuales, siempre indeseables”².

Si bien es cierto que, “a pesar de los estereotipos problancos, los diferentes grupos raciales y étnicos se mezclan sin muchos problemas”, no es menos cierto que en virtud de esos estereotipos, en la vida cotidiana se reproduce un prejuicio racial antinegro, el cual es potenciado por las políticas de inmigración impulsadas por el Estado durante el siglo XIX y el primer tercio del siglo XX, es decir antes de que se instalara la dictadura de Trujillo. La importancia del abordaje de esta problemática en un

2 De la intervención de la delegación dominicana representada por el embajador encargado de asuntos de Derechos Humanos del Ministerio de Relaciones Exteriores, Dr. Henry Garrido en el marco del 56º período de sesiones de la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, sobre el tema 6 titulado “El racismo, la discriminación racial, la xenofobia y todas las formas de discriminación”, en Ginebra, el 24 de marzo del 2000. Fuente: Documento circulado por el Ministerio de Relaciones Exteriores de República Dominicana.

período previo a la dictadura se explica en virtud del desconocimiento en amplios segmentos de la sociedad dominicana de que la racialización de las políticas públicas en materia migratoria trasciende dicho período.

Michiel Baud (1999) ha afirmado que

(...) las diferencias étnicas y raciales entre la élite y la masa de la población eran bien vagas, pero al mismo tiempo que minimizaba la heterogeneidad racial de su sociedad, la élite ‘externalizaba’ el argumento racial. Este fue explotado para definir la identidad dominicana en oposición al vecino haitiano (...) Las ideologías conservadoras trataron de encubrir —o al menos de quitar énfasis— a la heterogeneidad étnica de la sociedad dominicana mediante la construcción de un enemigo común (...) (pp. 177-178).

En esta exposición se presentan algunos referentes clave que ponen en relieve la vinculación que existe entre las ideas de esa élite sobre nación e inmigración y cómo esas ideas se tradujeron en políticas públicas.

En el pensamiento de la élite intelectual y política, aposentó muy temprano la idea de que el principal obstáculo que tenía el país para consolidar el proyecto de nación que acariciaba era su despoblación. Dicho reto fue valorado al influjo de las ideas predominantes en la época en toda la región acerca de las vías hacia la modernidad: el ideal de *progreso* y *civilización* eran claves, al tiempo que se identificó en la población caucásica la portadora de tales atributos, porque a la población local le incapacitaba para esa misión la hibridez en su composición étnica y el supuesto estado de *barbarie* en que se encontraba. Esa visión sugería

que la población local podía participar efectivamente en la constitución de la nación, solo después de haber sido beneficiada de un proceso de *regeneración*, el cual sería a su vez resultado de la labor *civilizadora* que desplegarían los inmigrantes blancos.

En el imaginario de las élites, además de esa inmigración, la afirmación de la nación requería de otros dos factores: agricultura y capital.

Al tiempo que se perfiló una preferencia por el tipo caucásico, se definió un discurso que denigró a los grupos étnicos raciales no blancos atribuyéndoles unas taras supuestamente inherentes a su condición étnico-racial en tanto que indígenas, mulatos, negros, amarillos...

En el contexto del continente como portaestandartes de esas ideas se destacaron Juan Bautista Alberdi, Domingo Faustino Sarmiento, entre otros. En la experiencia dominicana, se destacan Ulises Francisco Espaillat, Eugenio María de Hostos, José Ramón López, entre muchos otros³.

3 Como obras emblemáticas de estos autores sobre etnia, inmigración y nación destacan: Juan Bautista Alberdi, *Bases y punto de partida para la organización política de la República Argentina* (1915); Domingo F. Sarmiento, *Facundo o civilización y barbarie* (1845); Ulises Francisco Espaillat y Quiñones, *Escritos de Espaillat* (1909) e *Ideas de Bien Patrio* (1962) ambas publicadas póstumamente; Eugenio María de Hostos, *Hostos en Santo Domingo*, vol. 1 (1939); José Ramón López, *La alimentación y las razas* (1896).

Eugenio María de Hostos

En 1882 el liberalismo civilizador de Hostos incluyó la inmigración como “uno de los dos problemas esenciales de la sociedad dominicana” (Hostos, 1939, p. 87) y consideró la inmigración más que solución económica como una vía civilizatoria.

Cassá (1976), estudioso del pensamiento de Hostos se inclina por no ubicarle en la corriente spenceriana, señalando que las teorías racistas no predominaron en este pensador, admite, no obstante, que tuvo influencias del darwinismo social e identifica un positivismo progresista y nacionalista en dicho autor (pp. 61-85). Sin embargo, debemos recordar que el racismo científico que atravesó el pensamiento latinoamericano estuvo unido a la ideología del progreso del sector liberal para la cual las poblaciones campesinas y negras requerían ser sometidas a un proceso de regeneración y civilización. El progreso se correspondía con el ideal de los sectores urbanos al tiempo que se reveló excluyente y discriminatorio para gran parte de la población que procedía de la esclavitud, que fue considerada incapaz para aportar en la consolidación de la nación.

Desde otra perspectiva se ha planteado que Hostos no superó la visión estratificada de la sociedad compuesta por salvajes, bárbaros y civilizados. Esa estratificación contemplaba etapas del desarrollo social, que abarcaba el salvajismo, barbarie, semibarbarie, semicivilización y la civilización. Y, a pesar de que quiso encontrar una salida de esa contraposición extrema por medio de la educación, no alcanzó a superar el dilema de Sarmiento (Avelino, 2007, pp. 16-20).

Hostos (1939) afirmó que las sociedades antillanas debían agotar un proceso racional para constituirse como nación. En 1884

planteó que “la República no podrá considerarse civilizada, ni aún en vías de concienzuda civilización, hasta que haya realizado un proceso y programas que le hacen llegar a la fase civilizatoria” (p. 132). Según su visión, en dicho proceso los inmigrantes europeos jugarían un papel fundamental.

En el artículo “Quisqueya, su sociedad y algunos de sus hijos” de 1883, Hostos (1939) se refiere a las fiestas, bailes y costumbres populares y a la tendencia festiva, la mezcla étnica de la población y su estado social como un problema de atraso de la sociedad dominicana: “En donde empiezan y terminan esas fiestas, ahí empieza y acaba la única iniciativa social de aquel pueblo. Fuera de esa no toma jamás ninguna otra. Un poco por la heterogeneidad de la población, otro poco por el clima, mucho por la educación” (p. 284). Establece un paralelismo entre el acordeón y el atabal como expresiones de civilización, el primero, y salvajismo, el segundo. En este punto los prejuicios funcionaron como argumentos de la modernidad contra la ruralidad, fuente del prejuicio del pensamiento dominante en esa época⁴.

La afirmación de Hostos (1939) “Lo que ante todo interesa a la República es poblarse y lo que sobre todo le conviene es civilizarse”, “Poblar es gobernar, y gobernar es civilizar” (p. 180),

4 Ángel Rama en *Ciudad Letrada* explica ampliamente esa concepción de la modernidad contra la ruralidad en los intelectuales latinoamericanos. Define ciudad letrada como ámbito de dominio del saber por un sector articulado al poder en las ciudades americanas coloniales y poscoloniales. Articulación que rodea el poder dentro de la ciudad bastión, ciudad puerto, ciudad pionera de las fronteras civilizadoras, ciudad asiento de los poderes” (Rama, 1998, p.32).

conecta con lo que escribió años después al constatar que no se concretaran masivamente planes de inmigración europea. Su texto de 1901 *“Civilización o muerte”*, parafraseando a Sarmiento (“civilización o barbarie”), expresa un grito de lamento ante el fracaso político de los proyectos de inmigración emprendidos hasta la fecha.

José Ramón López

Este pensador expuso en sus escritos de principios del siglo XX la idea de la “amenaza haitiana” al nacionalismo en la frontera. Planteó la colonización de la frontera con Haití, establecer un muro de contención con inmigrantes caucásicos para blanquear y “dominicanizar” esa región. En sus trabajos de la época se encuentran las primeras ideas sobre la “amenaza idiomática y cultural en la frontera” (López, 1991, pp. 95-98). En 1902, López atacó la dinámica social en esa región, la comercialización, y definió la frontera como “pérdida nacional” sugiriendo una supuesta “invasión pacífica” procedente desde Haití. En ese sentido, postuló a favor del asentamiento de inmigración europea en esta región, con lo cual “podremos oponer a todo peligro de invasión una trinchera tremenda e infranqueable de familias blancas, inteligentes, robustas y laboriosas (...)” (2005, pp. 81, 86-87).

Invasión, amenaza, sangre arruinada y blanqueamiento son expresiones que emergen en sus escritos como elementos de un discurso antihaitiano sobre la frontera que marcó la entrada del siglo XX.

En 1908 publicó el escrito “La conquista de la frontera”, en el cual sugirió al gobierno colocar “nuevos clavos” en la división fronteriza. Insistió que el Congreso destinara dinero para

escuelas “nacionales”, y vio como un mal que en la comunidad de Restauración se hablase creol, la lengua haitiana (2005, p. 357). Su racismo y prejuicio le llevaron a creer que los hijos de inmigrantes europeos que nacieran en las colonias agrícolas que proponía habilitar serían ciudadanos dominicanos superiores:

(...) fuertes, laboriosos, honrados e inteligentes; porque para degeneración sobrado tenemos con la de casa. Hay que hacer sacrificios por atraerlos, pero a los buenos solamente. Sus hijos han de ser ciudadanos dominicanos, y es preciso que resulten superiores, que ya hay bastante chamuschina (2005, p. 207).

En la misma perspectiva civilizatoria promovió el blanqueamiento en la frontera. En su actuación política tradujo sus prejuicios sobre el bracero y el campesino al que calificó de “violento” y “degenerado”.

Ese mismo texto contiene una recomendación concluyente sobre la procedencia de la inmigración que salvaría el país: “Todas las naciones europeas tienen elementos de población apropiados al fin de desarrollo económico que aspiramos para la frontera occidental (...) pero los más convenientes son los españoles del norte de la Península” (1991, p. 95).

Francisco J. Peynado

Este autor, de un protagonismo importante en la vida pública durante las primeras décadas del siglo XX, promovió reformas para el “progreso” del país y para atraer inmigrantes europeos. Esas reformas —como casi todo el pensamiento decimonónico— estaban centradas en la ciudad.

Reprodujo las ideas que circularon a fines del siglo XIX sobre colonias para fomento agrícola y “mejorar la raza”, acogiendo dos perfiles del inmigrante anhelado: capitalista y blanco civilizado. Argumentó sobre el “fantasma de la invasión haitiana”, profundizando la concepción de López al respecto.

Sus ideas sobre la inmigración están desarrolladas en el ensayo *Por la inmigración* publicado en 1909 en el cual propone que:

Necesitamos inmigrantes sanos, inteligentes y laboriosos, no solo como nuevos factores de producción de riqueza del país, que eleven a mayor potencia su facultad creadora, sino hasta como elemento biológico que acrezca la vitalidad de nuestra raza con un contingente de nueva sangre que active y fortalezca la que circula en nuestras venas. Inyectar sangre de gente blanca a las familias del Caribe tropical, y especialmente a la población dominicana.

(...) oponiendo una barrera de gente blanca, sana y laboriosa, a la invasión paulatina de los haitianos, solucionaremos definitivamente el conflicto fronterizo sin la necesidad, que de otro modo será imperiosa, tarde o temprano, de recurrir al desastroso medio de las armas (1994, pp. 22-24).

En el referido texto incluye propuestas en el plano económico sobre producción, transporte y comercio, las cuales reivindica como fuente de la riqueza de los pueblos, destacando la carencia de vías de transporte como un obstáculo para el país enrumbarse hacia “el progreso”. Esas realizaciones sintetizan “grosso modo” el programa que sugirió al gobierno para instalar la inmigración caucásica. En su ensayo concluye preguntando “... ¿por qué no instituirlo aquí si aspiramos a encauzar hacia nuestras playas inmigración de gente blanca, sana y laboriosa?” (Peynado, 1994, p. 69).

En 1916 Peynado retomó algunos de sus planteamientos de 1909 en un discurso pronunciado con el título *Política panamericana y regeneración nacional*⁵, el cual fue reeditado posteriormente en 1944 en la *Antología de la Literatura Dominicana*, coordinada por Manuel Arturo Peña Batlle coincidiendo con la celebración del centenario de fundación de la República. En ese texto, entre otras cosas, reiteró los requisitos que consideró necesarios para el acceso del país a la modernidad, entre los que destacó la cuestión del *orden*, y se refiere a los “pueblos bárbaros de Asia y África” (Peña Batlle, 1944, pp. 433-434 y 437). La reedición de ese discurso significa que casi a mitad del siglo XX en el país se continuaba reproduciendo la idea de “regeneración” que fue central en todo el discurso eugenésico durante el siglo XIX y principios del siglo XX en América Latina.

5 El discurso fue pronunciado con motivo de los Juegos Florales Antillanos celebrados en Santo Domingo el 27 de febrero 1916.



Untitled (Mkpuk Eba)1974. Fotografía del artista nigeriano J.D. 'Okhai Ojeikere (1930–2014). Fuente: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/542419>

Balance a las políticas aplicadas desde el Estado

Tras la proclamación de la república, fueron numerosas las iniciativas legales y otras acciones de promoción de inmigración aplicadas desde el Estado dominicano, dirigidas a estimular la llegada de inmigrantes preferiblemente canarios, a promover la inmigración desde Europa o Estados Unidos, estimular la llegada de capitalistas desde Cuba, Puerto Rico o facilitar la inmigración de los mismos blancos asentados en otros territorios como Venezuela.

Un común denominador en las Constituciones, leyes y reglamentos producidos en esos años era la reiteración de facilidades o flexibilización de las condiciones para que los extranjeros pudieran optar por la nacionalidad dominicana.

Aunque algunos de dichos textos legales se refieren a “extranjeros”, sin entrar en mayores detalles, en muchos otros se precisaba que esa política estaba dirigida a españoles canarios o peninsulares y fue enarbolada desde la proclamación de la República en 1844.

En ese sentido ilustra el siguiente dato: en 1845, el ministro enviado por Pedro Santana en procura del reconocimiento de la república recién proclamada ante el gobierno de Estados Unidos, Dr. José María Caminero, dirigió una comunicación al secretario de Estado de esa nación, en la que afirma entre otras cosas: “Uno de los principales objetivos que ocupan la atención del gobierno es provocar inmediatamente la inmigración de agricultores extranjeros, que, aumentando la población blanca no solo establezca más seguridad sino que atrayendo y alimentando el comercio resulte también la pública prosperidad (...)” (Lockward, 1978, p. 12).

Algunas decisiones oficiales adoptadas durante el siglo XIX relacionadas con migración:

Ley, Decreto, Resolución o medida administrativa	Contenido u objetivo
Constitución Política de 1844 en su art. 13 y Reglamento del 26 de noviembre 1844.	Ofrece facilidad de inmigración a extranjeros.
31 de marzo 1848, Mensaje del presidente de la República Pedro Santana ante el Congreso.	Insiste en la oferta de facilidad a inmigración de extranjeros.
Ley del 22 abril 1852, durante gobierno de Buenaventura Báez; Decreto 263 del 24 abril 1852.	Amplía las facilidades a los extranjeros: asignar tierras en propiedad a los cabezas de familias, exoneración de servicio militar, entre otras. Se faculta al Poder Ejecutivo para tomar todas las medidas que juzgue convenientes para fomentar la inmigración de extranjeros.
Constitución revisada por el Congreso de Plenipotenciarios en 1881.	Consagra la flexibilización de las condiciones para que los extranjeros puedan acceder a la nacionalidad dominicana.
En 1860 General Felipe Alfau, enviado extraordinario y Plenipotenciario ante Isabel II.	Propuso un convenio sobre inmigración.
28 de mayo 1866 el Estado dominicano otorga una concesión a Sir William Cazneau.	Para traer inmigrantes a Santo Domingo y Azua y establecer colonias a lo largo de la frontera.
18 de enero 1879, General Cesáreo Guillermo emite decreto	Otorga franquicias a inmigrantes de las Antillas vecinas para la industria azucarera.
17 junio 1884, Resolución del Congreso Nacional.	Dispone que el 30% de los derechos de exportación sean destinados a la inmigración. Fue derogada al mes siguiente por las dificultades económicas del país.

<p>1884, Antes del anterior decreto, el presidente Francisco Gregorio Billini concertó acuerdo con empresarios.</p>	<p>Para traer inmigrantes naturales de las islas Canarias.</p>
<p>Constitución que había sido revisada en 1881, es de nuevo reformada por la Convención de 1887.</p>	<p>Mantiene la flexibilización de las condiciones para que los extranjeros puedan acceder a la nacionalidad dominicana.</p>
<p>1891, 24 de junio.</p>	<p>Se dispone que los ayuntamientos destinen el 5% de sus rentas generales para atraer inmigración al territorio de la república.</p>
<p>1891, 24 de enero, el Poder Ejecutivo concede a F. C. de Castro exoneración de derechos de puerto.</p>	<p>Para los buques de bandera nacional que trajeran al país no menos de 50 inmigrantes.</p>
<p>1895, 25 de junio, Ulises Heureaux crea la Junta Central de Inmigración en la capital y otras organizaciones subordinadas.</p>	<p>Promoción de la inmigración, creación de las condiciones en el nivel local para acoger los inmigrantes.</p>

A inicios de la década de 1880, desde el Estado, se hicieron esfuerzos para materializar el ideal de progreso delineado en el discurso de los pensadores. Una de las grandes tareas que conducirían a esa meta era los caminos o carreteras⁶. Las políticas públicas así concebidas relacionaban esas obras de infraestructura con agricultura, inmigración (caucásica) y progreso.

No había lugar a dudas sobre el tipo de inmigración que se promovía, ya que se prefería que procediera del clima propio de la raza caucásica: por eso se pensaba desarrollar asentamientos con

6 Lo afirmado se constata, entre otros en los siguientes autores: Espailat (1987, p. 128), Cestero (1972, pp. 154-165), Bonó (2000, pp. 51 y 81-92) y (1980, p. 99).

los inmigrantes “en las regiones más feraces de la isla, donde hay climas favorables a toda clase de cultivos, y saludables por demás a la inmigración que proviniera de zonas templadas o frías”. La queja era que esas zonas permanecían incultas y abandonadas por falta de caminos regulares que facilitaran su acceso (AGN, Gaceta Oficial GO 508, 1884).

Esa misma fuente menciona, además, que por esos días se habrían producido negociaciones entre el gobierno y hacendados para promover inmigración de asiáticos y europeos. Posteriormente los asiáticos también fueron objeto de discriminación.

El seguimiento de esa política fue sistemático. Un contrato suscrito en 1884 entre el gobierno dominicano y Andrés Sosvilla González, capitán de la marina mercante española y empresario de inmigración, mediante el cual el primero se comprometía a “(...) traer en el mes de marzo de 1885 en buques, el mayor número de familias o individuos inmigrantes, sanos, robustos y sin imperfección física de ninguna clase, aptos para los trabajos en campo, debiendo ser los inmigrantes nativos y procedentes de las Islas Canarias” (AGN, GO 533, 1884). El contrato que se propuso contenía una serie de concesiones a los eventuales inmigrantes y empresarios involucrados. Su alcance y contenido era en lo fundamental el modelo en que se fundamentaron otros proyectos de inmigración que posteriormente ensayaron diferentes gobiernos: compensación económica a favor del promotor o empresario organizador del transporte por cada inmigrante; acceso gratuito a la tierra por parte los inmigrantes, facilidad logística por parte del Estado para su establecimiento inicial, exenciones impositivas, entre otras.

En 1891 mediante resolución N°2981 del vicepresidente de la República, se otorgó concesión, por un año prorrogable, al Sr. F.

C. de Castro con la exoneración de los derechos de puerto a los buques que se dediquen al transporte de inmigrantes. El primer artículo de dicha resolución la condicionó a “que no baje de cincuenta el mínimo de inmigrantes en cada viaje” (Colección de Leyes Decretos y Resoluciones, 1929, p. 11).

El último proyecto de inmigración en el siglo XIX data de 1894, durante el gobierno de Ulises Heureaux mediante resolución N°3394 del Poder Ejecutivo, autorizó al Sr. Francisco Leonte Vásquez a establecer una colonia de inmigrantes en los terrenos llamados San José (Los Llanos), entre Santo Domingo y San Pedro de Macorís.

Una importante ley sobre franquicias agrarias fue aprobada al iniciar la segunda década del siglo XX, la 5002⁷ cuyo artículo 12 derogó expresamente toda otra ley que le fuere contraria. Aquí se adelantaron disposiciones que luego serían encuadradas en la ley de inmigración del año siguiente: Las empresas agrícolas no podrán traer para su fomento inmigrantes que no sean de la raza blanca. Pero como sucedió antes y después, toda disposición legal restrictiva sobre ese particular al mismo tiempo contempló las condiciones y el mecanismo que viabilice la excepción, en este caso, cuando “las cosechas o las zafras de un año cualquiera se perjudiquen por falta de braceros, podrá el Poder Ejecutivo facultar la inmigración de los de otra raza de las islas vecinas o de otra procedencia, y únicamente por las cosechas o zafras de ese año”.

7 Aprobada de urgencia el 8 de julio de 1911 durante el gobierno de Ramón Cáceres, GO 2207, en: *Colección de Leyes, Decretos y Resoluciones*, pp. 224-230.

Se trató de una política que vinculó la promoción de la actividad agrícola y la promoción de una inmigración deseada al mismo tiempo que se identificó otra inmigración como no deseada. En otras palabras, había una inmigración que era considerada “buena” y otra “mala inmigración”.

En 1911, el Secretario de Agricultura e Inmigración⁸ informó al presidente de la república sobre el desarrollo de los trabajos para el establecimiento de una colonia de inmigrantes europeos.

Según el ministro, el presidente orientó llevar adelante esos planes con el propósito de construir un ensayo de colonización aprovechando una oferta que llegó por medio del cónsul general en New York, ciudadano Juan Bautista Alfonseca C., la cual consistía en traer al país hasta 100 mil inmigrantes de nacionalidad rumana.⁹

Al ponderar el proyecto, el ministro advirtió que de la atención que se dedicara a ese “primer ensayo de inmigración” dependería el éxito de nuevos asentamientos que dieran lugar a “una corriente inmigratoria espontánea que venga a aumentar nuestra población con una raza vigorosa i fuerte”.

La diplomacia dominicana fue muy activa respecto de los planes y proyectos sobre migración concebidos particularmente durante los años 1919-1928. Ha resultado muy útil la revisión del

8 Memoria citada, del Secretario de Estado de Agricultura e Inmigración presentada al ciudadano presidente de la República, 22 de febrero de 1911.

9 Memoria del año 1911 citada, p. 55.

comportamiento del servicio diplomático dominicano en algunos países de Sudamérica, cuyas políticas migratorias tuvieron importante impacto en la región: tales son los casos de Argentina, Chile y Brasil. Asimismo, las diligencias realizadas por la representación dominicana en algunos países europeos, desde donde se deseaba traer los inmigrantes.

En fecha 14 de noviembre 1919, el gobierno de ocupación norteamericana en el país respondió al cónsul dominicano en Ámsterdam, quien alentaba la idea de inmigración desde Holanda con intención de establecer colonias agrícolas en el país. Naturalmente, esa no era la inmigración que interesaba al gobierno militar de ocupación:

(...) el gobierno (...) no está al presente en condiciones de contribuir a los gastos que supone una colonización.

En cuanto a la clase de trabajadores que encontrarían trabajo inmediato (...) serían aquellos que pudieran atender a las labores del campo en los ingenios azucareros, o en los trabajos de carreteras en Obras Públicas (AGN, Gobierno Militar, 1919, caja 45)¹⁰.

Durante el período 1916-1924 el país, ocupado por tropas norteamericanas, perdió su soberanía. De acuerdo con la necesidad del esquema de dominación y explotación insular promovido por el

10 La comunicación está dirigida al oficial administrativo del Departamento de Relaciones Exteriores en el Palacio. Firmada por el Departamento de Agricultura e Inmigración Lient. Commander, CEC, U.S., Navy. Military Government.

gobierno de ocupación, se permitió una mayor apertura para el ingreso masivo de trabajadores inmigrantes no caucásicos para la industria azucarera a contrapelo de los deseos de los dirigentes políticos e intelectuales nacionales. En esos años es que se inicia la inmigración procedente desde el vecino Haití (también ocupado por tropas norteamericanas 1915-1934), que pasó a ser la más importante en razón de su volumen.

En el año 1925, siendo Tulio M. Cestero embajador Extraordinario y ministro Plenipotenciario en la Legación de la República Dominicana en Chile y Argentina, desde esas sedes fueron enviadas con frecuencia al Ministerio de Relaciones Exteriores, noticias de prensa y de otras fuentes sobre la materia migratoria.

Mediante comunicación del 9 de marzo 1925, Cestero afirma la existencia de planes para una inmigración italiana al país y explica su agenda ante el Ministro de Exteriores:

En relación con esta importante materia, es mi propósito estudiar en la República Argentina, este aspecto de la inmigración italiana allí: qué cualidades tienen los italianos de las distintas regiones de la Península, y cómo la desarrollan en América, para determinar cuáles de esos italianos son más útiles para las labores agrícolas, y cuáles para los trabajos urbanos. Las informaciones que de este estudio se deduzcan podrán ser útiles para la inmigración italiana que se proyecta en nuestro país (AGN, Ministerio de Relaciones Exteriores, 1925, oficio 78).

La última parte de la cita no deja lugar a dudas sobre el destino final de las informaciones colectadas por los funcionarios diplomáticos dominicanos en el exterior.

Diversos reportes fueron enviados a la Cancillería por parte de Cestero sobre la experiencia de la inmigración europea en Argentina, Chile y Brasil, asimismo remitió leyes, reglamentos y decretos que servían de marco jurídico a la inmigración en esos países y los cuales le eran requeridos por el Ministerio de Relaciones Exteriores dominicano.

En el contenido de la correspondencia diplomática consultada sobre esta temática durante la segunda década del siglo XX, se reiteraban los referentes sobre “progreso” y “civilización” que venía postulando la élite: caminos, ferrocarril, agricultura e inmigración caucásica.

La frontera y los planes de inmigración

En relación con la frontera con Haití, fueron concebidas y aplicadas varias iniciativas de las que se presenta una muestra que ilustra respecto de las políticas en esta materia.

El Congreso Nacional abordó en 1907 la necesidad de colonización de la frontera. Hasta ese momento la cuestión *frontera* estuvo presente en el discurso y en propuestas, pero no se habían dado pasos concretos como el que implica la promulgación de una ley¹¹.

Esa ley en su primer artículo “declara de interés público el fomento de todas las comarcas colindantes con la República vecina de Haití”. Además, estableció una meta específica para cada año

11 Ley 4747 del 24 de abril 1907, publicada en GO 1782.

traer al país cuarenta familias de agricultores de la raza blanca por cuenta del Estado; y, para financiar el proyecto, la misma ley, en su segundo artículo, ordenó incluir en el presupuesto anual del país la suma de 40 mil dólares.

Al mismo tiempo que el Estado promovió la inmigración caucásica, mantuvo la autorización de entrada de braceros para la industria azucarera, inmigración esta rechazada por las élites.

La normativa que aplicaba en el caso de los braceros advertía que esos inmigrantes serían admitidos solo excepcionalmente, sin embargo, esa inmigración llegó en el marco de un activo flujo por medio de autorizaciones otorgadas por los diferentes gobiernos apoyados en la citada excepcionalidad que más adelante formalizó la ley de inmigración de 1912.

Todas las iniciativas de ley y otras medidas adoptadas para traer inmigrantes durante los primeros años del siglo XX, ocurrieron al mismo tiempo que se difundían mensajes en diversas publicaciones que circulaban en el país, en las que se reiteraban llamados para promover inmigración con colonos europeos.

En 1909 Emiliano Tejera Bonetti, a propósito de proyectos en la frontera, postuló a favor de la colonización, no solo inmigración y, considerando experiencias de otros países, argumentó que se requería de “una acción oficial, reguladora, proteccionista, traducida en buenas leyes de colonización (...)”. Recordó que, en algunas naciones, iniciativas con el mismo propósito “ofrecían la propiedad de la tierra al colonizador en condiciones mui (sic) fáciles y además le entregaban los útiles de labranza necesarios”. Llamó a tener presente los fracasos y éxitos de esos otros países, “porque no basta con atraer al

inmigrante, es preciso saber conservarlo” (AGN, Secretaría de Agricultura e Inmigración, Memoria 22 de febrero 1909).

En la parte final de su mensaje, el ministro propuso que “(...) para iniciar una corriente migratoria desde Europa a este país es indispensable, en primer término: redactar buenas leyes de colonización, que ofrezcan al extranjero el incentivo de encontrar en esta nueva patria la tierra que le falta en su patria de origen”.

Una vez el país recuperó su soberanía con la salida de las tropas de ocupación en 1924, la élite dominicana retomó la política fronteriza cuyo eje lo constituye el soñado “plan de colonización” con inmigrantes caucásicos. En esa ocasión fue creada mediante ley una comisión encargada de formular y redactar un plan de colonización de territorios en la frontera con inmigrantes procedentes de España, las Islas Canarias y las Baleares o con hispanoamericanos de raza blanca.¹² El informe que presentó la indicada comisión contiene la más amplia propuesta concebida hasta entonces para el asentamiento de inmigración caucásica en la frontera. Concluyó con un plan de inmigración y colonización organizado en catorce capítulos que describen con detalles la parte conceptual y operativa del proyecto.

12 Ley N° 77 del 4 de diciembre de 1924, GO 3600. La comisión fue presidida por el secretario de Estado de Agricultura e Inmigración y trabajó durante seis meses a partir del 1º de enero del 1925.

Rechazo de la inmigración que llegó

Durante los primeros años del siglo XX, el desarrollo de la industria azucarera fue la principal actividad económica del país en capacidad de demandar amplios contingentes de trabajadores y, por tanto, susceptible de incidir en la demanda de inmigrantes. Sin embargo, la inmigración que estaba asociada a la industria azucarera procedente de las islas del caribe y Haití, no era la que deseaban los intelectuales y funcionarios públicos dominicanos.

Esa contradicción entre la inmigración deseada y la que efectivamente llegó, se constituyó en un dilema para los gobiernos que, en vano, quisieron modificar el lugar de procedencia de los llamados “braceros” que reclutaban los ingenios. Sin embargo, el poder económico y la influencia política de los propietarios de ingenios terminaban imponiéndose.

En 1909 el gobernador de la provincia San Pedro de Macorís en un Informe al Ministro de Agricultura e Inmigración, en el apartado titulado “Inmigración”, recordó “(...) las ventajas que el aumento de población reportará a los intereses del país (...)”. Más adelante en dicho documento se deja constancia del tipo de inmigración que corresponde a esas expectativas, así como las ventajas del país para lograrla: la inmigración sería aquella dotada de unas “condiciones etnográficas” que en lugar de desmejorar “nuestra raza” la honren; entre las ventajas que presentaba el país destacó la existencia de “mucho terreno inculto” (AGN, Memoria del Secretario de Agricultura e Inmigración, 1909, pp. 166-168).

Según ese discurso, los inmigrantes que en ese momento llegaron al país impactaban negativamente en “nuestra raza”, por eso el mismo mensaje contiene la queja de que “únicamente

somos visitados por los espontáneos inmigrantes de las islas de Barlovento que no vienen en ningún sentido a favorecer la condición del país (...) una vez concluida la molienda en los ingenios regresan a sus hogares con los ahorros que han hecho en aquellos”¹³.

El interés por modificar la procedencia de esa inmigración llegada en la primera década del siglo XX fue reiterado en 1911 cuando el secretario de Estado de Agricultura e Inmigración, en las memorias que rindió ante el presidente de la República, informó que abandonó una iniciativa que propondría a los propietarios de ingenios al informarse de que ya su antecesor Tejera lo había intentado sin éxito años antes.

Al respecto afirmó el ministro que:

Desde que ocupé esta Secretaría de Estado, pensé convocar al grupo de Hacendados de Macorís del Este, con objeto de cambiar impresiones con ellos i ver si era posible llegar a un entendido por el cual la población permanente de esas empresas industriales, fuera de inmigrantes españoles. Cuando me disponía a tratar este asunto, me encontré con que ya mi antecesor, Ciudadano Emilio Tejera Bonetti lo había hecho por mediación del entonces Gobernador de aquella Provincia, General Pedro María Rubirosa hijo, sin resultado. Mi antecesor proponía hacer un ensayo con corto número de inmigrantes europeos, para conocer al término de la zafra, si el trabajo rendido por estos, correspondía al mayor salario que había que pagársele, con

13 AGN, Memoria citada del secretario de Agricultura e Inmigración, 1909, p. 167.

preferencia al jornalero cocolo. La proposición no fue aceptada i esta Secretaría dio por terminada su gestión, esperando mejores tiempos para favorecer los intereses del país en este camino (AGN, Secretaría de Agricultura e Inmigración, 22 de enero 1911, pp. 55-59).

Para modificar esa situación a favor de su criterio, los funcionarios públicos apostaban a una ley que regulase la inmigración, la cual fue planteada por el Secretario de Estado de Agricultura e Inmigración como una tarea urgente considerando que “Las poderosas compañías industriales y agrícolas, que en breve se establecerán en el Este de la República, tendrán necesidad de traer braceros para fomentar sus empresas (y) si con tiempo no se resuelve todo lo pertinente a la inmigración, continuará llegando a nuestras playas gente de raza inferior i por cuya restricción ha clamado más de una vez la prensa nacional” (Loc. Cit.).

La Ley 5.074 de 1912 sobre inmigración contiene alguna innovación respecto de la legislación generada hasta entonces, porque estableció un requisito especial para los inmigrantes de determinadas regiones. En ese sentido, de acuerdo con el artículo tercero de dicha ley, necesitaban permiso previo para ingresar al país los naturales de colonias europeas en América, los de Asia, los de África y los de Oceanía, así como los braceros de otra raza que no fuera la caucásica.

La severidad en la penalización que se estableció por violación del permiso para los inmigrantes de las regiones discriminadas, ilustra sobre la intención de obligarles efectivamente a ingresar inmigrantes solo en virtud de “permiso previo”. La sanción reza en los siguientes términos: “los inmigrantes comprendidos en el artículo tercero que lleguen sin previo permiso serán repatriados

en el mismo buque que los haya traído, y el capitán de la embarcación será multado con cien pesos, por cada uno de dichos inmigrantes”.

Esa ley sirvió a tres objetivos: 1º. Señaló directamente la preferencia por un tipo especial de inmigración que diligentemente el gobierno promovería; 2º. Formalizó un marco jurídico para el control sobre la inmigración no caucásica; 3º. Ofreció respuesta a la demanda de los sectores sociales, especialmente el comercio, que reclamó se frenara la inmigración de trabajadores azucareños porque buena parte de sus ingresos no circulaban en la economía del país debido que al concluir cada zafra, dichos trabajadores eran repatriados a sus respectivas naciones.

En el texto citado destaca el eufemismo de que se valen las autoridades para esquivar un enfoque abiertamente discriminatorio en términos raciales: se usa la noción *colonias europeas* en América para no referir directamente a las islas potencialmente emisoras de inmigración no deseada. En el caso de las que son identificadas como “Antillas que fueron españolas”, refieren a una población blanca procedente desde Cuba y Puerto Rico, pues las demás islas están habitadas principalmente por población negra.

La indicada ley de 1912 en esencia mantuvo los criterios contenidos en un reglamento emitido antes, en el año 1905, por eso abrió el país a personas *civilizadas y de buena salud* cuyo ingreso no requería mayores trámites, mientras los no caucásicos necesitaban de permiso. Con el objetivo de impulsar la inmigración caucásica, en ocasión de la promulgación de dicha ley, fueron establecidas oficinas reclutadoras en Europa, Estados Unidos y las antiguas colonias españolas, para negociar contratos con los agricultores

quienes, además de ser portadores de las cualidades enumeradas más arriba, debían traer consigo 500 pesos per cápita. La creación de instituciones del tipo agencias de inmigración destacadas en países europeos establecida por dicha ley fue un recurso similar utilizado también por otros países en la región de América Latina y el Caribe que estaban embarcados en promover inmigración blanca a sus territorios.

El carácter racista de las políticas públicas en torno a la inmigración que se postularon desde el Estado dominicano fue observado por testigos extranjeros: A propósito de la inmigración que llegó al país en las primeras dos décadas del siglo XX, el encargado de asuntos consulares de la Legación Británica en Santo Domingo, el 26 de enero de 1926, mediante oficio a sus superiores, afirmó que el gobierno estaba interesado en “evitar esa inmigración anual por dos razones: 1º preferirían que los dominicanos hicieran este trabajo; 2º desea impedir, tanto como sea posible, la entrada de la gente de color y alentar la inmigración blanca”¹⁴.

A lo largo de esta exposición se confirma la convergencia que existe entre las ideas discriminatorias concebidas por la élite intelectual sobre la composición étnica de la nación, y la racialización de las políticas inmigratorias del Estado dominicano, cuyo legado potenció el prejuicio y la discriminación racial en la sociedad dominicana de ayer y de hoy.

14 Documento de la Legación Británica, Santo Domingo, República Dominicana, 16 de enero de 1926. Publicado en *Revista Historia y Geografía*, Museo de Historia y Geografía; N° 1, 1982, pp.105-108; Original en Fondos de la Foreign Office, Public Record Office, Londres.

Los efectos en el largo tiempo de todo ese proceso

La racialización de las políticas migratorias por el Estado dominicano coadyuvó al afianzamiento del legado racista derivado de la colonización y su manifestación más dramática en la sociedad dominicana contemporánea se expresa en la trágica sentencia 168-13 del Tribunal Constitucional de la República, que despojó de la nacionalidad dominicana a decenas de miles de dominicanos de ascendencia haitiana. Con esa funesta decisión se profundiza la situación de apatridia de un amplio segmento de la población nacida en el país, discriminada y segregada por el hecho de ser negro, pobre y descendiente de trabajadores inmigrantes haitianos, quienes la referida sentencia califica de “pasajeros en tránsito”, pese a su documentada residencia en el país por más de 30 y 40 años.

Finalmente, una consecuencia grave de las vicisitudes que atravesaron históricamente la cuestión racial en la sociedad dominicana, lo constituye el conflicto de identidad que afecta la población, al no ser consciente de su condición étnica, víctima de la ideología racista dominante. Por esa circunstancia, el dominicano, en general, no se asume negro y se siente cómodo identificando su fenotipo como de color “indio”, un invento de la dictadura.

Bibliografía

a) Documentos

Archivo General de la Nación [AGN] (1884). Gaceta Oficial 508, memoria del Secretario de Justicia, Fomento e Instrucción Pública, Juan Tomás Mejía.

Archivo General de la Nación [AGN] (1884). Gaceta Oficial 533.

Archivo General de la Nación [AGN] (1907). Gaceta Oficial 1782.

Archivo General de la Nación [AGN] (1911). Gaceta Oficial 2207.

Archivo General de la Nación [AGN] (1924). Gaceta Oficial 3600.

Archivo General de la Nación [AGN] (1919). Fondo Gobierno Militar, 1919, Caja 45.

Archivo General de la Nación [AGN] (1909-1912)., Secretaría de Estado de Agricultura e Inmigración. Memoria del Secretario de Agricultura e Inmigración, Libro 14.

Archivo General de la Nación [AGN] (1925). Ministerio de Relaciones Exteriores, Legación Dominicana en Argentina. Legajo 0, oficio No. 78.

Poderes Legislativo y Ejecutivo de la República Dominicana (1929). *Colección de Leyes, Decretos y Resoluciones*. Tomo 12. Santo Domingo: Imprenta Listín Diario.

b) Fuentes bibliográficas

Avelino, F. (2007) Eugenio María de Hostos (1839-1903) en el 168° Aniversario de su Nacimiento. Santo Domingo: Academia Dominicana de la Historia.

Baud, M. (1999) Manuel Arturo Peña-Batlle y Joaquín Balaguer y la identidad nacional dominicana. En R. González, M. Baud, P. San

- Miguel, y R. Cassa (eds.), *Política, identidad y pensamiento social en la República Dominicana, (siglos XIX y XX)* (pp. 153-179) Madrid: Academia de Ciencias República Dominicana y Doce Calles.
- Bonó, P. (2000) *Ensayos sociohistóricos: Actuación pública*. Santo Domingo: Fundación Corripio Inc.
- Bonó, P. (1980) Papeles de Pedro Francisco Bonó. En Rodríguez Demorizi, E (comp.) Santo Domingo: Academia Dominicana de la Historia.
- Cassá, R. (1976, enero-marzo). Racismo e ideología de la clase dominante dominicana. *Ciencia*, 1, 61-85.
- Cestero, T. (1972) Por el Cibao en 1901. *Eme-Eme*, 1 (3), 154-165.
- Espaillet, U. (1987) Inmigración. *Escritos*, 120-145.
- Lockward, A. (1978) *Documentos para la historia de las relaciones dominico-americana*. Santo Domingo: Sociedad Dominicana de Bibliófilos.
- López, J. 2005 (1902) *Escritos dispersos*. Santo Domingo: Archivo General de la Nación.
- López, J. (1991) (1910) *Ensayos y artículos*. Santo Domingo: Fundación Corripio
- Hostos, E. (1939) (1882) Inmigración y colonización. En E. Rodríguez Demorizi (comp.) *Hostos en Santo Domingo* (pp. 85-95) Ciudad Trujillo: Imprenta J. R. Viuda García SUCS.
- Hostos, E. (1884) La que un día será una gran nacionalidad. En E. Rodríguez Demorizi (comp.), *Hostos en Santo Domingo* (pp. 129-134). Ciudad Trujillo: Imprenta J. R. Viuda García SUCS.
- Hostos, E. (1885) Centro de inmigración y colonias agrícolas. En E. Rodríguez Demorizi (comp.) *Hostos en Santo Domingo* (pp. 177-182). Ciudad Trujillo: Imprenta J. R. Viuda García SUCS.

- Peynado, F. (1944) Política panamericana y regeneración nacional. En M. A. Peña Batlle (comp.) *Antología panorámica de la literatura dominicana* (pp. 425-438). Santiago: El Diario
- Peynado, F. (1994) (1909) Por la inmigración. Estudio de las reformas que es necesario emprender para atraer inmigrantes a la República Dominicana. En J. D. Balcácer (comp.) *Papeles y escritos de Francisco José Peynado (1867-1933): Prócer de la Tercera República* (pp. 22-69). Santo Domingo: Fundación Peynado Álvarez.

Construir la paz en África: la contribución del liderazgo africano

Jacques Bertrand Mengue Moli

Introducción

Durante mucho tiempo, hablar de África ha sido para varios autores europeos la oportunidad para expresar su orgullo de ser civilizado, mientras pretendían describir a un continente negro, lleno de bárbaros. Casi nunca se hablaba de la imaginación filosófica, política, moral y estética que los africanos querían expresar para ellos mismos. El historiador Achille Mbembe (2000) muestra que todo el discurso europeo del final del siglo XX e inicio del siglo XXI, quería demostrar que África era un continente amenazado por la locura, donde pandemias y genocidios imponían sus leyes.

Todo lo que tenía que ver con África era algo poco normal, por esa tierra no se conocía el orden y el derecho. Si, en ocasiones, puede apreciarse que el continente africano ha sido un motivo de preocupación, también se puede ver que los países africanos han logrado muchas veces por sí mismos tomar medidas para salir

de los tiempos oscuros. Al respecto, son ilustrativas las cuestiones referidas a la paz, que ha sido durante muchos años un tema de gran preocupación de la Organización de Naciones Unidas (ONU). En realidad, en los años noventa, al salir de la guerra fría, de las veinte operaciones de mantenimiento de paz desarrolladas en el mundo, dieciséis eran desplegadas en África.

Esto tiene que ver con el hecho de que los mal llamados “países periféricos” han sido tomados como campos de batallas por las grandes potencias hegemónicas del mundo. Pero poco a poco, los países africanos han creado un mecanismo que permite salir de la época de los conflictos armados fratricidios e ingresar en la era de la paz y de la convivencia. Esto se ha hecho bajo el liderazgo de algunas personalidades africanas, algunas de las cuales eran muy famosas como Nelson Mandela de Sudáfrica, y por otras poco conocidas como Paul Biya de Camerún.

En las siguientes líneas, se analiza el trabajo de construcción de la paz en África hecho por líderes como Nelson Mandela de Sudáfrica y Paul Biya de Camerún. Se puede ver que esta actividad de construcción de la paz sobre el continente se ha hecho por estos líderes, en un contexto de afirmación de la filosofía del renacimiento africano llamado desde hace varios siglos por los afrodescendientes en la diáspora y sobre el continente mismo. Por eso, en primer lugar, veremos de qué se trata cuando se habla del renacimiento africano, posteriormente se valorará el compromiso de Mandela y Sudáfrica por la paz en el continente y finalmente será objeto de reflexión la obra de un arquitecto de paz a largo plazo como lo es Paul Biya¹ de Camerún.

1 Actual presidente de la República de Camerún, en función desde 1982.



Foto de Paul Biya y Nelson Mandela, durante la visita del leader de Sud África en Camerún en 1996.²

I Comprender el renacimiento africano

Durante casi cinco siglos, África ha conocido un largo período oscuro, caracterizado por el dominio europeo y árabe, que ha dado lugar al crimen de la trata esclavista de africanos en varias partes del mundo. Este período de dolor y de humillación, que ha visto algunos hijos de África colaborar con los opresores, ha también sido la época donde muchos héroes sobre el continente y en la diáspora se levantaron para enfrentar el poder colonial.

² Tomada de: <https://www.stopblablacam.com/economie-et-politique/1606-760-est-il-vrai-que-nelson-mandela-n-avait-jamais-mis-les-pieds-au-cameroun>

Como héroes antiesclavistas del continente podemos nombrar a título ilustrativo al rey Mvita Nkanga o Antonio I del reino de Congo, que levantó a su pueblo para enfrentar a los esclavistas portugueses el 29 de octubre de 1665 durante la llamada batalla de Ambouila, localidad ubicada en la actual Angola. El rey de Congo se oponía a la caza de esclavos sobre su territorio, y ya lo había expresado en varias cartas escritas al rey Juan II de Portugal. Pero este ya había logrado corromper a algunos notables del reino para destronar al rey Mvita Nkanga. A fin de imponer el orden sobre su territorio, el rey de Congo tuvo que enfrentar una batalla decisiva, durante la cual perdió la guerra, debido a la falta de armas y de recursos frente al poderío militar que tenían los portugueses y sus aliados. Su cabeza fue cortada y llevada por los portugueses.

Para hablar de la actualidad del concepto de renacimiento africano, se puede decir que toma auge con los movimientos de liberación de este continente bajo el dominio de las potencias europeas. Este movimiento de emancipación se inició en la diáspora africana en América por la igualdad y la dignidad del negro, ha sido encabezada por varias figuras a lo largo de los siglos. Los más emblemáticos pueden ser, sin pretensión de nombrar a todos: Toussaint Louverture (Haití, 1743-1803) Web Du Bois (Estados Unidos, 1868-1963), Marcus Garvey (Jamaica, 1887-1940) y Martin Luther King Jr. (Estados Unidos, 1929-1968). Cada uno de ellos ha luchado por la dignidad del africano, y su herencia sigue vigente hasta nuestros días. Los partidos políticos africanos, de manera poco a poco coordinada, empezaron a constituirse para reivindicar una emancipación del africano. De allí nació un partido político como el Congreso Nacional Africano en 1912 en Sudáfrica. Es muy llamativo que este movimiento político haya adoptado como himno una canción elaborada por un joven maestro de escuela metodista de la cercanía de la ciudad de Johannesburgo, en el idioma nativo

xhosa. En efecto, la canción “Nkosi Sikelel’i Africa”, que hoy día es el himno nacional de Sudáfrica, Zambia y Tanzania, después de haber sido el de Zimbabwe y de la guerrilla de la Unión Nacional para la Independencia Total de Angola (UNITA) en Angola, es una canción compuesta en 1887 por Enoch Santonga (1873-1904). En esta canción se trata de llamar la bendición de Dios sobre África, sus hijos e hijas, sus hombres y mujeres para que, con la ayuda del Espíritu Santo, logren vencer el mal, representado por la opresión colonial sobre el continente. Por este motivo, se pide también a Dios dar su toda poderosa bendición a los dirigentes del continente, para que actúen en el sentido de la felicidad del pueblo que están guiando (B. Jules-Rosette y D. Coplan, 2004).

Los trabajos del historiador senegalés Cheik Anta Diop (1954), que presentan el origen negro de la civilización egipcia y muestran que África puede apoyarse en su pasado para construir su nueva modernidad, dan un nuevo empuje teórico y práctico al movimiento de renacimiento africano. En efecto, derrotar el discurso racista que quería hacer de África un continente sin historia, para consagrar a África como la fuente de toda la sabiduría de la antigüedad, que sea en el conocimiento de los misterios de Dios, la filosofía, la matemática, la arquitectura, la astrología, la medicina etc. Estos conocimientos dan confianza al africano en el concierto de las naciones, y le permiten imaginar un futuro lindo y lleno de esperanzas.

La lucha de Nelson Mandela y sus compañeros frente al sistema odioso del régimen del *Apartheid* tiene su inspiración y determinación en la certeza de la significación estratégica y política de África, de la posibilidad de su futuro. La lucha desde esa convicción sigue y posibilitó vencer de manera pacífica este sistema de opresión basado en el racismo más brutal.

Mandela y su sucesor Tabo Mbeki encabezaron la corriente del renacimiento africano de varias maneras, especialmente contribuyendo al lanzamiento del nuevo plan de desarrollo de África “*New Partnership for African Development- NEPAD*” y encabezando el liderazgo de la construcción de la paz en el continente.

A continuación, este artículo se enfoca en el tema de la paz sobre el continente africano, subrayando la actuación de algunos líderes africanos como Mandela y Paul Biya.

II El compromiso de Mandela y Sudáfrica por la paz y la seguridad en África

El compromiso de Mandela y Sudáfrica por la paz en África se puede constatar mediante el examen de tres cuestiones medulares. La primera tiene que ver con la gestión de las negociaciones de paz en Burundi (1993-2000). La segunda con la negociación de los acuerdos de paz en Congo (1996-2002) y la tercera con la concepción de un nuevo plan para el desarrollo de África.

Burundi es un país ubicado en África Central, en la región de los Grandes Lagos. Este país tenía una inestabilidad política muy fuerte desde su independencia en 1962. Los primeros golpes de estado ocurrieron a partir de 1962 y siguieron hasta los años noventa. La dificultad del caso de Burundi es que estos conflictos de gestión del poder tienen una base étnica.

En efecto, aunque hablando el mismo idioma, el kirundi, los grupos Hutu y Tutsi luchan por el control del poder. Estos grupos formaban parte de las antiguas clases sociales del reino de Burundi, y desempeñaban dos papeles distintos en las relaciones de poder.

El Grupo social Tutsi era de donde salían los reyes y legisladores del país, mientras el grupo social Hutu era el de los obreros y campesinos. Antes de la colonización del país, cada grupo jugaba su papel de manera armónica. De tal modo que los Tutsi, que son 14% de la población de un país de casi 11 millones de habitantes, se dedicaban en su mayoría a la ganadería, mientras los Hutu, que son la mayoría (84%), se dedicaban a la agricultura.

Este papel social ha sido utilizado durante la colonización alemana y luego belga para organizar políticas discriminatorias acerca de los Hutu, utilizando a los Tutsi para explotarlos. Los colonizadores pensaban que los Tutsi eran superiores en inteligencia y nobleza a los Hutu, por lo que consideraban que debían estar a cargo de todos los puestos importantes del país y disfrutar de todos los privilegios. Esta política se manifestó ampliamente en la educación, donde las escuelas eran prioritariamente abiertas para educar a la joven élite Tutsi, desvalorizando a los jóvenes Hutu.

Sobre esta base se generó un sentimiento de discriminación de los Hutu, que empezaron a organizarse en partidos políticos durante la colonia, para expresar su descontento. Con la independencia, en 1962, los colonizadores dejaron el poder a los Tutsi, lo que dio lugar a protestas que luego tomaron la vía de la lucha armada.

En los años noventa siguen estas luchas de poder sangrientas entre los rebeldes Hutu y el gobierno nacional de Burundi, gestionado por los militares, en su mayoría Tutsi. La lucha entre las capas dirigentes de ambas comunidades era tan fuerte que había una herida fresca en el escenario político del país. En efecto, después de un primer acuerdo de paz firmado en Arusha, en Tanzania, en

1992, hubo elecciones democráticas que llevaron al poder a un presidente Hutu llamado Melchior Ndadaye. Este presidente fue asesinado en 1993 por los militares Tutsi, mediante un golpe de estado a este gobierno democrático. Posteriormente, para organizar la vuelta del país a la paz, la Organización de la Unidad Africana entregó el mandato al expresidente de Tanzania, Julius Nyerere, para encabezar negociaciones de paz en Arusha. Nyerere, ya azotado por la enfermedad, inició las negociaciones que no pudo concluir. Después de su fallecimiento en 1999, la Organización de la Unidad Africana (OUA) solicitó al expresidente de Sudáfrica, Nelson Mandela, proseguir con esta difícil tarea.

El emblemático líder sudafricano lo aceptó y propició la firma de los acuerdos de paz de Arusha II, el 28 de agosto de 2000. Algunos autores atribuyen, de manera reduccionista, el éxito de Mandela en esta tarea a su gran carisma y autoridad moral. Si bien Mandela era en efecto un combatiente de la libertad, un preso por la justicia, un nacionalista y un panafricanista, que había logrado encontrar un acuerdo con sus antiguos opresores para seguir viviendo juntos (C. Bentley & R. Southall, 2000), el logro de la paz no debe olvidar el papel de los pueblos africanos en su acción político-colectiva.

Con pedagogía y firmeza, Mandela ha logrado convencer a los actores de la guerra en Burundi de que podían superar el conflicto armado y sus heridas, para lograr encontrar una fórmula que les permitiera seguir viviendo juntos. El héroe panafricano inspiró en lo que ya había demostrado su éxito durante las negociaciones de salida del *Apartheid* en Sudáfrica, para aplicarlo en las negociaciones en Burundi. Destaca que en estas negociaciones había diecinueve partidos políticos y movimientos de guerrilla, que defendían distintos puntos de vista. El método de Mandela era trabajar sobre un consenso entre los grupos.

El compromiso logrado entonces por Mandela era el de compartir el poder entre los grupos Tutsi y Hutu por dos períodos transitorios de dieciocho meses cada uno, antes de organizar elecciones democráticas libres. Este compromiso fue consagrado por la firma del acuerdo de Arusha el 28 de agosto de 2000, en presencia de los presidentes Bill Clinton de Estados Unidos, Museveni de Uganda, Arap Moi de Kenya, Chisano de Mozambique, el secretario general de la OUA y el vicepresidente Jacob Zuma de Sudáfrica.

A sabiendas de que la paz debe ser sostenida por una mejora de las condiciones económicas del país, Mandela fungió en calidad de representante de Burundi frente a las instituciones financieras internacionales, para hacer sostenibles los esfuerzos de Burundi en el camino de la paz. Esto se hizo durante la Conferencia de los donantes para Burundi en París en el año 2000, organizada por el Banco Mundial, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, con la participación de las mayores potencias del mundo.

Algo interesante que se debe mencionar es que este proceso de paz en Burundi, coordinado por Mandela, ha sido sostenido por el Gobierno de Sudáfrica, después de la salida de Mandela de este proceso. Es decir que Sudáfrica, con su vicepresidente Jacob Zuma, ha sido parte de la aplicación de los acuerdos de Arusha II, e incluso envió allí un contingente de unos ochocientos soldados para monitorear la aplicación de los acuerdos. Este compromiso sudafricano por la paz se ha también demostrado en las negociaciones para resolver la crisis en el Congo.

En la República Democrática del Congo, cuando empezó la guerra civil entre el gobierno del presidente Mobutu Sesseseko y el

jefe rebelde Laurent Desiré Kabila, Nelson Mandela estuvo en primera línea para negociar la paz entre los beligerantes. Hizo varios viajes para hablar con los protagonistas, hasta logró reunirlos en un barco militar sudafricano el 4 de mayo 1997. Pero el líder sudafricano no logró convencer al jefe rebelde, que ya tenía todo el país bajo su control, de aceptar una gestión transitoria del poder donde no iba a ser el actor principal. El rechazo de la propuesta de Mandela por Laurent Desiré Kabila fue seguido por la toma del poder del jefe rebelde el 17 de mayo 1997.

Pero menos de un año después el mismo Laurent Desiré Kabila, ya en el poder, enfrentaba una nueva rebelión, constituida por sus antiguos aliados que protestaban contra su modelo de gestión del país. El conflicto era tan fuerte que los analistas hablaron de la primera guerra mundial africana (Garth le Pere, 2006), porque mientras la rebeldía era respaldada por Ruanda y Uganda, Kabila y su gobierno eran respaldados por Angola, Namibia y Zimbabue.

Otra vez, Mandela tuvo que acompañar la iniciativa de negociaciones para el cese del fuego que se desarrollaron en Lusaka, en Zambia. Estas negociaciones, coordinadas por el presidente Frederick Chiluba de Zambia, fueron concluidas por el acuerdo de cese al fuego de 1999, firmado en Lusaka. Pero este acuerdo no era suficiente, porque faltaba una conclusión política del conflicto. Por eso, el presidente de Sudáfrica de esta época, Thabo Mbeki, tuvo que sostener un nuevo círculo de negociaciones en Sudáfrica, con el objetivo de lograr obtener una conclusión política de la guerra civil.

Con este motivo, Sudáfrica, junto a otros países, tuvo que tomar recursos de su presupuesto para hospedar a trescientos sesenta

delegados del Congo durante seis meses en Sun City para dar espacio a un diálogo que se concluyó el 17 de diciembre de 2002, con la firma del Acuerdo Global e Inclusivo de la Transición Política en República Democrática del Congo. Este acuerdo ha logrado una transición política, mediante la fórmula un presidente y cuatro vicepresidentes, que eran parte de las antiguas rebeldías y de los movimientos políticos del país. El gran logro de este acuerdo es que ha permitido salvaguardar la unidad del país, mientras sus líderes trabajan para consolidar las instituciones nacionales a largo plazo.

También, se debe mencionar la fuerte impronta de Sudáfrica en la formulación del nuevo plan para el desarrollo de África (NEPAD). Se trata de un programa de la Unión Africana, ubicado en Midrand, en Sudáfrica, que coordina las políticas de desarrollo de los países africanos. Este programa es el fruto de dos iniciativas conjuntas, una del presidente de Senegal, Abdoulaye Wade, llamado Plan Omega, y otra del presidente de Sudáfrica, Thabo Mbeki, llamado Plan de Desarrollo del Milenio. Es un plan que tiene como objetivo general movilizar recursos internos al continente y recursos externos de los socios para el desarrollo, para realizar inversiones en los sectores estratégicos identificados como clave para el desarrollo del continente.

El trabajo de pacificación del continente es una tarea importantísima que no puede ser dejada solo a un país, sea cual sea su prestigio y sus recursos. Es por esta razón que se debe mencionar el largo y paciente trabajo de los otros países africanos que se dedican a la construcción de una África unida, en paz, y próspera. En este sentido, podemos mencionar al presidente Paul Biya de Camerún, quien ha hecho de la paz el lema central de su actuación política.

III Camerún, un país gobernado por la filosofía del pacifismo

Por haber enfrentado un conflicto armado durante la época de su descolonización, entre una insurrección popular animada por el movimiento nacionalista llamado Unión de las Poblaciones de Camerún (UPC) y el poder colonial francés, Camerún conoce desde muy temprano el gusto amargo de la guerra, con sus numerosas pérdidas humanas y en todos los ámbitos de la vida social. Por este motivo, los cameruneses y sus autoridades no quieren dar apertura a una política que puede traer un conflicto armado, capaz de alejar al país del camino hacia el desarrollo económico y social.

Esta postura ha sido afirmada desde los años 1967-1970, cuando el gran país vecino de Camerún que es Nigeria, enfrentaba una guerra de secesión, animada por el coronel Odumegwu Ojukwo en su parte fronteriza de Camerún. En efecto, a pesar de las presiones de algunas potencias europeas, las autoridades de Yaundé se negaron a que su territorio fuese usado como base logística para los secesionistas. Este rechazo a la desestabilización de Nigeria ha ayudado a este país a vencer la rebeldía y a consolidar su unidad.

Mucho más, cuando el ejército de Nigeria invadió la península de Bakasi en diciembre de 1993, el pueblo de Camerún y su gobierno, además de defender su territorio, decidieron llevar el caso frente a la Corte Internacional de Justicia de la Naciones Unidas. En efecto, en marzo de 1994, Camerún depositó una protesta frente a la Corte Internacional de Justicia para pedir que el conflicto con Nigeria sobre la disputa de la península de Bakasi sea resuelto por la vía del derecho internacional. Nigeria aceptó dar

seguimiento a la vía del derecho después de muchas hesitaciones. Desde entonces, la corte empezó a analizar los argumentos de ambos países y se declaró competente para juzgar el caso en 1998, ya que Nigeria le pedía a la corte que se declarara incompetente para juzgar este caso. Nigeria sostenía que la negociación bilateral y un compromiso amigable era la mejor vía para resolver el caso, mientras Camerún sostenía que solo debía prevalecer el derecho internacional para solucionar en forma duradera este conflicto que ya había causado muchos muertos en los dos países.

Por lo tanto, la corte, por lo esencial, aceptó los argumentos de Camerún y el 10 de octubre de 2002 pronunció un fallo que fue histórico, reconociendo la soberanía de Camerún sobre el territorio disputado. Desde entonces, Nigeria aceptó la decisión y con la ayuda de estados testigos como Inglaterra, Francia, Alemania y Estados Unidos, bajo la facilitación del secretario general de las Naciones Unidas, Kofi Annan, se firmó un acuerdo bilateral facilitando la aplicación de la decisión de la corte internacional de justicia en Greentree, el 12 de junio de 2006.

Este acuerdo organizaba el retiro de las tropas de Nigeria en la zona disputada y arreglaba el tema de la gestión de los ciudadanos de Nigeria establecido en la península. En breve, se preveía un periodo transitorio de cinco años para que los ciudadanos de Nigeria se adaptasen a las leyes de Camerún. El 13 de agosto de 2006, las tropas de Nigeria se retiraron de la península de Bakasi, y permitieron a África celebrar la sabiduría de los presidentes Paul Biya de Camerún y Olesegun Obasandjo de Nigeria, quienes fueron los grandes arquitectos de este éxito.

De manera específica, se puede notar en Paul Biya tiene una fuerte inclinación hacia la promoción de las relaciones pacíficas

con los países vecinos. Esto se puede notar por la arquitectura institucional que imagina e inspira a los demás países y, también, a la gestión que hace de los conflictos que ocurren a dentro de su vecindario.

En efecto, el presidente de Camerún propició el pacto de no agresión entre los países de África Central en febrero de 1996. Este pacto, firmado en Yaundé, impide a cada uno de los países firmantes fomentar una agresión o sostener cualquier acto de agresión de un país vecino. Este pacto ha dado lugar unos años después a la conformación del Consejo de Paz y de Seguridad de África Central (COPAX) en Yaundé, los días 25 y 26 de febrero de 1999 (Mvie Meka, 2007), bajo el liderazgo de Paul Biya de Camerún. Este consejo de paz y de seguridad ha puesto en marcha algunos mecanismos de mediación y resolución de conflictos armados en África Central, que han sido muy útiles para gestionar los peligros en un país muy inestable como la república centroafricana.

Se puede notar que, para resolver definitivamente el tema de la piratería marítima en el Golfo de Guinea, varias iniciativas salieron de Camerún, para conformar lo que hoy se llama la Comisión del Golfo de Guinea, que reúne a los países de África Central y de África Occidental. Esta comisión permite hoy día que se hable poco de piratería en esta parte del mundo, porque los países que la conforman han juntado sus esfuerzos para enfrentar a esta amenaza común.

Conclusiones

Se puede ver que los líderes africanos ya han tomado en sus manos el tema de la resolución de los conflictos sobre el continente,

notando ya que, sin la paz, ningún desarrollo es posible. De modo que cada uno, con sus particularidades y trayectoria propia, hace lo necesario para solucionar a los problemas que conciernen a la paz y a la seguridad de los pueblos africanos. Hemos visto que Nelson Mandela se dedicó mucho a las mediaciones en el continente, poniendo en juego su autoridad moral para lograr obtener acuerdos de paz. Paralelamente, el presidente Paul Biya de Camerún, con su experiencia y su filosofía política propia, ha logrado armar una arquitectura de paz y de seguridad en África Central y en el Golfo de Guinea, que permite a la mayoría de los países de esta región de gozar de una estabilidad que propicia el desarrollo económico. Poco a poco, África está logrando por sí misma ganar la batalla de la paz.

Bibliografía

- Bentley A. K. & Southall R. (2005). *An african peace process: Mandela, South Africa and Burundi*. Nelson Mandela Foundation.
- Diop C.A. (1954), *Nations nègres et culture*. París: Présence Africaine.
- Mbembe A. (2000). *De la postcolonie : essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. París: Karthala.
- MvieMeka E. (2007). *Architecture de la sécurité et Gouvernance démocratique dans la CEEAC*. Feidrich Ebert Stiftung, Yaoundé, PressesbUniversitaires d'Afrique.
- Olinga A. D. (2009). *L'Accord de Greenthree sur l'Affaire de la Péninsule de Bakassi*. París: L'Harmattan.
- Garth le Père. (2006). L'action diplomatique sud-africaine pour la paix en afrique. *Transcontinentel*, 2 (3). Obtenido el 3 abril de 2018 desde <http://Journal.Openedition.org/transcontinentel/395>

Jules-Rosette, B. & Coplan, D.B. (2004). NkosiSikelel' iAfrika : From Independent Spirit to Political Mobilisation. *Cahiers d'Etudes Africaines*. Obtenido el 23 de abril de 2018.

Van Kessel, I. (2001). In search of african Renaissance: An agenda for modernization, neo-traditionalism or africanisation? *Questvol*, 15 (1/2), 43-52.

Reparaciones y autonomía política: Lecciones históricas de la lucha antirracista

Bernd Reiter

Introducción

Este capítulo sostiene, primero, con el teórico brasileño Jacob Gorender (1923-2013), que la esclavitud fue la fuerza estructuradora predominante en la creación de la realidad americana moderna. La esclavitud creó el campo de juego en el que todas las generaciones futuras tenían que interactuar. En todas partes en las Américas, desde Canadá hasta Tierra del Fuego, y muy notablemente en el Caribe, el poder, la riqueza, la tierra, el acceso, el prestigio social y el honor fueron informados y, de hecho, construidos a través de la esclavitud. Con muy pocas excepciones (Haití, Cuba y, en cierta medida, México), no hubo una ruptura de las jerarquías sociales, raciales y financieras construidas durante los tiempos de esclavitud, por lo que las realidades de hoy están directamente vinculadas a este pasado.

Luego, sostiene que los efectos devastadores de la esclavitud y el colonialismo no pueden abordarse con los marcos democráticos

liberales a los que adhiere la mayoría de los países del hemisferio. Dentro de ellos, pueblos indígenas, así como afrolatinos y caribeños, seguirán siendo minorías, siempre en riesgo de caer en la tiranía de las mayorías blancas y mestizas que los rodean y controlan los países en los que viven. El único lugar para que prosperen las comunidades afrodescendientes e indígenas de las Américas es dentro de sus propias comunidades, de donde son la mayoría. Los grupos de indígenas americanos en todo el hemisferio han reconocido durante mucho tiempo que no pueden confiar en sus colonizadores y sus descendientes para asegurar su bienestar y por eso han luchado por la autonomía política de sus comunidades desde que los europeos comenzaron a conquistarlos y robar sus tierras. Su lucha se vio facilitada por los primeros contratos firmados, luego violados, pero también por el hecho de que los intrusos europeos invadieron sus tierras ancestrales, promoviendo así la huida y la resistencia. En la mayor parte de las Américas, las comunidades afrodescendientes no han tenido acceso a la tierra después de la esclavitud y, por lo tanto, enfrentan dificultades cuando buscan crear territorios políticamente autónomos en los que sean mayoría. Sin embargo, el éxito reciente de las comunidades Quilombolas del Brasil, así como la exitosa búsqueda de derechos colectivos sobre la tierra en Colombia, resaltan la relevancia y la viabilidad de esta estrategia. El caso de la Alemania posnazista muestra que la autonomía política debe implicar el reconocimiento de la culpa de los males infligidos por la esclavitud e instituciones similares, e ir acompañada del pago de reparaciones para que las comunidades políticas autónomas sean económicamente viables. Solo cuando se cumplan estas condiciones se podrán superar los legados de la esclavitud y establecer la justicia y la igualdad de oportunidades. Sin ellas, es probable que la violencia siga siendo endémica y que una convivencia pacífica parezca difícil de alcanzar.

Esclavitud

La importancia de la esclavitud en la estructuración de la realidad americana¹ contemporánea ha sido subestimada. La esclavitud africana y nativa americana fue una realidad en todas las Américas desde 1500 hasta mediados del siglo XIX, desde Canadá hasta Chile (Andrews, 2004). De los más de 10 millones de esclavos africanos traídos al nuevo mundo, casi la mitad terminó en Brasil y unos 2 millones en el Caribe, donde las plantaciones de caña de azúcar eran la base de la economía (Knight, 1978). En la mayoría de los países del hemisferio sur, los esclavos africanos y nativos americanos y sus descendientes fueron erradicados físicamente, empujados a las áreas más remotas del territorio nacional, despojados de los medios para alcanzar el estatus de ciudadanos iguales a través de la aplicación de racismo, a veces legal y otras ilegal (Andrews, 2004; Winant, 2002). La esclavitud, que duró entre 300 y 400 años en las Américas, junto a otras instituciones de explotación sistemática, como la encomienda y los sistemas de mita, crearon la base sobre la cual el futuro de las Américas se construyó. Permitted a los colonizadores y sus descendientes construir riqueza en detrimento de los esclavizados y explotados, y promulgó las jerarquías sociales y raciales que se convirtieron en la base de los países americanos independientes del futuro.

El racismo continúa sofocando las oportunidades de vida de los afrodescendientes en las Américas hoy en día, especialmente aquellos con una tez más oscura y características notables “africanas”. Los marcos democráticos liberales que se establecieron

1 “Americana” aquí se refiere a todas las Américas, incluido el Caribe.

en la mayoría de las Américas después de la independencia no han podido brindar a las minorías la misma protección y las mismas oportunidades. Por el contrario, en la mayoría de los países del hemisferio occidental, los pactos de élite blanca se forjaron para excluir a los no blancos de los beneficios de la ciudadanía y del acceso equitativo a la educación, la salud, la vivienda y los empleos decentes.

Este capítulo sostiene que una exclusión, discriminación y marginación tan profundamente arraigadas y altamente normalizadas no puede deshacerse dentro de los marcos democráticos liberales que predominan en la región. En la mayoría de los países, la transición de la esclavitud a la libertad fue la que llevó de la plantación a la servidumbre doméstica para las mujeres afrodescendientes y al desempleo para los hombres afrodescendientes. En ningún lugar del hemisferio ha habido un esfuerzo concertado hacia la reparación, la restitución, la reconstrucción o incluso el reconocimiento de los antiguos trabajadores esclavos y forzados. En la mayoría de los países, los antiguos esclavos, una vez en libertad, fueron expulsados de la tierra a los barrios marginales de las ciudades emergentes, donde en lugar de encontrar oportunidades, se enfrentaron a mayorías hostiles de blancos o mestizos que aprobaron leyes contra el holgazaneo y la vagancia para controlar al empobrecido exesclavo. Algunos países, como Argentina, encontraron formas de erradicar físicamente a su población afrodescendiente a través de la guerra y las políticas de inmigración exclusivamente para blancos (Andrews, 2004).

En muchos países, los nativos fueron desclasificados a menores antes la ley, requiriendo tutela blanca o mestiza. En ningún lugar de las Américas los antiguos esclavos se integraron activamente a la sociedad en general después de la emancipación. En vez

de esto, confrontaron a sociedades altamente competitivas y se veían obligados a competir con aquellos que no solo habían acumulado activos y capitales en los últimos siglos, sino que lo habían hecho con la ayuda de explotar a los esclavos. Difícilmente puede imaginarse una competencia más injusta, particularmente en sistemas capitalistas donde la cantidad de activos al entrar en mercados competitivos determina, en gran medida, el resultado. En tales mercados, es prácticamente imposible alcanzar a aquellos que ingresaron antes y con más activos (Hirsch, 1976). Proporcionar a los antiguos esclavos y a sus descendientes en las Américas una oportunidad justa de tener éxito en la vida y poder competir con todos aquellos que han construido su riqueza y asegurado su acceso a la tierra y la propiedad mediante la explotación de los trabajadores esclavizados y forzados requiere reconocimiento, reparación y autonomía política. A continuación, explicamos por qué:

Sociedades Esclavistas

La esclavitud existía antes y fuera de las Américas, seguro. Pero la esclavitud fue temporal, relacionada con la deuda y la guerra, como en el África precolonial, o más relacionada con la servidumbre doméstica, como en la Roma clásica y en Grecia. En ningún lugar tenemos relatos de esclavitud que despojase a una persona de su propia personalidad, eliminando su nombre, idioma y cultura de manera tan consistente y violenta como en las Américas. La esperanza de vida de un esclavo en Brasil era de siete años después de su llegada. (Rodrigues, 1988 [1906]) Los castigos infligidos a los esclavos fugitivos son tema de películas de terror e incluyen mutilaciones, cortes de miembros y el uso de máscaras de hierro y otros dispositivos en sus cuerpos. Marcas,

cortes y mutilaciones eran la norma. También lo fueron los abusos sexuales, físicos y emocionales. Los “maestros” de los esclavos buscaron y encontraron formas de reducirlos a menos que animales, privándolos incluso de los medios mínimos para resistir.

En la mayoría de las sociedades de esclavos del hemisferio occidental, hablar las lenguas africanas fue prohibido, se prohibió tocar la batería, se ilegalizó el baile africano, se declaró la religión africana contra la ley colonial. A los esclavizados no se les permitió aprender a leer y escribir los idiomas de sus “maestros” y sus reuniones se controlaron y se socavaron activamente. Fueron privados de todo menos de sus cuerpos físicos y, por lo tanto, reducidos a máquinas. Máquinas baratas y altamente efectivas, ya que permitieron a sus “maestros” enriquecerse y construir riqueza en forma de tierra y propiedad (Gorender, 2001).

Cuando terminó la esclavitud, América era la región más desigual del mundo, y lo sigue siendo hoy en día. En ninguna parte del hemisferio occidental ha habido una disculpa oficial por la esclavitud, con muy pocas y recientes excepciones. En ningún lugar ha habido un reconocimiento oficial de los daños, los males y los sufrimientos que la esclavitud causó a los africanos y a los pueblos indígenas de las Américas, y mucho menos un intento de abordar estos daños. La reconstrucción solo se intentó en los Estados Unidos. Allí, la Oficina de Refugiados, Libertos y Tierra Abandonada de los EE. UU fue fundada en 1865, después de que el sur norteamericano esclavista perdiera su derecho a esclavizar a otros, pero el Congreso cerró la oficina en 1872 (Foner, 2002). En lugar de proporcionar tierras a los exesclavos, el presidente Johnson emitió indultos a los confederados y restauró los títulos de sus tierras (Foner, 2002, p. 159). Los cuarenta acres de tierras públicas que la oficina procuró otorgar a todos los hombres libres

nunca se materializaron, por orden del presidente. En cambio, las tierras que se habían entregado a los que habían sido esclavizados antes de esa orden fue devuelta a sus dueños originales.

Nada de eso se intentó en Brasil, Colombia, Honduras, Perú, Ecuador, Bolivia, Argentina, Chile, Costa Rica, Jamaica, México o Guadalupe. En los países donde ocurrieron revoluciones, como en México, Nicaragua y Cuba, se llevaron a cabo reformas agrarias, pero en ninguna parte abordaron los problemas específicos de los exesclavos. La posemancipación no llevó a medidas de educación, vivienda, salud y propiedad para ellos, en ninguna parte. Y, lo que es más importante, no se hizo nada para eliminar las riquezas de quienes las adquirieron ilegalmente a través de la esclavitud, en cualquier país del hemisferio, con la excepción de Haití.

En cambio, en casi toda América, cuando la esclavitud terminó formalmente, las jerarquías sociales, económicas y políticas construidas durante 300 a 400 años de esclavitud se convirtieron en el campo de juego en el que se erigieron las sociedades en las que los antiguos esclavos y sus amos compitieron por empleos, ingresos y riqueza, las perspectivas de futuro, así como el prestigio, el estatus, el reconocimiento y el honor.

Después de la esclavitud, cuando algunos exesclavos tuvieron éxito, contra todo pronóstico y gracias a la voluntad inquebrantable y el sentido de comunidad de sus compañeros lograron alcanzar niveles humildes de poder económico o político, invariablemente los antiguos “maestros” reaccionaron violentamente, matando, linchando, amenazando y robando a los antiguos esclavos sus bienes y logros, pero también su derecho a votar y a ser educados (Alexander, 2010). Si en la mayoría de los países de las

América esclavista no ocurrió tal violencia es porque sus poblaciones afrodescendientes e indígenas nunca representaron una amenaza para el poder económico y político de los esclavistas y sus descendientes (Marx, 1998).

Después de que se les robara todo, el día después de la emancipación, fueron informados de que no tendrían derecho a reclamar ningún tipo de trato especial, que serían como todos los demás en esta nación mestiza: marrón, mixta y nada especial. Cualquier persona o grupo que se hubiese atrevido a disputar esta narrativa hegemónica fue declarado traidor antipatriótico (Muñera, 2011).

Cuando, alrededor de los años 1920 y 1930, una ola de malestar popular y agitación recorrió la mayor parte de las Américas, amenazando potencialmente las bien establecidas jerarquías construidas durante la esclavitud, la clase seguidora de exesclavistas, ahora llamada "clase política", afirmó su firme control sobre el poder restringiendo la franquicia y estableciendo sistemas casi feudales de poder y control. Cuando otra ola de disturbios populares comenzó a barrer todo el continente en los años 1940, 1950 y 1960, la única solución para las élites tradicionales fue recurrir a los militares.

El movimiento de derechos civiles de los Estados Unidos de la década del sesenta se destaca como un intento de atacar estas desigualdades heredadas, pero sus logros, aunque significativos, no han cambiado la estructura básica de la desigualdad tan arraigada en todas las sociedades americanas y sus instituciones sociales, culturales y económicas. En los Estados Unidos, el patrimonio promedio de un domicilio afrodescendiente en 2014 era de 6.314 dólares en comparación con 110.500 de los domicilios blancos. Según

el censo de 2010, los afroamericanos, que representan el 13% de la población total, constituían el 40% de la población encarcelada. Según el censo de los Estados Unidos, el desempleo entre los afrodescendientes siempre ha sido el doble que entre los blancos. La educación muestra el mismo patrón, con un 40% de blancos con título universitario en comparación con un 20% de afrodescendientes (Pew Research Center, 2018). La brecha en el rendimiento que separa a los afrodescendientes y blancos estadounidenses ha permanecido sin cambios en áreas tan cruciales como la educación, el empleo, los ingresos y, sobre todo, la riqueza.

Democracia liberal y poder mayoritario: empeorando la situación

Cuando las democracias liberales y representativas están compuestas por mayorías estructurales, las minorías, por definición, no podrán asegurar que sus preferencias se convierten en políticas. Alexis de Tocqueville (1988) describió este problema cuando visitó los Estados Unidos en la década de 1830, seguido por toda una serie de publicaciones en ciencias políticas, ya que ha dedicado esfuerzos a comprender mejor el problema de la “tiranía de la mayoría”. En el mejor de los casos, las minorías pueden contar con la protección de las mayorías abusivas, pero su voluntad política no puede convertirse en el gobierno de la tierra, siempre y cuando diverjan estructuralmente y sistemáticamente de la mayoría. O bien una minoría deja de ser minoría y se mezcla con la mayoría, o sus preferencias se ignorarán de forma rutinaria (Barry, 1979).

Los afrodescendientes y los “indios” siguen siendo estigmatizados, menospreciados y estereotipados, incluso en países como Brasil, donde los descendientes de africanos representan una

mayoría numérica. En todo caso, Brasil demuestra que una mayoría afrodescendiente numérica aún puede ser percibida y tratada como una minoría por aquellos que dicen ser “blancos” (Reiter, 2008; 2018).

Repensar democracia a través de comunidad

El único lugar donde las minorías discriminadas pueden encontrar refugio en sociedades racializadas es dentro de sus propias comunidades. Varios pueblos nativos o indígenas de las Américas lo han entendido durante mucho tiempo, y buscaron distancia de los invasores europeos y sus descendientes. La lucha indígena en todas partes de América ha sido, casi por definición, una lucha por la autonomía política y el autogobierno y casi siempre tiene una dimensión territorial (Blaser et al., 2010; Dinerstein, 2014). Vine Deloria (1969) encuentra que, en general, “las tribus que pueden manejar sus conflictos de reservaciones de la manera tradicional india generalmente progresan más y tienen mejores programas que las tribus que continuamente hacen adaptaciones al sistema de valores blanco” (p. 21). También afirma: “El despertar de las tribus apenas está comenzando. Los tradicionalistas consideran que el movimiento cumple las antiguas predicciones religiosas Hopi e Iroquois del fin de la dominación blanca del continente” (p. 246). Haciendo eco de las demandas de los indígenas en todo el mundo, Deloria ve la única solución a los problemas de los pueblos indígenas en su soberanía territorial, autonomía política y autogobierno: “Lo que necesitamos es un acuerdo, en espíritu y de hecho, de deje-nos-en paz” (p. 27).

En contraste, las comunidades afrodescendientes enfrentan una lucha más complicada, ya que no pueden confiar en una “patria”

y en contratos firmados en siglos pasados con fuerzas invasoras. Hoy en día, la mayoría de los afrodescendientes en las Américas viven en entornos urbanos. Nunca se les dio acceso a la tierra. Sin embargo, algunas comunidades afrodescendientes en Brasil han adoptado la misma estrategia que algunos grupos nativos, que buscan su propio territorio, la distancia de las culturas blanca y mestiza que los rodea y la autonomía política para que puedan convertirse en creadores de su propio destino. En Brasil, Colombia, Surinam y Jamaica, los intentos de establecer comunidades afrodescendientes libres, conocidas como comunidades maroon, quilombo o palenques, están bien documentadas durante los tiempos de esclavitud (Price, 1973). En Brasil, el intento más conocido e influyente de establecer un quilombo fue el “Quilombo de Palmares”, un conglomerado de ciudades libres y fortificadas en el interior del noreste de los actuales estados de Bahía, Pernambuco, Sergipe y Alagoas (Reiter, 2009).

Palmares fue destruido en 1697, pero su mera existencia y la complejidad de su organización interna nos permiten percibir que la creación de comunidades y ciudades libres fue una estrategia importante y constante de resistencia durante la esclavitud.

El estado brasileño actualmente reconoce a unas 2 mil comunidades quilombolas, con una población total estimada de aproximadamente 2 millones. Las comunidades quilombolas contemporáneas se denominan oficialmente “Comunidades quilombolas reminiscentes” y el número total demuestra su importancia continuada como un repertorio de resistencia contra la esclavitud y la discriminación.

En Colombia, los esclavos fugitivos, conocidos como Cimarrones, crearon repúblicas libres, algunas de las cuales duraron varios

cientos de años, conocidas como palenques (Price, 1973). Los palenques creados en la región de los Montes de María de Colombia se fundaron en 1600 bajo el liderazgo de Benkos Bioho, un esclavo fugitivo que probablemente fue tomado de África Occidental. Los palenques creados por él y otros a su alrededor se destacan entre otras experiencias porque nunca fueron conquistados por los españoles. Los descendientes de los cimarrones originales todavía viven en el mismo lugar en la actualidad. Las aldeas y los pueblos creados por estos cimarrones eran verdaderamente libres y ofrecían refugio a otros africanos y sus descendientes, así como a los no africanos. Confiaban fuertemente en el comercio. Establecieron su propia constitución y, al parecer, tomaron decisiones colectivas democráticamente.

Los palenques son los verdaderos lugares de nacimiento de la democracia en las Américas y también los lugares donde se creó y se continúa practicando una ciudadanía fuerte, activa e igualitaria. El Palenque de San Basilio, el único palenque de las Américas que existe de manera continua, mantuvo su autonomía política y su libertad durante la era colonial e incluso hasta principios del siglo XX, pero finalmente la perdió, cuando el estado colombiano comenzó a integrar territorios previamente descuidados al espacio político nacional. (Reiter, 2015)

La integración nacional bajo el modelo liberal-individualista predominante, junto con un racismo profundo capaz de sobrevivir y prosperar bajo el disfraz de liberalismo abstracto, ha erosionado la autonomía del cimarrón en Colombia, a pesar de la nueva Constitución colombiana de 1991 que promueve la participación popular y reconoce explícitamente la diversidad étnica, otorgando derechos especiales a las comunidades de afrodescendientes. (Reiter, 2015, p. 14).

En resumen, la comunidad ha sido el lugar de refugio, resistencia y renovación para los descendientes de esclavos, tanto afrodescendientes como indígenas, en toda América. En las áreas urbanas, donde la autonomía política territorial es más difícil de lograr, las comunidades religiosas y culturales negras han cumplido el mismo propósito que las reservas para los nativos. Las iglesias y clubes negros han sido refugios seguros para los descendientes de personas esclavizadas en todas las Américas (Reiter, 2009).

Reconocimiento, reparaciones y territorio: el caso de Alemania

La Alemania nazi usó y abusó de más de 20 millones de trabajadores forzados y esclavizados, en muchos casos hasta la muerte. En 1944, el 26,5% de la fuerza laboral alemana consistía en extranjeros que fueron obligados a trabajar para el Reich alemán (Plato et al., 2010). El estado alemán, aunque de mala gana y contra la oposición interna, ha enfrentado, al menos parcialmente, el mal que perpetuó contra los judíos y otros. Los aliados y después el estado alemán confiscaron aquellas riquezas que se acumularon explotando el trabajo esclavizado, desmanteló industrias como Krupp y envió a sus presidentes a la cárcel, después de que fueron declarados culpables durante los juicios de Núremberg.

Alemania reconoció el derecho de Israel a la soberanía y apoyó sus esfuerzos para lograrlo. Los libros didácticos alemanes discuten en detalle las guerras mundiales y los niños alemanes aprenden sobre el holocausto. Ciertamente, los pagos reparatorios no pueden deshacer los males infligidos a un pueblo, y muchos israelíes se opusieron a recibir reparaciones de Alemania (Slyomovics, 2014). Sanear debe comenzar con la admisión de la culpa. Esto, en el caso

alemán, solo se logró después de perder una guerra y la creciente presión internacional para hacerlo, e incluso entonces, no todos los alemanes aceptaron responsabilizarse por lo que habían hecho o permitido que se hiciera. Pero a pesar de la presión popular, Konrad Adenauer, el canciller alemán de posguerra (1949-1963), expresó una disculpa a Israel en 1951 (Lavy, 1996). Después de la disculpa, “Los alemanes acordaron pagar entre 3,4 y 3,5 mil millones de marcos alemanes; también se llegó a un acuerdo sobre los pagos anuales, incluida la obligación de entregar bienes por un monto de 400 millones de marcos alemanes antes del 31 de marzo de 1954” (Balabkins 1971, p. 134).

De hecho, entre 1953 y 1967, Alemania pagó 3 mil millones de marcos alemanes de reparación a Israel y 450 millones al Congreso judío. Con este dinero, la comunidad judía emergente en Israel compró equipos y materias primas para las industrias emergentes, actualizó su red eléctrica e invirtió aproximadamente la mitad del dinero entrante en los ferrocarriles de ese país. También invirtió en equipo de minería y en infraestructura de canalización de agua. Compró combustible e invirtió en naves comerciales. En 1956, el estado alemán contribuyó el 87,5% de los ingresos estatales de Israel (Segev, 1991).

En el año 2000, 55 años después del final de la guerra, el gobierno alemán, en cooperación con seis organizaciones asociadas de Rusia, Ucrania, Bielorrusia, Polonia y la República Checa, y apoyado por la Conferencia de Reclamaciones Judías, creó la fundación “Recuerdo, Responsabilidad y Futuro” para procesar las reclamaciones de extrabajadores esclavos y sus descendientes. De 2001 a 2007, ellos recibieron unos 8 mil euros cada uno. En total, se pagaron 4.37 mil millones de euros a alrededor de 1.66 millones de beneficiarios en cien países (Informe al Congreso, Oficina

de Asuntos Europeos y Euroasiáticos, 2006). El estado alemán prohibió el uso de símbolos de organizaciones inconstitucionales, cualquier preparación e incitación a la guerra, así como la incitación al odio contra segmentos de la población. El uso o visualización de cualquier símbolo relacionado con el nazismo es punible con hasta tres años de prisión.

En 2013, Alemania acordó pagar 1.000 millones de dólares por la atención domiciliar de los sobrevivientes del holocausto en todo el mundo. También en 2013, la Conferencia de Reclamaciones Judías presionó exitosamente para que se incluyeran pagos retroactivos en el acuerdo de coalición que establece el nuevo gobierno alemán. A principios de 2014, el Ministerio de Trabajo alemán propuso una enmienda a la legislación alemana sobre pensiones de la Seguridad Social, otorgando pagos retroactivos que datan de 1997 a todos los beneficiarios. El Bundestag lo aprobó en junio de 2014². Nada de eso existe para los descendientes de esclavos y trabajadores forzados en las Américas.

En los Estados Unidos, el uso de símbolos racistas hasta el día de hoy está respaldado por la cláusula de protección de “libertad de expresión”, tal como está escrita en la Primera Enmienda a la Constitución, ratificada en 1791. En lugar de recibir reparaciones y tierras, los antiguos esclavos presenciaron la emergencia del Ku-Klux-Klan, en 1865. Para la década de 1920, el Klan contaba con unos 4 millones de miembros y operaba en casi todos los estados del país. En lugar de ver las riquezas que ayudaron a

2 <http://www.claimscon.org/what-we-do/compensation/germany-payments/zrbg/>

acumular distribuidos entre ellos, los libertos se encontraron sin tierra, sin refugio, sin acceso a una educación de calidad o servicios de salud de calidad.

En todas partes de las Américas, la población afrodescendiente e indígena fue testigo de la aprobación de leyes de vagancia, que los demonizaron y trataron de expulsarlos de las ciudades.

Si bien la acción afirmativa, las cuotas y la titulación colectiva de la tierra en Brasil, Colombia y Bolivia son acciones que buscan favorecer a poblaciones históricamente excluidas, ninguna de estas medidas incluye un desmantelamiento activo de los privilegios acumulados por aquellos que se beneficiaron de la esclavitud de otros. Sin embargo, solo al nivelar activamente el campo de juego podemos lograr la igualdad de oportunidades y la justicia. (Sen, 2009; Rawls, 2001; Hacker, 2011). Una nivelación de este tipo exigiría la identificación de aquellos que directa e indirectamente se beneficiaron y continúan beneficiándose de la esclavitud, la encomienda, la mita y otras formas de esclavitud, trabajo forzoso y servidumbre por contrato.

El único camino para la justicia y la igualdad de oportunidades

Las reparaciones no pueden deshacer la culpa. Una comprensión y aceptación de cómo se construyó el privilegio blanco en las Américas, es decir, sobre la espalda y en detrimento de las poblaciones indígenas y afrodescendientes, debe lograr esto. Ello solo puede ocurrir si los privilegiados de todos los países con antecedentes de esclavitud, encomienda, mita y sistemas similares de explotación sistemática no solo reconocieran la naturaleza de sus propios

privilegios sino también la continua estigmatización que los nativos y los afroamericanos experimentan cada día, y las consecuencias que esta estigmatización tiene para ellos. La única forma de lograrlo es a través de la educación. Las escuelas en todas partes, desde el jardín de infantes hasta la secundaria, deben enseñar cómo se construyó y perpetúa hoy el privilegio blanco. La historia tendría que enseñarse de diferentes maneras en cada nación americana, reconociendo la contribución indígena y afrodescendiente a la riqueza blanca, y los nacionalismos tendrían que cambiarse y ofrecer una manera de ver las injusticias infligidas a los afroamericanos y nativos americanos para que luego pueden imaginarse como miembros plenos e iguales de la comunidad de la que están actualmente excluidos. Después de una admisión colectiva de culpabilidad en forma de currículos escolares modificados y un nacionalismo alterado, la acción debe seguir en forma de reparaciones. La brecha histórica que separa a las generaciones actuales de los propietarios de esclavos puede parecer amplia, pero los beneficios de la injusticia racial pasada son muy visibles hoy en día.

La justicia exige no solo el reconocimiento sino la igualdad de oportunidades y, al menos, que el campo de juego sea nivelado para todos los jugadores, la libre competencia no compensará los errores del pasado que han estructurado el campo de juego y lo han desvelado en el pasado. Las políticas de acción afirmativa son demasiado pequeñas y específicas para lograr la justicia. La justicia debe construirse sobre la misma oportunidad y la igualdad de oportunidades debe crearse y aplicarse, antes de que las personas compitan entre sí, como admite incluso el gurú del individualismo liberal, John Rawls (Rawls, 2001; Hacker, 2011).

Pensando en la justicia racial en América Latina y el Caribe y teniendo en cuenta sus particularidades, pueden ser valoradas

algunas experiencias de la Alemania posnazista que podrían ser analizadas desde una perspectiva crítica con vistas a acciones de reparación:

1. Todos los símbolos que glorifican el racismo deben ser clasificados como discursos de odio y prohibidos;
2. Las riquezas acumuladas durante la esclavitud y mediante el trabajo esclavo deben ser retiradas de sus poseedores actuales y entregadas a quienes las han construido y luego han sufrido los legados de la esclavitud;
3. Las instituciones negras tienen que ser creadas y apoyadas masivamente por el estado, con los recursos recuperados de la esclavitud. Estas instituciones incluyen infraestructura, salud, educación y transporte.

Como la mayoría de las poblaciones de afrodescendientes hoy en día habitan en entornos urbanos, podría valer la pena explorar la viabilidad de "quilombos urbanos", es decir, territorios negros tradicionales como receptores de medidas de reparación, particularmente en las áreas de infraestructura, vivienda, educación, salud y fondos universitarios.

Al abogar por un fortalecimiento de las comunidades afrodescendientes y nativas como receptores de reparaciones y autonomía, no defiende el *apartheid*. En cambio, en aquellas comunidades atacadas y destruidas por la esclavitud, la marginación y el racismo persistente, las reparaciones y la inversión son la única manera de nivelar el campo de juego para que sus miembros puedan competir en los mercados actuales con las mismas oportunidades de ganar y, por lo tanto, ser miembros plenos e iguales de sus comunidades nacionales. La comunidad también es el único lugar donde se puede lograr el

reconocimiento o, en este caso, restablecerlo. Las reparaciones, el reconocimiento y la autonomía política son, por lo tanto, los elementos centrales de este llamado a la autonomía de la comunidad.

Si bien el logro de estos objetivos planteará dificultades técnicas, deben respetarse los principios bajo los cuales se pagaron las reparaciones alemanas a judíos sobrevivientes del holocausto e a todos los que fueron esclavizados por los nazis en sus campos de trabajo y sus industrias, es decir: deben identificarse aquellos individuos que se han beneficiado de la esclavitud, la encomienda, la mita y sistemas similares de explotación sistemática y el valor de sus posesiones debe evaluarse y rastrearse hasta los días actuales. Los que han sido esclavizados deben ser identificados junto con sus descendientes. Deben ser compensados y sus instituciones apoyadas para que se les permita prosperar. Solo cuando los terrores del pasado sean reconocidos, confrontados, resueltos y rectificamos podemos esperar avanzar hacia un futuro mejor, más justo. Solo con estas medidas podemos esperar sacar la vergüenza y la culpa de los hombros de la América blanca para que pueda comenzar a interactuar con la América afrodescendiente e indígena de una manera normal, sin la carga del peso del pasado. La justicia libera a todos y todas y aunque no todos son culpables, todos somos responsables.

Conclusión

Dada la fuerza continua del racismo estructural y el estigma racial en todos los países americanos, desde Canadá hasta Chile y el Caribe, algunas lecciones parecen inevitables:

1. Los marcos democráticos liberales, con su énfasis en los derechos individuales, no pueden proteger a las comunidades afrodescendientes y nativas americanas porque las transforman, automáticamente, en minorías estructurales impotentes, incapaces de aplicar políticas que favorezcan sus intereses;
2. Las ideologías liberales que van de la mano con los sistemas democráticos liberales son incapaces de tomar en cuenta adecuadamente las necesidades de las comunidades afrodescendientes y nativas;
3. Los únicos refugios seguros para los afrodescendientes y los nativos son sus propias comunidades. Para vivir seguros y poder prosperar, estas comunidades necesitan protección y la capacidad de tomar decisiones colectivas para sus miembros, por lo tanto: autonomía política;
4. Para que las comunidades afrodescendientes y nativas sean viables, se deben pagar reparaciones de todos aquellos que se han beneficiado de la esclavitud;
5. El reconocimiento requiere que, más allá de las reparaciones, las comunidades afrodescendientes y nativas reciban disculpas oficiales por los males que se les infligieron históricamente. Esto también requiere una reescritura de las historias nacionales y una reescritura de la mayoría de los libros didácticos que tratan historias nacionales para resaltar los errores cometidos en estas comunidades y resaltar sus contribuciones a la construcción de las naciones en las que viven. A final: los terrores cometidos en el pasado no se olvidan nunca, pero recordarlos es el primer paso para rectificarlos.

La violencia generalizada que caracteriza a todas las Américas tiene razones estructurales. Es causada, en parte, por las desigualdades extremas que marcan las Américas. Los descendientes de esclavos se ven obligados a vivir con los descendientes de

sus antiguos amos, sin que nunca haya habido una ruptura en la historia. No hay disculpas oficiales, no se reconocen daños, no hay restituciones ni reparaciones. Por el contrario, la mayoría de los países del hemisferio han creado regímenes nacionales que hacen imposible que los exesclavos reclamen un estatus especial dentro del tejido nacional. Los antiguos “maestros” aún controlan la mayor parte de la tierra y ejercen el poder político en casi todos los países de las Américas, con muy pocas y recientes excepciones. Lo hacen sonriendo, evitando culpas y proyectando fallas a todos los que han abusado para llegar a donde están ahora. En los Estados Unidos, aquellos que se benefician hoy de los terrores cometidos en el pasado sostienen banderas confederadas, y el estado los apoya para hacerlo. En otras partes de las Américas, los antiguos poseedores de esclavos se han convertido en élites políticas y económicas, que ahora emplean a los antiguos esclavos como sirvientes domésticos, manos de campo o trabajadores mal pagados.

Los sistemas democráticos liberales no pueden proteger a las minorías estructurales, ni siquiera en teoría. El caso del trato que la Alemania posnazista otorgó a las víctimas del holocausto y de la esclavitud nazista muestra que la única manera de proteger a una comunidad es estableciendo autonomía política. Israel muestra qué tan lejos puede llegar una comunidad si logran el reconocimiento de sus opresores anteriores, las reparaciones de todos aquellos que construyeron su riqueza y poder a través del trabajo esclavo y la autonomía territorial. Es hora de que las comunidades afrodescendientes de las Américas aprendan esta lección de Israel. También pueden aprenderlo de los nativos americanos, que han abrazado esta misma estrategia durante siglos.

Bibliografía

Agreement between the Government of the United States of America and the

Government of the Federal Republic of Germany concerning the Foundation (2016). Remembrance, responsibility and the future. Available online at: www.state.gov/documents/organization/6531.doc. Last accessed: 6/1/2016.

Albuquerque de, M. M. (1986) *Pequena historia da formacaosocial brasileira*. Rio de Janeiro: Graal.

Alexander, M. (2010). *The new Jim Crow*. New York: The New Press.

Anderson, E. (2010). *The imperative of integration*. Princeton: Princeton University Press.

Andrews, G. R. (2004). *Afro-Latin America*. New York: Oxford University Press.

Balabkins, N. (1971). *West German reparations to Israel*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Barry, B. (1979). Is democracy special? In Laslett and Fishkin (eds.) *Philosophy, Politics and Society*, 5th series, (pp. 155-156). Oxford: Blackwell, pp. 155-156.

Bittker, B. (2003). *The case for black reparations*. Boston: Beacon Press.

Blaser, M.; de Costa, R.; McGregor, D and Coleman, W. (eds.) (2010) *Indigenous people and autonomy*. West Mall: UBS Press.

Bonilla-Silva, E. (2013). *Racism without racists*. Lanham: Rowman & Littlefield.

Bowen, W. and Bok, D. (2000). *The shape of the river*. Princeton: Princeton University Press.

Bowles, S. & Gintis, H. (1998). Recasting egalitarianism. En E. O. Wright (ed.) *The real utopia Project*. New York: Verso.

- Coates, T. (2014). The case for reparations. *The Atlantic* (June 2014), 1-63.
- Corlett, A. (2010). *Heirs of oppression*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Darity, W. and Myers, S. (1999). *Persistent Inequality: Race and economic inequality in the United States since 1945*. Northampton: Elgar Publishing.
- De Tocqueville, A. (1988). *Democracy in America*. New York: Harpercollins.
- De la Fuente, A. (2001). *A Nation for all (Envisioning Cuba)*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Deloria, V. (1969) *Custer died for your sins*. Omaha: University of Oklahoma Press.
- Deloria, V. and Lytle, C. (1984). *The Nations Within*. Austin: University of Texas Press.
- Dinerstein, A. C. (2014). *The politics of autonomy in Latin America: The art of organizing hope*. In Howell, J (ed.) Hampshire: Palgrave MacMillan.
- Dowd, G. (1992, Summer). Thinking and believing: Nativism and unity in the ages of Pontiac and Tecumseh. *American Indian Quarterly*, 16 (3), 309-335.
- Dubois, L. (2004). *A colony of citizens: Revolution & slave emancipation in the French Caribbean, 1787-1804*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Dubois, L. (2005). *Avengers of the New World: The story of the Haitian Revolution*. Cambridge: Belknap.
- Ferrer, A. (1999). *Insurgent Cuba: Race, nation, and revolution, 1868-1898*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Foner, E. (2014). *Reconstruction*. New York: Perennial Classics.
- Gorender, J. (2001) (1978). *O Escravismo colonial*. Sao Paulo: Atica.

- Hacker, Jacob. 2011. "The institutional foundation of middle-class democracy."
- Progressive Governance (2011) Obtenido el desde http://www.policynetwork.net/pno_detail.aspx?ID=3998&title=The+institutional+foundations+of+middle-class+democracy
- Hayes, P. (2004). Forced and slave labor in Germany. In P. Hayes et. al. (eds.) *Forced and slave labor in Nazi-dominated Europe* (pp. 1-8) Washington: United States Holocaust Memorial Museum.
- Helg, A. (1995). *Our rightful share: The Afro-Cuban struggle for equality, 1886-1912*. Chapel Hill: University of North Caroline Press.
- Hirsch, F. (1976). *The social limits to growth*. Cambridge: Harvard University Press.
- Holt, T. (1991). *The problem of freedom: Race, labor, and politics in Jamaica and Britain, 1832-1938*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Hooker, J. (2009). *Race and the politics of solidarity*. New York: Oxford University Press.
- Ignatiev, N. (2008). *How the Irish became white*. New York: Routledge.
- James, C.L.R. (1989). *The black Jacobins*. New York: Vintage.
- Jaspers, K. (1946). *Die schuldfrage. Ein beitrag zur deutschen frage*. Zürich: Artemis.
- Katznelson, I. (2005). *When affirmative action was white*. New York: Norton & Norton.
- Knight, F. (1978). *The Caribbean*. New York: Oxford University Press.
- Lavy, G. (1996). *Germany and Israel*. London: Frank Cass.
- Loury, G. (2002). *The anatomy of racial inequality*. Cambridge: Harvard University Press.

- Marx, A. (1998). *Making of Race and Nation*. New York: Cambridge University Press.
- Mazzocco, P.; Brock T.; Brock G.; Olson, K. and Banaji, M. (2006). The cost of being black. *DuBois Review*, 3 (2), 261-297.
- Meade, J. E. (1965). *Efficiency, equality, and the ownership of property*. Cambridge: Harvard University Press.
- Muñera, A. (2011). *Tiempos difíciles. La república del XIX: una ciudadanía incompleta*. Cartagena: Plumas de Mompox.
- O'Neill, M. and Williamson, T. (eds.) (2014). *Property-Owning democracy: Rawls and beyond*. Malden: Wiley Blackwell.
- Paschel, T. (2016). *Becoming black political subjects*. Princeton: Princeton University Press.
- Piketty, T. (2015). *Capital in the 21st century*. Cambridge: Harvard University Press.
- Plato, A.; Leh, A. and Thonfeld, C. (eds.) (2010). *Hitler's slaves*. New York: Berghahn.
- Price, R. (1973). *Maroon societies: Rebel slave communities in the Americas*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Rawls, J. (2001). *Justice as fairness*. Cambridge: Harvard Belknap Press.
- Reiter, B. (2009, julio-diciembre). A genealogy of black organizing in Brazil. *Revista Nera*, 14, 48-62.
- Reiter, B. (2015). Palenque de San Basilio: Citizenship and republican traditions of a maroon village in Colombia. *Journal of Civil Society*, 11 (4), 333-347.
- Reiter, B. (2008). *Negotiating democracy in Brazil: The politics of exclusion*. Boulder: Lynne Rienner Press.
- Reiter, B. (2018). The power of whiteness and the making of the other: Bahia of the white mind? In S. Ickes and B. Reiter (eds.) 2018.

- The making of Brazil's black Mecca: Bahia reconsidered* (cap. 9). East Lansing: Michigan State University Press.
- Bureau of European and Eurasian Affairs (2006, marzo) *Remembrance, responsibility, and the future*. Informe presentado al Congreso German Foundation 2001–2009. Archive of the US Department of State. Obtenido el día 1 de junio de 2016 desde <http://2001-2009.state.gov/p/eur/rls/rpt/64401.htm>.
- Rodrigues, N. (1988) 1906. *Os africanos no Brasil*. Brasilia: Editora da UnB.
- Roediger, D. (2006). *Working toward whiteness: How America's immigrants became white: The strange journey from Ellis Island to the suburbs*. New York: Basic Books.
- Schumpeter, J. (1950). *Capitalism, socialism, and democracy*. New York: Harper & Brothers.
- Segev, T. (1991). *The seventh million*. New York: Holt.
- Sen, A. (2009). *The idea of justice*. Cambridge: Harvard Belknap Press.
- Slyomovics, S. (2014). *How to accept German reparations*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Skidmore, T. (2013). *Modern Latin America*. New York: Oxford University Press.
- Snow, C. J. (1977). *The mountains are our sacred places*. Toronto: Samuel Stevens.
- Stahler-Sholk, R. (2008). Resisting neoliberal homogenization: The Zapatista autonomy movement. In R. Stahler-Sholk; H. Vanden and G. Kuecker (eds.) *Latin American social movements in the Twenty-First Century* (pp. 113- 130). Lanham: Rowman and Littlefield.
- Reiter, B. (2014). "Mexico: Autonomy, collective identity, and the Zapatista social movement." In R. Stahler-Sholk; H. Vanden and

- Marc Becker (eds.) *Rethinking Latin American social movements* (pp. 187-208). Lanham: Rowman and Littlefield.
- Sue, C. (2013). *Land of the cosmic race: Race mixture, racism, and blackness in Mexico*. New York: Oxford University Press.
- Telles, E. (2014). *Pigmentocracies: Ethnicity, race, and color in Latin America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Thame, M. (2011). Reading violence and post-colonial decolonization through Fanon – The case of Jamaica. *Journal of Pan African Studies*, 4 (7), 75-93.
- Tilly, C. (1998). *Durable inequality*. Berkeley: University of California Press.
- Tucker, G. (1956). *Tecumseh: Vision of glory*. Indianapolis: Bobbs-Merrill Comp.
- Wiesel, E. (1997). *Ethik und erinnerung*. Berlin: Ernst Reuther Verlag.
- Winant, H. (2002). *The world is a ghetto*. New York: Basic Books.
- Wolff, E. (2001). Racial wealth disparities. *Public Policy Brief*, 66. The Levy Policy Institute at Bard College.
- Young, I. M. (2011). *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press.

SECCIÓN IV:

Cultura afro y resistencias

Extracto del poema "LIBERADA"

(...) Tengo certeza de mí misma y de los míos
no necesito autorizaciones para ser
no pido ya permisos para vivir.
Hoy disfruto con sobrada elegancia mi negrura
la llevo con honor, con garbo y distinción
la paseo por parques, mercados y plazas
por escenarios, anfiteatros
simples coloquios y grandes conferencias
con placer me colma mi alma
el discurso y la vida.
Ya no intento disimularla en mi cabello
en mi tez o en mis distinguidas alocuciones
... la aprendí de memoria
desde dentro, con historia y desde el centro del alma.

Shirley Campbell Barr

“Exu”: Ancestralidade e subjetividade na produção do Coletivo de Cinema Negro Siyanda

**Roberto Carlos da Silva Borges y
Samuel Silva Rodrigues de Oliveira**

“No panteão dos deuses africanos, exu é considerado uma força motora, geradora, criativa e onipresente, cuja existência se faz nas margens, nos limites, na limiaridade e nas suas múltiplas caracterizações”.

Maria José Somerlate Barbosa (2001: 155, apud Silva, s/d)

“Exu é ‘um saber, praticado na diáspora’ e, também, ‘...o princípio dinâmico do universo’”.

Luiz Rufino (2016: 56)

O artigo analisa a representação da religiosidade afro-brasileira na produção de Siyanda, um coletivo de cinema negro do Rio de Janeiro. Investiga-se a trajetória e a formação do coletivo a partir do relato de memória de um de seus produtores e da narrativa que se constrói em dois de seus filmes: *Siyanda* (2015) e *Senhor de Toda Cruz* (2016), curtas-metragens exibidos em diferentes festivais de cinema, produzidos e protagonizados por pessoas negras. A narrativa em ambos os filmes se constrói a partir da interação entre orixás e humanos. Exu é o elo dessa interação no primeiro filme, e, no segundo, é aquele que conduz, que direciona

e mostra o caminho. Comumente, os orixás são signos da cultura afro-brasileira, africana e da diáspora, na estética cinematográfica do coletivo Siyanda, eles têm importante papel na reelaboração da subjetividade das personagens e do encontro de suas identidades.

A crítica decolonial tem revisitado a representação e presença de Exu nas experiências da diáspora. Os afro-brasileiros reconstroem símbolos da luta e da resistência política e cultural a partir da releitura do patrimônio cultural das religiões bantu que foram alvo do processo de escravização. Exu, divindade yorubana, ganha conotações e significados além daqueles inscritos no campo das religiosidades de terreiro e expande suas imagens para o âmbito da cultura de massa e urbana das cidades que foram palco da diáspora africana.

No Rio de Janeiro, o coletivo Siyanda — Cinema Experimental Negro estabeleceu uma relação intrínseca com essa memória ancestral nas trajetórias individuais e coletivas do grupo. O artigo busca analisar os caminhos dessa representação de Exu no audiovisual em dois pontos: primeiro, analisa a importância dos coletivos no tenso enegrecimento do cinema; na segunda, compreende as imagens de *Exu* em dois curtas-metragens premiados em festivais de cinema, *Siyanda* (2015) e *Senhor de Toda Cruz* (2016).

Siyanda — Cinema Experimental Negro: movimento social negro e audiovisual / cinema antirracista



Zózimo Bulbul no set do longa *Abolição*, de 1988¹

A diversidade de trajetórias e processos de engajamento na construção do cinema e audiovisual antirracista foi tematizada por diferentes autores. Essa experiência remonta à formação da indústria e linguagem cinematográfica no Brasil, período em que se destaca o Cinema Novo e a luta dos produtores negros para problematizarem e ampliarem sua participação na produção de cinema e audiovisual no país. Nos anos setentas, os trabalhos e a

1 Tomado de: <<https://www.nexojournal.com.br/expresso/2019/01/30/Qual-o-legado-de-Z%C3%B3zimo-Bulbul-para-o-cinema-negro-nacional>>.

geração de Zózimo Bulbul, Waldir Onofre e Antônio Pitanga explicitaram a questão racial como eixo da discussão estética e da representatividade de negros na cadeia produtiva da indústria cinematográfica e da televisão (Carvalho, 2006; Carvalho, 2017; Borges e Oliveira, 2018; Borges e Oliveira, 2017; Monteiro, 2017; Araújo, 2017).

Esse debate não se esgotou com a atuação desses personagens, visto que as questões apresentadas por eles tiveram repercussão na luta do movimento negro e na política antirracista implantada pelo governo nos anos 2000. Na contemporaneidade, produzindo médias e curtas-metragens exibidos em festivais de cinema do Brasil na década de 2010, os *coletivos negros* tornaram-se atores de destaque da produção do audiovisual e cinema antirracista. Ainda que o tema seja pouco debatido no âmbito da história do cinema e do audiovisual, que se concentra na análise da produção, distribuição e consumo dos longas-metragens e da televisão, a produção dos coletivos negros é um dos vetores que explicam o que Joel Zito Araújo (2017) compreendeu como *tenso enegrecimento do cinema*.

O aumento do número de produtores, diretores, roteiristas e atores negros, bem como de um consumo balizado pela crítica antirracista transformaram o circuito de produção e recepção cinematográfica. Tendo participado da curadoria dos Encontros de Cinema Negro Zózimo Bulbul entre 2013 e 2017 (cf. Borges e Oliveira, 2017), observando o número expressivo de curtas e médias metragens feitos por jovens cineastas — ligados a produtoras e coletivos negros —, Araújo (2017) compreendia que a estética nacionalista e assimilacionista, que nega a existência do racismo e que inspirou a construção do cinema nacional, estava sendo alterada por novo paradigma estético.

Criado entre 2015 e 2016, o coletivo Siyanda — Cinema Experimental Negro é um dos produtores de cinema/audiovisual que ganhou destaque na cena cultural urbana do Rio de Janeiro. Hugo Lima é uma das lideranças do coletivo negro de cinema e diretor de curtas e média-metragens. Ele narrou o processo de formação do coletivo da seguinte maneira:

Em 2015, eu tinha entrado para o coletivo negro aqui do CEFET, por intermédio da minha irmã. Ela falou, “Vai lá que é perto da Veiga”, e eu já conhecia a Nathália, que acompanhava o coletivo também e era amiga da minha irmã já de FAETEC, também estudaram juntas. Enfim, conheci as pessoas, comecei a trocar ideia, sendo que nesse meio tempo, eu tinha comprado uma câmera, uma Nikon 5200, uma bem básica assim, e eu já estava começando a tirar algumas fotos. E conversando com o pessoal, eu falei “Cara, por que a gente não faz o seguinte.... Por que a gente não filma esses relatos que a gente fica falando aí e tal, das nossas causas, que a gente sofreu racismo? Por que a gente não faz um negócio assim?”. Aí, o pessoal, “Ah, vamos fazer, vamos fazer”, pronto, começamos a fazer, eu comecei a filmar. (Lima, 2018: 5)

No trecho da entrevista acima, Hugo Lima conta como gravou seu primeiro média metragem. Nascido no Rio de Janeiro em 1988, cresceu no subúrbio de Vila Valqueire, onde fez o ensino fundamental e médio na escola situada na Vila Militar de campos do Afonso e o curso técnico de elétrica na Escola Técnica Visconde de Mauá, que faz parte da rede da FAETEC. Jovem negro de periferia, ingressou no curso superior de engenharia de computação na Universidade Veiga de Almeida com 25 anos e se engajou na luta antirracista. Quando gravou o média-metragem *Negros Dizeres* (2015), participava da formação do coletivo negro do CEFET-RJ, próximo do seu campus da Universidade Veiga de

Almeida. Por incentivo de amigos do coletivo, resolveu participar do *Festival 72 horas*. Produziu o filme *Siyanda* (2016), analisado neste artigo, que ganhou o prêmio de melhor roteiro e foi colocado terceiro no festival. A partir do sucesso e repercussão dos filmes, um grupo de cerca de 20 pessoas resolveu fundar um outro coletivo: *Siyanda – Cinema Experimental Negro*.

O coletivo *Siyanda – Cinema Experimental Negro* surgiu dessas experiências de engajamento político em coletivos negros e do reconhecimento da importância do audiovisual/cinema para construir uma política antirracista. A dinâmica de produção dos filmes é marcada pela lógica dos coletivos negros que possuem múltiplas funções: (a) “trazer as pessoas para um debate racial profundo”, disponibilizando material para discussão de questões gerais; (b) “autoajuda, onde as pessoas choram as mágoas, contam seus casos de racismo”, e há o “acolhimento”, ninguém vai questionar se é racismo ou não, nem negar a experiência individual de racismo; (c) compartilhar e solidarizar em experiências políticas de outros coletivos negros (Lima, 2018: 10-11). Os filmes *Negros Dizeres* (2015) e *Siyanda* (2016) circularam e provocaram o debate do coletivo negro, dando visibilidade às questões colocadas em pauta pelo grupo.

No coletivo, desenvolve-se uma formação e debate sobre a importância da *linguagem do cinema* e do audiovisual na luta antirracista, elaborando uma definição sobre o que seria um *cinema negro*. No processo de formação do coletivo de cinema experimental negro, Hugo e outros participantes passaram por oficinas e cursos de cinema e produção e criaram um cineclubes, consumindo filmes com um olhar crítico.

O Centro Afro-Carioca de Cinema e as edições do *Encontro de Cinema Negro Zózimo Bulbul* são vistos como centrais nessa

construção do “cinema como uma arma” de militância política para a formação de subjetividades e da imaginação do futuro. Citando Yasmin Thainá, diretora de *Kbela* (2015) — curta-metragem produzido na perspectiva da colaboração com coletivos negros feministas que recebeu prêmios nacionais e internacionais —, Hugo Lima comenta:

A Yasmin Thainá fala que fazer cinema, fazer audiovisual, é criar imagem. E criar imagem é projetar futuro; e projetar futuro é criar e projetar subjetividade e isso é poder, mexer na cabeça das pessoas. Então eu acho isso, que você criar imagem é você mexer na subjetividade das pessoas, então é poder. E eu acho que letrar as pessoas dentro do audiovisual; entender o que está se passando ali, “tim tim” por “tim tim”, é muito importante. (Lima, 2017: 21)

O cinema negro é construído dentro de uma perspectiva contra-hegemônica que enfatiza critérios estéticos e de representatividade do negro no cinema, já defendidos nos manifestos *Dogma Feijoada* (2000) e *Manifesto do Recife* (2001), que ressaltaram a importância da presença de negros e negras no cinema e da forma como era representado. As lutas travadas pelos produtores e agentes do campo cinematográfico, enfatizavam a importância de inserir pessoas negras na cadeia produtiva, tendo consequência também na forma como a linguagem era construída.

Pode-se observar a tese defendida por esses atores e manifestos do cinema negro na fala de Hugo, quando define cinema negro como: “o cinema feito por pessoas pretas”. Quando eu digo “feito por pessoas pretas”, é o cinema todo pensado — desde a raiz” (Lima, 2017: 10). A cadeia produtiva do cinema foi construída para destacar corpos brancos na cena; o cinema negro tenta

romper com esse *status quo*. “Parece que é uma coisa trivial, mas não é. Como o diretor trata o corpo negro em cena; como o diretor de fotografia ilumina, as narrativas, o que está e o que não está em cena, aquela roupa que não estoura na pele negra quando está na luz do sol quando eu digo que é “um cinema pensado por negros” passa por tudo isso” (Idem, 2002: 12).

Na visão de Hugo Lima, “a gente é obrigado a entender as coisas que o cinema branco produz. E como a gente está inserido num contexto branco, num mundo maior para os brancos, a gente entende porque se não a gente não vive” (Idem, 2018: 14). Diferenciando-se da produção hegemônica centrada nas “referências” da cultura branca, o cinema negro centra-se nas “referências” da cultura negra. Em outra fala, Hugo explica: “tudo na vida é referência. Eu acho que a maneira de fazer cinema que mais toca o público negro é a maneira de cinema que reverencie e referencie as nossas referências” (Idem, 2018: 13). Nesse sentido, além de buscar referências negras na cultura e sociedade, tem-se o objetivo de realizar uma comunicação para as pessoas negras.

O coletivo *Siyanda*, assim como outras produções do cinema negro, estariam distorcendo positivamente a linguagem cinematográfica, gerando novas referências para a produção audiovisual:

Algumas pessoas não entendem, e eu acho isso muito bonito [...] A gente não está revolucionando, a gente está distorcendo a linguagem cinematográfica, não é? Que nem Glauber Rocha que fazia aquela câmera tremida, e tal, e o pessoal: “Ah, não!”. A gente está fazendo alguma coisa errada, e eu acho isso muito bonito sim. Uma coisa que se comunica com um, mas não se comunica com o outro. Acho super interessante. (Lima, 2018: 13)

Edileuza Penha (2014) fala de “ancestralidade” e “espaço de resistência” dos negros ao identificar a produção do cinema negro contemporâneo. Ao que parece, na visão do coletivo *Siyanda*, interessa construir essas “referências” afro-brasileiras na linguagem cinematográfica com intuito específico de promover uma distorção da linguagem. Essa tem sido a tônica da extensão produção do coletivo *Siyanda* – Cinema Experimental Negro.

Os filmes *Siyanda* (2015) e *senhor de toda cruz* (2016)

“um filme que inspirou o *siyanda* também foi o filme do crua, óna; que fala sobre exu. É um filme que ficou na minha cabeça durante muito tempo, eu falei: ‘caraca, que filme cara...’. Foi uma narrativa que eu nunca tinha visto, uma parada que... nossa. Uma coisa que poucas pessoas entendem também: ‘pô um cara com a camisa do flamengo, com dread andando pela rua... bebendo a cerveja dos outros, sabe...’ eu fiquei: ‘caraca... cara, que figura é essa?’ quando eu vi minha cabeça explodiu, eu falei ‘caraca. É cinema assim que eu tenho que fazer, que eu quero fazer, meu deus do céu’. É isso.

(Lima, 2018: 24)



Cinema de “Alma no olho”, curta de Zózimo Bulbul na mostra “Soul in the Eye”, do Festival de Roterdã²

Dois curtas-metragens do coletivo Siyanda conectam-se na construção do que seriam essas “referências” e “ancestralidades” na construção de um cinema contra-hegemônico: *Siyanda* (2015) e *Senhor de Toda Cruz* (2016). Segundo o diretor do filme, essas produções figuram a representação de Exu. Outro filme que dialoga com esses é uma produção do Coletivo Criativo de Rua (CRUA), que realizou o curta-metragem *Onã* (2014), sabendo-se que “Onã seria o senhor dos caminhos ou aquele que é o próprio caminho. Qualificado dessa maneira, Exu é aquele que nos concede mobilidade, ritmo, movimento e, por consequência, caminhos” (Rufino, 2017: 75).

2 Tomado de: <https://ogimg.infoglobo.com.br/in/23406797-fc6-e19/FT1086A/652/x80811948_SCCena-de-Alma-no-olho-filme-na-mostra-Soul-in-the-eye-no-Festival-de-Roterda.jpg.pagespeed.ic.utfuD1gg_.jpg>.

Siyanda é um curta-metragem de apenas seis minutos. O tempo reduzido do filme possibilita uma narrativa compacta que nos leva a acessar, por intermédio de Exu, vários orixás do panteão africano. A história inicia em “*media res*” e nos apresenta uma mulher negra, cuja história não conhecemos e não conheceremos. Ela traz um envelope de papel nas mãos e suas expressões sugerem dor, tristeza, frustração, desilusão ou tudo junto. Ao fundo, na trilha sonora que compõe a narrativa fílmica, ouvimos a cantora Luciane Dom, em voz lamentosa, cantando “Madeira e Sal”, cuja letra descreve uma travessia do oceano por meio de um navio negreiro, com a dor, a solidão, a angústia, características daquela viagem:

Eu vim roubado da minha terra / Eu vim sem roupa, realeza / A fome a bater / Descalça e a corrente a me marcar / Vejo ao meu lado os filhos a temer / Na fresta eu olho a luz do céu / Com a mão no chão eu oro em yoruba / Cheiro de angústia balançando ao leu / Madeira e sal empesteiaram este lugar / Tudo a mexer, a embrulhar / Suor a descer, viagem a levar. (Dom, 2018)

A personagem mencionada guarda o papel em sua bolsa, limpa as lágrimas do rosto e, desolada, apoia-se em um poste na rua. É necessário seguir, e ela segue com sua dor e seu choro. No trajeto, ela se encosta em uma parede, como que para tomar fôlego. Nessa parede, vemos algumas palavras de difícil compreensão com exceção de uma delas, que está bastante nítida: sereia, o ser místico habitante dos mares, que encanta navegadores e provoca o imaginário de muitos homens e mulheres. A palavra “sereia”, repleta de significados, pode ser entendida como uma chave de entrada para o místico, para o sobrenatural.

Logo em seguida, ao passar na primeira encruzilhada de seus caminhos, ali está Exu, fumando seu cigarro. A passagem da

personagem desperta a sensibilidade de Exu, que se vira em direção à mulher. O Orixá, conhecido como aquele que guarda os caminhos, por sua sensibilidade, capta a dor da mulher que passa por ele e decide segui-la. A mulher, mesmo sem perceber, passa a ser guardada e cuidada por ele. Como Exu é o responsável pela comunicação de homens e mulheres com todos os outros Orixás e, também, entre os Orixás, ele faz contato com Xangô, que percebe a dor da mulher e vai também ao seu encontro. Da mesma forma como agiu com Xangô, Exu faz contato com Oxóssi, Iansã, Oxum e Iemanjá.

Acompanhada por todos esses deuses e deusas, a mulher caminha sem percebê-los. Ela segue em direção à orla, em um lugar do Rio de Janeiro que se situa próximo aos Cais de onde aportavam negros e negras escravizados. Ainda chorando, a mulher para diante de uma das paredes envidraçadas do Museu do Amanhã. A cena do choro é cortada e ela aparece, em seguida, rodeada pelos Orixás, vestida com uma roupa de tecido africano bastante colorido e um turbante do mesmo tecido. Exu está ao seu lado. Ela olha para trás e para os lados, mas não percebe que grande parte do Orun³, acionada pelo Orixá Exu, está a seu lado. *Siyanda* termina mostrando ao espectador um dos papéis de Exu: aquele que cuida, que zela e que leva aos outros Orixás as nossas dores para que todos eles possam cuidar de nós.

Em 2016, a estética do primeiro curta-metragem e a perspectiva de narrar histórias do cotidiano urbano e da ancestralidade foi retomada no filme *Senhor de Toda Cruz* (2016). O filme inicia

3 “Orun” é um termo em língua yoruba utilizado para se referir ao mundo espiritual, onde os orixás residem.

mostrando um menino negro que corre pelas ruas do Centro do Rio de Janeiro, mais precisamente no espaço hoje conhecido como Pequena África, próximo à antiga Zona Portuária. Os gestos, expressões e olhar do menino denotam que ele está perdido. A necessidade de encontrar o que procura, leva-o a retirar o calçado e correr em direção à orla. O menino está de costas para a câmera e de frente para o mar. A sensação de que ele pode se jogar no mar é real, quando, então, uma mão negra segura a sua. É Exu.

Nos momentos que antecedem o encontro com Exu, podemos ouvir uma trilha sonora com berimbau. Logo após o encontro, uma voz grave e masculina acompanha os berimbaus e a letra da música cantada nos diz:

Todos os caminhos são meus / Não há um só passo que eu não tenha dado / Não há ida que eu já não tenha vindo / De toda terra eu já experimentei / Quem eu guio, tem destino / Mas a quem não dou destino, não há guia que dê rumo / Eu ligo, eu desligo / Eu desligo quem liga e faço desquerer o desligar / Sou de confundir quem entende / Mas posso explicar, se assim quiser / Fecho a boca do falante ou embaralho os ouvidos de quem escuta / É só eu querer / Terminei ontem o que eu comecei hoje / De costas eu vou pro início / Conheço tudo que um dia vão saber / E sei tudo que um dia vai se esquecer / Sei do verso / Sei do avesso. (Lima e Conceição, 2018)

A trilha sonora faz referência ao título do filme e ao seu protagonista, o Orixá Exu. É importante sublinhar que a música foi criada por Hugo Lima, diretor do filme, e por Dona Conceição, cantor negro e membro do Coletivo Siyanda, exclusivamente para o curta-metragem.

Na cena seguinte, vemos o menino sendo guiado por Exu, que conversa com ele como se estivesse lhe ensinando algo. Sobre os trilhos de trem, Exu ensina ao menino como caminhar e como ter cuidado, enquanto o conduz pelos caminhos que devem ser percorridos. Em seguida, eles estão na Pedra do Sal, lugar simbólico e sagrado do Rio de Janeiro, onde os negros e negras escravizados eram vendidos. Ali, reside parte de nossa memória ancestral e se localiza parte da história dolorosa vivida pelas pessoas que chegavam aqui trazidas pelos navios negreiros. Este é um momento especial: o menino põe a mão sobre seu peito e sua expressão parece ser a de quem reconhece o lugar ou recupera algum tipo de lembrança. Exu parece acalentar o garoto e lhe aponta a Pedra do Sal, por gesto, ordena que o menino se dirija àquele local. O garoto chega à Pedra, mas hesita em subi-la. Exu, mais uma vez, segura em seu ombro e o chama para sair dali, voltando a caminhar com o menino pelas ruas do Centro do Rio de Janeiro. Exu conversa com o menino como se lhe transmitisse ensinamentos.

Repentinamente, propõe uma disputa de corrida com o menino, quando, na encruzilhada, Exu desaparece e o menino reencontra seu pai de quem havia se perdido. Os dois, pai e filho, discutem, como se procurassem explicação para o ocorrido. Após um abraço afetuoso, ambos caminham abraçados em direção ao carro do pai. Exu volta para a mesma encruzilhada do primeiro filme, se limpa e se ajeita para se sentar no seu lugar de sempre, após ter cumprido sua missão.

Exu, Siyanda e Senhor de Toda Cruz

O Orixá Exu é protagonista nos dois filmes e, em ambos, assume o papel daquele que cuida, guarda e conduz. Exu é a personificação

do princípio da transformação nas representações construídas na cultura afro-brasileira. Ele é controverso, ambivalente, dicotômico, ambíguo: possui diferentes manifestações, variados nomes e muitas diferentes histórias. Ele não é o bem nem o mal, ele simplesmente é. É a “boca que tudo come”, é a linguagem e a comunicação em toda a sua potência, é o Senhor dos caminhos e das possibilidades (Rufino, 2016: 70). Exu pode ser o próprio caminho. Ele é o Senhor dos encontros e dos desencontros, como também é o grande linguista divino, que domina todas as línguas e é capaz de interpretar qualquer alfabeto, seja para os humanos, seja para os deuses (Barbosa, 2001: 158). Sua perspicácia está em poder ser o que Ele quiser (Rufino, 2017: 50).

Exu é, ao mesmo tempo, o elemento constitutivo e o elemento dinâmico de todos os seres sobrenaturais e de tudo o que existe (Santos, 2008: 130). O papel de Exu é múltiplo e consiste em solucionar todos os trabalhos, abrir caminhos ou fechá-los, ajudar as pessoas a desenvolverem seus destinos como também colaborar com cada uma das entidades sobrenaturais (ibidem: 132). Diz-se de Exu que ele é o primogênito do Universo (id: 134) e como destaca Rufino (2016: 68): “Exu nasceu antes que a própria mãe”. Ele exerce o papel de mensageiro dos orixás para os homens, destes para os orixás e entre os próprios orixás (Rocha, 1966: 68, apud Barbosa, 2001: 155). Exu está em todos os lugares. Todo os seres e toda matéria individualizada, seja no Aiyê⁴ ou no Orun, estão acompanhados de seu próprio Exu (id: 138), de onde se conclui que não há lugar onde Exu não esteja, não há ser, natural ou sobrenatural, que ele não conheça. É o Exu individual que permite a cada ser o seu nascimento, desenvolvimento ulterior e sua multiplicação (*idem*: 162).

4 Termo em língua yoruba que se refere à terra, ao mundo físico.

A ambiguidade de Exu e sua jocosidade não podem ser negadas e podem ser conferidas, por exemplo, na história muito conhecida dos rapazes que eram muito amigos e, por isso, despertaram a inveja das outras pessoas que moravam no lugarejo. Essas pessoas recorrem a Exu, que vestiu uma roupa que era vermelha de um lado e preta do outro e passou entre os dois rapazes. Naturalmente, um viu Exu vestido de vermelho e o outro de preto, o que foi suficiente para causar contenda ainda não ocorrida entre os moços (Didi, 2007: 33, apud Silva, s/d). A tensão entre os dois amigos chegou ao ponto de se agredirem fisicamente. Quando Exu voltou para apartar a briga e ambos conseguiram ver o lado de Exu que não viram antes, descobrem o engodo e tentaram fazer as pazes, mas a amizade já estava destruída. Exu desaparece e com ele desaparece também a mútua confiança que os moços possuíam antes.

Falar de Exu no ocidente, em países cujas culturas e religiosidades foram e são constituídas a partir de religiões judaico-cristãs, remete-nos ao fato de que os colonizadores invadiram países africanos para saqueá-los, sequestrar seus povos para subjugar-los e promover um dos maiores genocídios de que se tem registro na história da humanidade. A brutalidade desse crime não se ateve a tirar a vida das pessoas, mas também destruir sua cultura, sua língua e religiosidade e um dos ardis para isso foi a demonização de suas crenças, seus deuses, seus ritos, sua fé e práticas religiosas. A figura de Exu passou a ocupar, neste bojo, por estratégia perversa dos colonizadores, o lugar do próprio Lúcifer, o demônio cristão.

A opção por uma representação de Exu como ator central das curtas-metragens dialoga com a identidade negra na diáspora.

Na diáspora, Exu é a potência que se reinventa a partir dos cacos despedaçados. Senhor das gingas, dribles e esquivas,

absorve os golpes sofridos e os refaz como acúmulo de força vital, engole tudo que há e os vomita de maneira transformada. (Rufino, 2017: 113)

No primeiro filme, *Siyanda*, deve-se a Ele o contato com cada um dos Orixás acionados para socorrer a mulher. Não sabemos qual o seu problema, mas sabemos que o problema é muito grave, pois quase todo o Orun fora mobilizado para seu socorro. Rufino (2017: 52) nos fala de “Yangí, o Exu ancestral, é o elemento que substancia a invenção de novos seres, daqueles que se erguem das sobras e cacos despedaçados pelas atrocidades coloniais e reinventam a vida enquanto possibilidade”. É este o papel de Exu na vida daquela mulher, ele faz com que ela se transforme a partir de seus próprios cacos e sobras e que se coloque como um novo ser.

No segundo filme, Exu parte em resgate do menino negro que se perdera de seu pai. Aqui, Exu educa, ensina e guia o menino pelas ruas e encruzilhadas do Centro do Rio de Janeiro para levá-lo de volta ao seu caminho e ao encontro de seu pai.

É interessante pensarmos que nas narrativas sobre Exu, nos Itans⁵, Orikis⁶ ou textos acadêmicos, não é comum vermos a imagem do Orixá Exu associada ao cuidado dos seres, a atenção e, como consta nas narrativas, carinho e atenção. Nos dois filmes analisados, no entanto, é este o papel de Exu: socorrer a quem precisa!

5 “Itan” é o termo em língua yoruba para se referir ao conjunto de todos os mitos, histórias e canções transmitidas oralmente de geração a geração.

6 “Orikis” é um termo em língua yoruba que se refere a louvações e/ou saudações.

Partindo do que nos informa Santos (2008: 131): “Em virtude de como Exu foi criado por Olodumare, ele deve resolver tudo o que possa aparecer e isso faz parte de seus trabalhos e de suas obrigações”, a proposta de Hugo Lima, ainda que possa parecer a alguns uma subversão da identidade do Orixá Exu, ela se constitui como um novo Oriki, que valoriza a forma como Exu tem sido visto, tem agido e socorrido seu povo.

Considerações finais

O coletivo Siyanda — Cinema Experimental Negro participa da formação do cinema negro. Surgido em 2015, estabeleceu o cinema como forma de educação e debate sobre o antirracismo experimentado por jovens negros na cidade do Rio de Janeiro. Hugo Lima é uma das lideranças desse coletivo.

Os curtas-metragens de Hugo Lima elaboram a imagem de Exu como guardião e aquele que socorre seu povo. Nos filmes *Siyanda* (2015) e *Senhor de Toda Cruz* (2016), existe uma opção pela centralidade de Exu como agente do cotidiano urbano do Rio de Janeiro, num diálogo com a identidade negra construída na diáspora. Ao contrário do caráter ambíguo que marca a representação do mesmo em Itans, Orikis ou textos acadêmicos, sobressai na narrativa audiovisual do coletivo negro a representação de um Orixá que intercede e protege os seus.

A presença da religiosidade afro-brasileira no cinema brasileiro é atravessada por exotismo e um racismo que a associa a “alienação” ou ao “mal”. O cinema produzido pelo coletivo Siyanda rompe com esse estigma reproduzido no cinema *mainstream* e introduz Exu como elemento vivo da memória e recriação das identidades no cotidiano urbano carioca.

Bibliografia

- Araújo, J. (2017). Tenso enegrecimento do cinema brasileiro nos últimos 30 anos. *Buala*. Extraído no 25/08/2018 desde <<http://www.buala.org/pt/afroscreen/o-tenso-enegrecimento-do-cinema-brasileiro>>.
- Barbosa, M. (2001). Exu: Verbo Devoluto. Em M. N. Soares Fonseca (org.), *Brasil Afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Borges, R. (2017). Família e comensalidade em Filhas do Vento: luta antirracista na teledramaturgia brasileira. Em M. Vargas e Carvalho; F. Ferreira e S. Prado (orgs.) *Cinema e comensalidade*. Curitiba: CRV.
- Borges, R. (2018). Cinema Negro: práticas culturais e estética afro-diaspórica de Zózimo Bulbul. Em A. Ocoró Loango Cordeiro e M. Alves (orgs.), *Negritudes e africanidades na América Latina e no Caribe*. Uberlândia: Ribeirão Gráfica e Editores.
- Carvalho, N. e Domingues, P. (2006). O cinema negro e branco. Prefácio em E. Penha de Souza (org.), *Negritude, Cinema e Educação. Caminhos para a Implementação da Lei 10.639/03. Vol. 1*. Belo Horizonte: Mazza Edições.
- Carvalho, N. e Domingues, P. (2007). Dois ensaios de sistematização da questão racial no cinema: o contexto do cinema novo. Prefácio em E. Penha de Souza (org.), *Negritude, Cinema e Educação. Caminhos para a Implementação da Lei 10.639/03. Vol. 2*. Belo Horizonte: Mazza Edições.
- Carvalho, N. e Domingues, P. (2015). A trajetória de Odilon Lopes – Um pioneiro do cinema negro brasileiro. *História: Questões e Debates*, 63(2), jul.-dez., pp. 107-130. Curitiba: Ed. UFPR. Extraído desde <<https://revistas.ufpr.br/historia/article/download/46704/28022>>.

- Carvalho, N. e Domingues, P. (2017). A representação do negro em dois manifestos do cinema. *Estudos Avançados*, 31(89), pp. 377-394.
- Dom, L. (2018). *Madeira e Sal* (letra de música). Extraído no 15/04/2019 desde <<https://www.letras.mus.br/luciane-dom/madeira-e-sal/>>.
- Domingues, P.; Carvalho, N. e Dogma Feijoada, E. (2018). A invenção do cinema negro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 33(96), pp. 1-18.
- Fonseca, M. (org.) (2001). *Brasil Afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Lima, H. e Conceição, J. (2018). *Senhor de Toda Cruz* (música). No prelo.
- Monteiro, A. (2017). *Cinema Negro: Racialidade e Relações de Poder no Campo do Audiovisual Brasileiro*. Dissertação de Mestrado, Espírito Santo, UFES.
- Rufino, L. (2016). Performances Afrodiaspóricas e Decolonialidade: O Saber Corporal a Partir de Exu e Suas Encruzilhadas. *Revista Antropolítica*, 40, 1ª semana, pp. 54-80, Niterói.
- Rufino, L. (2017). Exu e a pedagogia das encruzilhadas. Tese de Doutorado, Rio de Janeiro, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Educação.
- Santos, J. (2008). *Os nagô e a morte: Padé, Asèsè e o culto de Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes,
- Silva, P. (2019). Èsù Èmi: Representações do orixá na literatura afro-brasileira. Em *Literafro*. Extraído no 30/03/2019 desde <www.letras.ufmg.br/literafro>.
- Souza, E. (org.) (2006). *Negritude, Cinema e Educação. Caminhos para a Implementação da Lei 10.639/03, Vol. 1*. Belo Horizonte: Mazza Edições.

Souza, E. (org.) (2007). *Negritude, Cinema e Educação. Caminhos para a Implementação da Lei 10.639/03. Vol. 2* (Belo Horizonte: Mazza Edições).

Cultura afrouruguaya: “El candombe y la comparsa como espacios de resistencia”¹

Carlos Álvarez Nazareno

“El renacer de la cultura afro y este combatir prejuicios como el racismo, la segregación y la xenofobia van uniendo los grupos étnicos y van saliendo de las tinieblas a que fueron sometidos en toda América evolucionando síquicamente e intelectualmente los afrouruguayos” (Britos, 1997).

Cuando hablamos de la cultura afrouruguaya y de una de sus principales expresiones como es el *candombe*, nos adentramos en el terreno de valores, costumbres, tradiciones, sentimientos de identidad, goce y alegría que se expresan a través de la música, la danza y la percusión, entre otras cuestiones que involucran a esos grupos humanos que llamamos *comparsas*.

1 Una primera versión de este artículo fue publicada en el informe de la investigación “Comparsas y diversidad sexual, Algunas escenas posibles”, en junio de 2019 por el Ministerio de Desarrollo Social, Uruguay. Uno de los objetivos de dicha investigación fue generar una primera reflexión sobre el cruce entre disidencia sexual y candombe afrouruguayo, ante la ausencia de literatura académica local, políticas públicas y de la memoria del movimiento social afrouruguayo y de la diversidad sexual en la temática.



Foto: temple de tambores en la ciudad de Montevideo



Foto: desfile de la comparsa Sinfonía de Ansina

Desde “el candombe es de los negros, pero gozan los demás” a “la comparsa es realidad y la vida es fantasía”, frases rítmicas de

diferentes canciones de ayer y hoy, enuncian el sentir de negros/as y blancos/as, viejxs y jóvenes sobre un elemento cultural que nació en Uruguay y hoy se expande por todo el mundo, al punto tal de haber sido denominado por la Unesco como Patrimonio Inmaterial de la Humanidad.

Como señala Méndez

(...) el candombe, que goza hoy de una fuerte presencia en el Uruguay —y que lo excede— es una música producto de los mestizajes en esta región. Los géneros musicales son inestables mientras están vivos. Sus límites y presiones lo hacen modificarse dentro de sí mismos, expandiéndose, retrayéndose; en fin, transformándose (2013, p. 13).

En ese sentido, en la Argentina presenciamos una explosión geográfica y de difusión del candombe, de cuerdas de tambores y comparsas que de norte a sur toman las calles. También debemos destacar la creciente cantidad de cuerdas y grupos de candombe en distintos países de Europa y Estados Unidos que, producto de la migración afrouruguaya, diseminan el candombe y lo hacen crecer en muchos países, como elemento cultural e identitario del Uruguay y de la cultura afrouruguaya.

En esa difusión del candombe muchas veces no se visibiliza la historia, la lucha y la resistencia de la comunidad afrouruguaya. El candombe se ha tornado un elemento popular que ha logrado romper el clivaje de clase, género, étnico-racial, sexual y territorial. Esto ha despertado varios debates y problemáticas que emanan de esta promoción y expansión del candombe. Hay quienes sienten que lxs *afros* estamos perdiendo el protagonismo de este elemento cultural propio de la cultura afrouruguaya y su resistencia.

Durante mucho tiempo el candombe estaba vinculado a “negro, tambor y vino” y otros prejuicios que lo reducían a pequeños grupos de Montevideo, y hoy, producto de la apropiación cultural, tocar y bailar candombe es percibido por algunos sectores como “cool” y de “onda/moda”. Así, cientos de personas blancas que muchas veces desconocen la historia de lucha, resistencia y tradición del candombe y de la comunidad afro, se cuelgan un tambor y disfrutan de la danza, pero no ponen el cuerpo contra el racismo ni por la igualdad y el desarrollo de las personas negras y/o afrodescendientes.

Nosotros activistas, académicxs y candomberxs afro, no podemos escindir lo imbricado de nuestra cultura con la lucha contra el racismo y por el desarrollo de las comunidades afro. Poder pensar uno de los clivajes sociales como la diversidad sexual y su aporte a la cultura afro y particularmente a las comparsas, plantea el gran desafío, como sostiene el intelectual afro fundador de los Estudios Culturales, Stuart Hall, “Pareciera que el trabajo y el pensamiento verdaderamente interesante y productivo no tienen lugar sin la tensión productiva de intentar combinar, navegar y coordinar ‘diversas’ identidades al mismo tiempo, diversos compromisos y posiciones” (Stuat Hall, en Fredik Jameson, 1998, p. 89).

Reivindicar nuestro conocimiento situado y aportar en este artículo como afrodescendiente, gay, candombero y migrante, tiene como objetivo recuperar nuestra ancestralidad y experiencias comunitarias y candomberas y visibilizar el aporte de las personas, en su mayoría afros que, a través del arte, lograron trascender y dejar —más allá de su orientación sexual e identidad de género— un *marca*, una *huella*, un *legado* para que el candombe, su danza, su música y su cultura sigan creciendo, brindando espacios de integración y desarrollo de nuestras negritudes y sexualidades.

La danza del candombe en el marco de una comparsa la desarrollan todos sus componentes, particularmente mama viejas y gramilleros, escoberos, bailarinas, bailarines, destaques y *vedettes*, personajes fundamentales de este grupo humano. Con la incorporación de esta última, la comparsa sufrió una de sus principales modificaciones en su estructura tradicional en la búsqueda de mejorar su performance, sobre todo, su competitividad en el marco del concurso de carnaval y de Llamadas. Rosa Luna, Marta Gularte, “La Negra” Johnson, *vedettes* y referentas históricas, bailaron con grandes *partenaires*, que con galantería y destaque brillaron y dejaron su marca y referencia en la historia del candombe.

Grandes referentes del candombe y con diversos roles en la comparsa como Carlos “Pirulo” María Albin Pintos y Carlos “La Araña” Anaya, con su danza, vestimenta y homosexualidad dejaron sus marcas en las calles, escenarios y en nuestra comunidad, con todo el orgullo de ser excelentes bailarines. Raúl “Zulú” Ciccocioppo Silva, Roberto “Gonzalo” Lencina y Héctor Amorín impusieron la elegancia y aportaron la influencia de la técnica, clásica y moderna, para bailar y ampliar los límites de la danza candombe.

La lucha contra el racismo, el machismo y la homolesbotransfobia en las comparsas

Históricamente, lesbianas, *gays*, bisexuales y personas trans (LGBT) de la comunidad afro han participado e integrado las diferentes comparsas que han surgido en Uruguay y en distintas partes del mundo. Podemos también recordar al grande de José De Lima que, además de bailar, cambió la estética de la comparsa

y revolucionó el vestuario y su visión general. También a Jorge Céspedes y a “Beto” Barreiro, históricos bailarines y candomberos de ley, quienes al día de hoy nos siguen deleitando con sus coreografías y danza candombe.

La nueva camada de jóvenes bailarines que reivindicamos la danza candombe y el rol de los bailarines, poniendo el cuerpo en resistencia y nuestra ancestralidad en cada momento de la danza, reivindicamos con orgullo nuestro rol en la comparsa. Ya no solo somos negrxs, pobres, putos, maricas, tortas y travestis, sino promotores, productores y difusores de la cultura afrouruuguaya.

Este lugar de enunciación nos permite posicionarnos y asumirnos desde una perspectiva cultural afrocéntrica y, al mismo tiempo, problematizar la influencia de la “blanquitud” en la estructura de la comparsa y en lo que se espera del rol del *partenaire*. El *partenaire* es una figura que corporaliza estereotipos de la cultura eurocéntrica socialmente valorada y reconocida. Así, la galantería valorada en la danza candombe surge para acompañar a la *vedette*, reproduciendo, desde una perspectiva eurocéntrica, mecanismos históricos de dominación y ocultamiento del deseo sexual para performatearlo.

En referencia a este tema, desde la perspectiva poscolonial rescatamos las palabras del historiador cubano y estudioso de la danza, Ramiro Guerra (2000):

En su larga y ancha geografía pueden encontrarse innumerables bailes de este tipo, dominados por el galanteo sin mediación de abrazos. (...) Siempre prima, por supuesto, la respetuosa gentileza del varón y el porte de grácil coquetería femenino, herederos ambos, quizás, de las danzas de corte europeo en que

la galantería caballeresca se imponía como fachada de refinamiento de una cultura occidental masculina, sobre todo a partir del Renacimiento (p. 8).

La penetración de la cultura eurocéntrica se corrobora en la danza candombe, así como también se reproducen en algunas comparsas el machismo y otros mecanismos de opresión. No obstante, como parte del proceso que analizamos, el candombe y las comparsas se han constituido en espacios de lucha y resistencia contra el racismo, el machismo y la homolesbotransfobia, además de ser espacios de integración y desarrollo de nuestros aportes y potencialidades. Esto nos ha permitido generar un enclave de visibilización de la negritud y de la diversidad sexual, reivindicando los valores de igualdad y diversidad y la lucha contra la homofobia dentro de la comunidad afro y del racismo social para poner en valor nuestros aportes y desafíos en la construcción y desarrollo de la cultura afro.

A los varones maricas, homosexuales, *gays*, *queers*, aun siendo *partenaires*, no nos ha sido fácil encontrar un lugar dentro de la comparsa y ponerlo en valor. El desafío fue y es corrernos de la estigmatización, la pobreza, las periferias y los márgenes de la exclusión y colocarnos en el centro de la escena cultural y social, valiéndonos del orgullo, la visibilización y la resistencia.

En la comunidad candombera son infinitos los relatos sobre el gran bailarín "Pirulo", al respecto nos comenta en la entrevista realizada para esta investigación la hija del "Macho" Lungo, referente histórico del mundo comparsero y gestor de la inclusión de la *vedette*, quien también albergó en su casa a "La Araña" y a diversos personajes sexualmente diversos atravesando los prejuicios de la época:

Mira, mi papá siempre contaba que un día iba cruzando la plaza Independencia para la comisión de fiesta que estaba ahí en Juncal y venía con Pirulo, caminando los dos, cruzando. Y había un tarado sentado en un banco. Pirulo era boxeador, pero ese señor pensó que era maricón y cuando van pasando le dice “bo, negro puto”, ¡ay, para qué! Mi padre no sabía ni lo que iba a hacer porque fue inmediato, lo agarró, lo levantó y ¡pam! Y lo dejó tirado, noqueado. Y papá dice “que equivocado que estaba”, sí, dice Pirulo, “sí, este no le dice más negro puto a nadie”.

La tensión entre la “masculinidad” en la danza candombe y la diversidad sexual siempre tuvo lugar en la comparsa. Poner en valor nuestra orientación sexual y la lucha contra la homofobia dentro del candombe trajo imbricando también el desarrollo del rol del bailarín y su danza candombe hasta hoy.

Por otra parte, a las mujeres a las que les gustaba el ámbito de la comparsa también fueron y son estigmatizadas por su participación. No hace muchos años la mayoría de ellas fueron tildadas de “fáciles” y “putas”, entre otros prejuicios, y a las que querían tocar el tambor se las señaló como lesbianas. Las mujeres también tuvieron que romper diferentes estigmas cuando buscaban tocar el tambor o simplemente expresar su sexualidad dentro de la comparsa. Hoy seguimos viendo en estos ámbitos prácticas altamente sexistas y machistas, de cosificación de las mujeres y actitudes transfóbicas. También existen otras comparsas, lideradas e integradas por personas LGBT, que promueven la presencia diversa y los valores de la cultura afro. Ejemplo de ello son Julio Sosa “Kanela” y su comparsa, la ex “Elumbe”, “Sinfonía de Alsina” y la “Cuerda de la Explanada”, entre otras, que son respetuosas de la diversidad sexual en la promoción de la cultura afro.

Estas nuevas experiencias y avances deben pensarse en el marco del desarrollo de las reivindicaciones feministas y del reconocimiento de los derechos de la diversidad sexual a través de las leyes recientemente conquistadas. Las comparsas se hacen eco, social y culturalmente, de estos avances, y son interpeladas por estos nuevos procesos de igualdad.

Hoy, como consecuencia de ese proceso de transformación, a los varones afro nos está más permitido bailar y ocupar ese lugar en la comparsa y las mujeres están penetrando en los diferentes roles: portabanderas, tamborileras, bailarinas, coordinadoras, pero aún no son dueñas totales de una comparsa. Lo que muestra otro costado de expresión del machismo.

También producto del mismo machismo, la danza de los bailarines de candombe se puso en tensión en las comparsas. Se cuestiona que la mayoría de los bailarines blancos que ingresan a las comparsas y compiten en el concurso de las Llamadas de Montevideo, siendo *gays*, generan cierta confusión y distorsión respecto al rol del bailarín y su danza. Desde una perspectiva crítica muchos bailarines blancos que se suman a las comparsas expresan una danza “feminizada” que trajo muchas críticas respecto de nuestro rol como bailarines: les criticaron que “quieren opacar a la *vedette*”, “se mueven más que ellas”, etc. Lo que tuvo como consecuencia una distorsión de nuestro rol y abonó el retraimiento de todos los varones afro y puso en tensión la masculinidad en la performatividad de la danza candombe. Uno de nuestros entrevistadxs, referente del candombe expresó: “los varones bailamos candombe y nos gozamos, hasta tocando bailamos y si un día pinta en un cumpleaños salimos a bailar y todo, pero también había como mucho miedo antes, los varones negros bailaban en los cumpleaños y puerta adentro pero no en la calle por el qué dirán”.

Por ello es necesario rescatar el surgimiento de la figura de la *vedette* y con ella el rol del bailarín, quien tomó cuerpo no solo para acompañar a esta nueva figura en la comparsa y ser su *partenaire*, sino para abrir el camino a la cuerda de tambores, hacer espacio y permitir el despliegue y desarrollo de la danza candombe. Esto permitió llamar la atención sobre la *vedette*, como cuentan lo hacía “Pirulo” con sus saltos y despliegue que anunciaba la cuerda de tambores que venía detrás. Todo ello sin descuidar a su compañera de danza, aspecto central que da cuenta de esa conexión amorosa que presenta cadencia y goce con ese sonido envolvente y polirrítmico, esa sinfonía de tambores que vienen hablando detrás de sus cuerpos.

En ese sentido, está surgiendo con fuerza una corriente de jóvenes afro que, intentando romper estigmas y el mandato social que sostiene “los varones tocan y las mujeres bailan”, se lanzan a la danza candombe orgullosos de la cultura afro sin que esto interpele necesariamente su sexualidad. Así, ocupan la escena candombera nuevas masculinidades en resistencia y oposición a la cultura machista y homofóbica que tuvo un fuerte arraigo en la cultura uruguaya particular.



Foto: Comparsa “La Candela de San Telmo (Argentina)

Los hombres afrodescendientes y africanos históricamente bailaron los distintos ritmos y expresiones de la cultura afro. En la liturgia de las religiones de matriz afro existen danzas de *Orisha* solo permitidas para varones. Luego del proceso de esclavización y colonialismo, las danzas afro y el rol de los varones afro tuvieron un gran desarrollo en toda América Latina. Los varones afro bailan danzas típicas, desde Cuba con la salsa hasta Brasil con la samba. Incluso en el carnaval argentino, tanto en la ciudad de Buenos Aires como en el litoral, las murgas y comparsas tienen influencia de la cultura afro y se destaca una gran participación de varones en el baile.

Es por ello que resulta fundamental que el cuerpo y la danza de los varones afro rompa tabúes y estigmas y siga construyendo resistencia, reivindicando su lugar en la comparsa y combatiendo la perpetuación del machismo y la homofobia.

La comparsa y las identidades trans afro

Las personas trans y su lugar en la comparsa tuvo y tiene otro significado respecto del rol y la integración de la diversidad sexual. Hubo diferentes momentos y experiencias de inclusión y exclusión que dan cuenta de la transfobia existente al interior de las comparsas. No hay experiencias de inclusión e integración de chicas trans en las comparsas que no hayan atravesado la burla, la risa socarrona y la discriminación. Una de las primeras comparsas tradicionales en asumir la inclusión de personas trans, ya en los años noventa en las Llamadas de Isla de Flores, fue "Sinfonía de Ansina". Su principal referente y candombero Gustavo Oviedo nos decía al respecto:

Mira, nosotros nunca tuvimos ese tabú de... bueno, de repente rompimos barreras con eso, ¿no? O abrimos puertas, ¿por qué no tener la misma oportunidad que tienen todos? ¿Por ser trans? No, ¡son seres humanos, bo! ¿Y por qué no pueden ser parte si es una fiesta popular? ¿Eh? Eso [sic] son mitos que crean, ¿viste?

En aquellos tiempos, recuerdo que eran travestis blancas que solo las veíamos el día de las Llamadas, llegaban con sus trajes llenos de plumas minutos antes de comenzar el desfile y las ubicaban adelante entre los primeros cuadros de la comparsa. No había una integración con el cuerpo de baile. Eran solo figuras exóticas que se mostraban en ese momento y luego no las veíamos más, ni en los ámbitos del ensayo de la comparsa ni cuando salían los tambores los domingos por Palermo y Barrio Sur. En esos momentos de encuentro comunitario y disfrute del candombe con un fuerte sentido barrial e identitario, no estaban.

La comparsa durante las Llamadas sí las tenía como protagonistas, pero solo en ese momento. En los últimos años podemos ver otro tipo de inclusión de las personas trans, en particular, las afro. Traspasando el exotismo, han generado una integración en los distintos espacios del cuerpo de baile. Ahora vemos personas trans bailarinas, destaques y hasta en algunas comparsas han sido *vedettes*. Adriana Arrascaeta de la comparsa Elumbé, recuperando la historia de su prima y tocaya María Adriana Arrascaeta, nos decía al respecto:

Yo creo que la empoderaba, le daba como otra impronta porque ella estaba muy orgullosa de la comparsa y de lo que hacíamos entre todos, y también la ponía en un lugar muy visible, en un

lugar que en otros aspectos de la vida no lo tenía. Además, al ser la única mujer trans de la comparsa, la gente no se daba cuenta de lo que ella era. Era una mujer más.

Generacionalmente ha habido cambios en ese sentido, producto de los derechos conquistados socialmente, las experiencias de Lorena Rosas y Kevin Roik como jóvenes afros trans, dan cuenta de cierta apertura en diferentes comparsas y contextos. Si bien sabemos de la transfobia que esconden algunas comparsas actuales que, aunque recuperan ciertos valores de la cultura afro, reproducen la transfobia y el machismo.

Diferentes expresiones de la cultura afro han integrado a la diversidad sexual y particularmente a las personas trans, prueba de ello no solo es su inclusión en las comparsas sino en las prácticas de las religiones de matriz afro. En la Umbanda, el Batuque, el Candomble y la Quimbanda las personas LGBT han encontrado un gran lugar de inclusión y desarrollo de sus potencialidades y también una alternativa de crecimiento a los lugares de vulnerabilidad y estigmatización al que el sistema sistemáticamente las ha llevado.

También la comparsa se transformó en un espacio de “realización” para las personas trans, generando otro lugar de visibilización luego de romper con la hipersexualización de la que son víctimas. Los cuerpos negros han sido históricamente hipersexualizados como una estrategia del sistema racista, que justificó las violaciones a nuestras mujeres afro por la voluptuosidad de sus cuerpos y cosificó a los varones negros por su fogosidad y virilidad. Las mujeres trans y, sobre todo, las afro, son víctimas del prejuicio y la estigmatización, que encierra el preconcepto de que todos sus movimientos, acciones y vínculos al interior de la comparsa estaban basados en la búsqueda de sexo.

Mostrarse, disfrutar y participar de espacios populares y multitudinarios como el carnaval, el candombe y la comparsa se constituyó en un lugar de visibilización, orgullo y resistencia contra el estigma y la marginación. El candombe aportó y aporta a esa visibilización positiva dando otro lugar de enunciación, integración y respeto en el marco de la cultura, que da una respuesta positiva a los distintos tipos de estigmatización y violencia que recibían socialmente en las calles. Una de las entrevistadas planteó:

Yo la recuerdo a ella saludando a todo el mundo, no tanto bailando, bailaba, pero muy poco. Pero con la gente se sonreía, tiraba besos y la aplaudían mucho, tenía mucha hinchada todo el tiempo, como que tenía un aura. Ella quería salir por Isla de Flores a ser la estrella y disfrutaba muchísimo. Era como su momento de esplendor.

A modo de conclusión

La cultura afro y particularmente el candombe nos propone reflexionar y analizar las condiciones de inclusión, integración y exclusión que se yuxtaponen con las posibilidades de promoción de las identidades y la conciencia social del ser afrodescendiente y de la diversidad sexual. En los últimos años el candombe volvió a resurgir impulsado por distintas generaciones de candomberxs que, a partir de la lucha y la resistencia del movimiento afro organizado, también se han sumado nuevas generaciones de jóvenes/as afro que reivindican nuestra cultura, nuestra negritud, la música afro y expresiones del candombe. Los contextos locales nos posibilitan pensar los mecanismos de reproducción y configuración del racismo, el sexismo, el machismo, la homolesbotransfobia y el patriarcado. La estructura común de dominación

y colonización de estos modos de opresión nos obliga a generar acciones, intervenciones y promover políticas afirmativas y de inclusión que garanticen igualdad, equidad y no discriminación. Transformar las subjetividades y los procesos materiales de exclusión en nuestras sociedades, comunidades y colectivos, implica repensar nuestras propias prácticas, mecanismos de articulación y solidaridad e indagar nuevos procesos de descolonización para aportar nuevas estrategias en la lucha social y política contra el racismo y construir nuevas realidades.

Hoy, la interseccionalidad se propone como una estrategia en la lucha política y colectiva que desafía la articulación y producción de los movimientos sociales desde una perspectiva decolonial. En ese sentido, el desafío central es la distribución equitativa del poder, la ruptura de toda hegemonía y de privilegios estructurantes que sustentan nuestra sociedad. Las mujeres afro, los afros LGBT y diversos grupos disidentes hemos comenzado ese camino como estrategia política y emancipatoria por la real inclusión de nuestras diversidades. ¿Y tú?

Bibliografía

- Bell H. (2017). *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Bidaseca, K. (2010). *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos) coloniales en América Latina*. Buenos Aires: Sb.
- Britos Serrat, A. (2017). *Antología de poetas negros uruguayos*. Montevideo: Mundo Afro.
- Guerra, R. (2000). *Eros baila. Danza y sexualidad*. Cuba: Letra cubanos.

- Gularte, J. (1984). La comparsa es realidad. En *La Tambora*. Disponible en: www.youtube.com/watch?v=13EkZb4xZRE&t=655s www.encaribe.org/Files/Personalidades/ramiro-guerra-suarez/texto/Ramiro%20Guerra%20-%20Eros%20baila.pdf
- Jameson, F. y Zizek, S. (1998). *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Barcelona: Paidós Estudiante.
- Méndez, L. (2013). *Somos Candombe, melodía/ armonía/letra*. Montevideo: Casa de la Cultura Afrouruguaya.
- Santos, H. "Cheche", "El candombe es de los negros..." en canción "Candela", disco "Candombe de Gala". Autor original Ricardo Pierdrahita.
- Segato, R. (2007). *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempo de Políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometo Libro.
- Spivak Gayatri C. (2011). *¿Puede hablar el subalterno?* Madrid: El Cuenco de Plata.

Cultura Rastafari en Cuba: *Identidades y formas de resistencia*

Yoannia Pulgarón Garzón

Pensar la cultura rastafari en claves decoloniales significa dialogar de manera crítica con categorías como identidad cultural, identidad racial, africanía y resistencia cultural. Categorías que se conectan armónicamente en el sistema simbólico rastafari, haciendo visible a un actor social, sujeto cultural y político que en sus prácticas dialoga activamente con y desde propuestas decoloniales. Ya sea mediante la reproducción “pasiva” de los postulados fundacionales de este movimiento, nacido en Jamaica (en los que se exaltaba el orgullo racial, la valorización de la cultura y la historia de África); o de su reinterpretación a partir de las realidades particulares y sociales a las que responden.

Con el presente artículo, nos proponemos revisar algunos resultados obtenidos en 2016, en el marco de una investigación sobre la identidad cultural rastafari en jóvenes rastas cubanos. Las nuevas lecturas realizadas a los discursos de aquellos

sujetos no permiten que envejezca el tema de estudio, y sí impulsan nuevos interrogantes sobre esta población que adquiere cada vez una mayor fuerza en el país.

Algunas de las nuevas preguntas son: por qué continúa existiendo la necesidad sentida de *ser rastafari*, de reproducir estas ideas, prácticas, estilos de vida, postura social; en cualquier parte del mundo, casi noventa años después de creado este movimiento sociocultural reivindicativo en Jamaica. Cuáles fueron sus bases ideológicas fundacionales, cómo se conservan y evolucionan tales ideas. Cuáles son las demandas que movilizan a los actuales sujetos identitarios. Cuáles son esas experiencias particulares de vida en contextos socialmente estructurados y diversos que posibilitan que esta alternativa identitaria sea la mejor opción, y la única posible para muchos así asumidos.

En efecto, tales ideas muestran las continuidades y rupturas presentes en el tema, así como la posibilidad de reconocer críticamente aquellos aportes epistémicos, antropológicos, sociológicos, que la cultura rastafari le puede ofrecer a la teoría decolonial en todos sus ámbitos: estéticos, sociales, espirituales, cosmovisiones. No se trata de adaptar la cultura rasta a la perspectiva decolonial sino de buscar los puntos de confluencias entre estas categorías conceptuales. Y dialogar con lo que aportan grupos culturales minoritarios como los rastas, con otras experiencias sociales y saberes, capaces de movilizar prácticas de resistencia cultural. Varios de estos conceptos serán abordados en el artículo en función de las nuevas lecturas a los resultados mencionados.

Cultura rastafari en contexto. Breve acercamiento a su origen, historia y desarrollo

La cultura rastafari surge y se desarrolla en Jamaica, a partir de 1930. Desde sus inicios se convirtió en un movimiento de resistencia y una respuesta cultural alternativa frente al colonialismo vivido por varios siglos en esta isla caribeña. Los postulados ideológicos promovidos por esta, desde las etapas iniciales, exaltaban el orgullo racial, la valorización de la cultura y la historia de África; a través de dos corrientes de pensamiento: el etiopianismo y el garveyismo.

La primera de estas corrientes tuvo como base ideológica la idealización de África. Su etapa de mayor esplendor fue a fines del siglo XVIII, cuando el nombre de Etiopía se utilizaba en la literatura bíblica para denominar a esa región y como sinónimo de África (Yawney, 1994; Larenas, 2002; Furé, 2011; Faúndez, 2012; entre otros). Por otra parte, el trabajo ideológico realizado por Marcus Garvey¹ promovió el orgullo racial y la valorización de la

1 Marcus Mosiah Garvey (nacido en 1887), fue un líder jamaicano que promovió un proyecto de regreso a África (*Back to Africa*) que, a la larga, fracasó, no sin antes haber aglutinado en cuarenta y tres países a más de cinco millones de seguidores de la UNIA (Asociación Universal para el Mejoramiento del Negro, siglas en inglés). Este fue un movimiento de masas de personas negras, que influyó determinante en varias generaciones posteriores (Furé, 2011, p. 36). La UNIA, fundada en Jamaica en 1914 por Marcus Garvey, fue un movimiento que intentó unir a africanos y afrodescendientes en torno a un ideario reivindicativo de la raza negra. En virtud de su carismático liderazgo, el mismo Garvey fue tomado por algunos de sus seguidores como una

cultura y la historia africanas. El garveyismo tuvo sus raíces en medio de la estructura social de Jamaica, organizada sobre los criterios de la clase social y el color de la piel. En esta estructura desigual, se ubicaban los negros y pobres en la base de la pirámide social, siendo la gran mayoría de la población jamaicana (Furé, 2011; Ulloa, 2007; García, 2014).

El desarrollo e influencia de estas concepciones condicionaron el surgimiento y la posterior evolución de las ideas sobre rastafari. En una primera etapa, su rasgo más importante fue la propagación de la concepción del Dios negro y la divinidad de Haile Selassie I², afianzándose este movimiento como una manifestación religiosa. En un segundo momento, se consolidó como un movimiento nacionalista, de conciencia racial, “enraizando la identidad y la unidad nacional jamaicana en el reconocimiento de los orígenes de la mayoría negra” (Furé, 2011, p. 43). Esta etapa mostró el necesario interés de secularizar el movimiento, separándolo de su orientación estrictamente religiosa, visibilizándolo como una forma de protesta ante el *statu quo*.

El desarrollo y consolidación de las ideas rastafaris estuvieron también permeadas por diversos acontecimientos políticos,

especie de mesías, el que aseguró el calado profundo de su mensaje proclive a la dignificación del negro y a mirar en África, la tierra originaria, el lugar donde serían posibles la salvación, la libertad y una vida digna (Ulloa, 2007, p. 117).

2 Emperador de Etiopía y considerado como el primer Dios viviente que tuvo la historia de las religiones populares. Su deificación dio lugar al surgimiento, a partir de 1930, de rastafari como un movimiento social y como nueva forma de religiosidad popular jamaicana.

sociales y culturales, ocurridos en la región caribeña y en los EE. UU. Entre ellos, la visita de Haile Selassie a Jamaica en 1964, la repatriación de los restos de Garvey en 1966, la identificación con el renacimiento negro norteamericano y con la ideología del movimiento *Black Power* en los EE. UU.; y, sobre todo, en el Caribe, a través del intelectual guyanés Walter Rodney (Furé, 2011).

Paralelo a estos procesos, ocurre la absorción de esta filosofía por muchos jóvenes de los *ghettos* urbanos de Jamaica. Ellos aportaron su herencia social, espíritu emprendedor y ansias de rebeldía, resultantes de haber crecido en condiciones de desventaja social y pobreza. A esto se suma el surgimiento del *reggae* como resultado de la evolución de la música popular jamaicana. Este nuevo ritmo musical constituyó un vehículo de proyección crítica hacia la sociedad: “entonces muchos jóvenes como Jimmy Cliff, Bob Marley, Meter Tosh, etcétera, utilizarían el *reggae* para expresar anhelos rastas y censurar con fuerza el orden social vigente” (Furé, 2011, p. 44).

Al comenzar la década de los setenta del siglo XX, en su tercera etapa, rastafari y *reggae* constituían ya un sistema articulado alrededor de una unidad temática, donde los problemas sociales y una visión realista del futuro eran preocupaciones fundamentales. En esta fase se fortaleció la secularización, los entonces símbolos religiosos y atributos espirituales fueron adoptados por personas de todo el mundo, como resultado de la ininterrumpida globalización cultural del sistema rasta-*reggae*; surgiendo un gran número de nuevos y diferentes seguidores.

El auge de estas ideas en Cuba estuvo marcado por la cercanía geográfica con Jamaica. Y las grandes semejanzas entre ambos pueblos, dentro de la diversidad regional caribeña. El pasado

colonial de ambas derivó en su cultura y modos de vida, aunque difieran en su condición de hispano y angloparlantes, respectivamente. La composición étnica, el mestizaje, la interacción entre raza y clase en la estructura social, el carácter fusionable de sus musicales tradicionales, y otros elementos histórico-culturales favorecieron el arraigo de la cultura rastafari en algunos grupos sociales del país (Furé, 2011).

Identidad cultural rastafari en claves afroepistémicas



Pede, Yves (1959). *Las almas de los Ancestros*.
Colección de arte de la Unesco³.

³ Tomado de: <http://www.unesco.org/artcollection/NavigationAction.do?idOeuvre=2763&nouvelleLangue=es>

La pertinencia de abordar el tema desde un concepto como el de identidad cultural rastafari, permite revelar lo global y lo particular de esta expresión simbólica. Es decir, aquellas maneras diferentes que existen de reinterpretar la cultura, a partir de los condicionamientos sociales y el carácter socialmente estructurado de los procesos simbólicos. Pero, a la vez, revelar los elementos comunes presentes en las cosmovisiones, discursos e imaginarios rastafaris. Al decir de Furé (2011): “Rastafari se ha convertido en una cultura de fácil desplazamiento, que viaja en sus símbolos y expresiones culturales reinterpretados según las condiciones locales” (p. 30).

Analizar los significados atribuidos a la cultura rastafari en clave de identidad y resistencia permite que se comprenda este espacio simbólico de pertenencia como un asidero alternativo. Para Larenas (s.f.), a pesar de la heterogeneidad de los rastas, existen ejes comunes a través de los cuales experimentan e interpretan el mundo. Tales como, “(...) el sentido de la identidad/solidaridad, representado en la identificación con el pasado africano, el reconocimiento del sufrimiento de los esclavos, el sentido compartido de lo que significa vivir marginado y la lucha por la liberación de la opresión y la injusticia” (Larenas, s.f., p. 5).

En la práctica identitaria de muchos rastas convergen y se articulan posturas antirracistas y de resistencia cultural, que hacen distintiva sus identidades. En la cultura están presentes las ideas de lucha y de resistencia desde sus bases ideológicas fundacionales. La concepción de resistencia emerge como un elemento articulador dentro de la heterogeneidad de formas de vivir la identidad rastafari, pues funciona como el lente a través del cual estos sujetos experimentan e interpretan el mundo. A lo que Furé (2011) denomina ideología común, a través de la cual,

(...) ser considerado un rasta en cualquier parte del mundo presupone, entre otras cosas e independientemente del color de la piel, abandonar los prejuicios coloniales, racistas y estereotipos de belleza eurocéntricos que denigran la condición de ser negro, amar la naturaleza y la paz (...) (pp. 45-46).

Entre las formas legitimadas de resistencia defendidas por los rastas, se distingue el desmontaje de varios dispositivos coloniales, o sea de diferenciación y subordinación sociales como la “raza”, la clase, el género (Quijano, 2007). Y es que un rasta, en definitiva, reproduce la conciencia de lo “negro” y de sus luchas. La mirada hacia la “negritud”⁴⁵ y la defensa de sus valores, el legado de África y la historia de sus pueblos constituyen premisas claves en la práctica identitaria de muchos rastas (Larenas, 2002; Furé, 2011; Contreras, et al., s.f.), al colocar en el centro de sus luchas las reivindicaciones de los pueblos negros⁵⁶, la defensa de las culturas y estéticas negras, cuestiones que, además, centran sus discursos identitarios y de resistencias. Es un combate contra todas las formas de colonialidad (del poder/saber), de racismo y el concepto hegemónico de “raza”.

Para Quijano (2007), “la dominación es el requisito de la explotación, y la raza es el más eficaz instrumento de dominación que, asociado a la explotación, sirve como clasificador universal del actual patrón mundial de poder capitalista” (p. 24). Por su

4 Movimiento literario fundado en Francia en 1939 que reivindicaba el rol de la cultura negra y el aporte de los sujetos negros. Entre sus defensores destacan los intelectuales Aimee Cesaire y Franz Fanon.

5 Entendiendo la categoría “negro” como una identidad política.

parte, el racismo se concibe como el “proceso que suprime y excluye a un sector de los seres humanos” (Campos, 2013, p. 210). Es una opresión basada en la supuesta existencia de “razas” y la inferioridad de unas sobre otras, sobre la base del modelo hegemónico de “blanquitud” y la visión subalterna de la “negritud” y otras poblaciones no “blancas” (Campolaegre, 2017).

Actualmente, la identidad racial negra defendida desde la cultura rastafari, articula esta defensa histórico-cultural del legado africano, con criterios de autoafirmación, luchas y resistencias frente al “estado de discriminación racial, desvalorización cultural, desigualdad social y falta de poder político en el que aún permanecen las masas afrodescendientes de la región [Latinoamérica], quienes aún aparecen con los mayores índices de desigualdad en los indicadores oficiales” (Laó-Montes, 2013, p. 66). Esta coyuntura social excluyente, matizada por las diferencias de los contextos sociales, emergen como problemáticas y demandas que los rastas incorporan también a su causa identitaria (Larenas, 2002; Larrañaga, 2008; Furé, 2011).

Las luchas decoloniales que reproducen como rastas se expresan en su actuar cotidiano. Se evidencian desde sus maneras de hacer, sus discursos y saberes, que rompen con lógicas y dispositivos coloniales como los ya enunciados, y otros relacionados con sus prácticas de vida, a partir de sus vínculos con la naturaleza y las relaciones humanas, el cuidado del cuerpo/salud, las formas de alimentación saludables. Todas devienen formas de resistir frente a prácticas hegemónicas, dictadas como universales.

Discursos de resistencias en jóvenes rastas cubanos

Rastafari es una tendencia cultural alternativa que, por un lado, se construye bajo los efectos de la resistencia y, por el otro, mediante procesos de readaptación y cambio. En Cuba se distingue por ser una expresión cultural creativa, que no puede desligarse de los conceptos de raza y estructura social, elementos que favorecen que no se visibilice como un fenómeno de masas y condiciona que se reproduzca mayoritariamente en sectores de descendencia negra y mestiza.

En el estudio realizado en 2016 sobre la identidad cultural rastafari en un grupo de jóvenes rastas de La Habana⁶ (Pulgarón, 2016), se dialogó sobre el tema desde un enfoque afroepistémico, al establecer los vínculos existentes entre la pertenencia a la cultura rastafari, la defensa del *reggae* y la importancia de asumirse como negros/mestizos. El estudio actualizó las miradas sobre el tema a partir de las vivencias de los propios sujetos en relación con el contexto histórico y social donde se expresan.

El *reggae*⁷, por sus propias características, se estructura como símbolo de mucha fuerza dentro de la cultura. Siendo, además, un

6 La propuesta constituyó un estudio descriptivo-analítico y se abordó desde una perspectiva cualitativa. La muestra estuvo compuesta por dieciocho sujetos que se identifican como rastafaris con edades comprendidas entre los 20 y 34 años de edad, residentes en la capital del país. En su mayoría fueron negros y mestizos.

7 El género musical constituye un elemento que nuclea y articula al resto de la simbología rastafari. Ha servido de instrumento de defensa de esa cultura para resaltar sus valores espirituales y éticos.

medio para canalizar estados de ánimo, denuncias sociales e intereses; por lo que en él se sintetiza todo lo que representa lo rastafari para el rasta que la defiende. Podría decirse que el género se ha convertido en la bandera de la cultura/movimiento en el país, sobre todo para aquellos con mayor compromiso. A través de este género y mediante las redes que se establecen para su distribución y consumo se potencia la interacción de los rastas con otros actores. Ello lo ubica también como mediador de relaciones sociales.

La cultura rastafari se asume como un espacio o medio para existir socialmente y en sus procesos de integración social se convierte en un vehículo importante para ser, estar y participar como rastas en la sociedad. Para los sujetos, reproducir en su práctica cotidiana y defender la filosofía de lucha y de resistencia que se le adjudica a la cultura, es también una forma de existir y de asumirse como sujetos culturalmente identificados. Así manifestó una de las personas entrevistadas:

Lo principal que debe tener una persona en la vida es saber a qué misión vino a este mundo, tú puedes venir a hacer muchas cosas, pero de todas ellas hay una en la que más vas a relucir, y esa es donde más te van a aplaudir. (...) Donde más voy a ser aplaudido es por la música. Mi misión a través de rastafari es la música, he recibido un poco de reconocimiento más por eso. Todo el que me conoce sabe que yo he podido meterme en una pila de balaceras, pero al final me dicen tranquilo, fulano, si yo sé que por donde más tú tienes tu golpetazo es por aquí. Si hay un reconocimiento por aquí, por ahí es por donde yo tengo que entrar. (...) (Rasta A).⁸

⁸ Fragmentos de la entrevista realizada a sujeto rasta como parte del trabajo de campo de la investigación: *La identidad cultural Rastafari en*

Desde estas palabras se reconoce el rol preponderante que juega el *reggae* para la vida como rastas de los sujetos estudiados. Deviene elemento articulador para sus identidades, evidenciado en sus roles como creadores de música *reggae* y como sus consumidores. Para los protagonistas del estudio la producción/consumo de *reggae* resultó altamente reconocida como una práctica que los define. Además, colocaron a un mismo nivel de importancia la defensa de esta cultura y la necesidad de que el mensaje sobre rastafari trascienda a través de su música.

“(...) Ese es mi objetivo, que el movimiento se mantenga a través de mi música (...) toda mi música habla de bendiciones, no de maldiciones, y de bendiciones que vienen del más allá, eso para mí unifica, edifica, ese es el propósito: construir, edificar, educar y lo hago a través de mi música. (...)” (Rasta B).

“Yo puedo ser mañana pistolero, adventista, lo que sea, pero si al final mi misión es esa, hacer arte, hacer música, esa es la que tengo que desempeñar (...) por donde más me desempeñé fue a través de la música, y he tenido mis discusiones, y como dice el dicho, todo tiene su tiempo. Hoy no lo van a entender, mañana sí, y ha sucedido así. Muchos hermanos míos están comprendiendo que mi misión de guerra frente al sistema babilón, contra el sistema de confusión por donde debo desempeñarlo es por la música (...)” (Rasta A).

Se hace evidente en sus propios discursos un reconocimiento de que su aporte hacia la cultura, su contribución, está mediada por lo que puedan hacer a través de su música. Se defiende el ideal

de poder transmitir un legado con ella. La asunción de sus roles como una misión, como un deber, refuerza su sentido de pertenencia hacia la cultura/movimiento, quedando reforzada la comprensión y la percepción de su identidad como rastas mediante el proceso de diferenciación e igualación con otros sujetos culturalmente definidos.

Esta realidad defendida desde los interaccionistas simbólicos y sintetizada en las palabras de Maritza Rizo (2005), "(...) sería el sentido del yo y el sentido del otro generalizado, pues a través de ese tipo de interacciones simbólicas, se mantienen y refuerzan, permitiendo a los seres humanos reconocerse como tales y dotar de sentido a sus experiencias" (p. 134). Desde esta lógica de pensamiento, los sujetos logran tomar conciencia de sus diferencias, posibilitando la autoidentificación con sus iguales y la conformación de grupalidades con sentido y significaciones simbólicas compartidas.

El sentido de pertenencia hacia la cultura rastafari está muy ligado al plano motivacional como elemento que justifica la continuidad de sus representantes. En los discursos de los sujetos se evidenció el compromiso e interés por defenderla y mantenerla. Destacaron las posiciones de lograr la unidad entre los rastas como elemento clave para que la identidad perviva.

(...) Ahora mismo no me considero el único exponente, pero si el que más se está metiendo en eventos de empuje del género (*reggae*), y voy un poquitico atrás (hacer historia), pues cuando se conoce la historia de la cultura como tal y del *reggae* hecho por rastafari, es una cultura de guerra contra lo mal hecho, de resistencia. Aquí, naturalmente, hay grupos que no están para dar esa historia de batalla y de resistencia, y eso es lo que hace

que se entorpezca un poco el avance del movimiento *reggae* en Cuba (...) En la cultura del movimiento del *reggae* y de rasta no son todos los que están batallando, son contados con las manos los que están haciendo esa batalla contra el sistema, y el sistema contra ellos, se pueden contar con las manos. (Mi grupo) ⁹ es uno de los cinco exponentes contados con las manos que están batallando por el movimiento del país, los demás... no puedo hablarte por los demás (...) (Rasta A).

Si se asume la participación social no solamente como presencia sino desde la arista del compromiso consciente con un proyecto, con el logro de objetivos y metas a cumplir, entonces el *reggae* resulta la vía principal para hacer visible ese objetivo manifiesto. En sus identidades como rastas el consumo y producción de *reggae* los reproduce como sujetos de la cultura, como sus defensores y, a la vez, encuentran en el ejercicio de esta práctica cultural nuevas formas de expresión social y sentidos de vida.

Se evidencia de esta manera la articulación entre la participación y la identidad, pues desde “la participación social se desarrolla la capacidad e identidad de los actores que se autoconstruyen como sujetos de poder en este proceso” (Fleitas, Proveyer y González, 2005, p. 197). El ser rasta condiciona una actitud ante la vida, una proyección social y simbólica que los define. Desde sus discursos, la referencia a luchar contra Babilonia¹⁰, contra lo que los perju-

9 Se omitió el nombre del grupo del entrevistado por cuestión de respeto al carácter anónimo de la entrevista.

10 El término *Babilonia* para los rastas encierra todo lo negativo y malo que existe en el mundo, y sus prácticas deben ir encaminadas a luchar contra lo que este representa. El término proviene del vocablo bíblico *Babel*.

dica como rastas, implica una postura de resistencia y de crítica frente a lo que los rodea, lo cual se traduce en respuestas identitarias y formas de participación que también reproducen a la Cultura.

Defensa de la africanía en sus prácticas identitarias como rastas

Una de las luchas más sentidas que viven los rastas en Cuba tiene que ver con el rescate y defensa de África en sus prácticas de vida. Pese a que las distancias físicas con el continente africano son acentuadas, no ocurre igual con el legado histórico y cultural cristalizado en la idiosincrasia del pueblo cubano. Cuestión esta que favorece la permanencia del referente negro y africano en sus discursos:

“La negritud es el punto polémico que tiene rasta, tiene que ver con el tema de la repatriación, volver a África. Muchos rastas ven como la idea de Marcus Garvey, coger un barco e irse para allá... y otros dicen que no, que no tienes que irte, si tú quieres irte para África lo puedes hacer, pero donde quiera que tú estás, tú debes vivirlo como tal. El retorno debe ser espiritual (...) Como dice Peter Tosh, si eres un hombre negro, entonces eres africano...” (Rasta C).

Desde las reinterpretaciones que hacen de la historia de los pueblos africanos construyen su presente y dialogan de manera particular con la idea del retorno a África y la visión de África como la tierra madre. Estas concepciones decoloniales rompen con todo lo que reproduzca la hegemonía del poder blanco y los dispositivos de la colonialidad del saber/poder. Según Larenas (s.f.),

los rastas asumen la repatriación, el volver a África como una orden divina que no depende de la acción humana; eso diferencia este proceso de la migración. Es “un regreso a lo que se poseía antes” (Murrel y Taylor, 1998, p. 392).

En este caso es una posesión relacionada con la(s) identidad(es) sometida(s) y con una identificación de África con la liberación de ese sometimiento. También se asume como una necesidad de buscar sus raíces y recuperar sus riquezas en protesta contra el orden establecido. Por tanto, el retorno deviene símbolo estructurador de sus identidades y experiencias sociales como rastas en los diferentes contextos sociales.

Otra lectura contrahegemónica frente al poder blanco es la defensa y uso de los *dreadlocks* como forma natural de llevar el cabello. Símbolo que denota para esta Cultura una manifestación de ruptura con el ideal de belleza eurocéntrico.

“En este sentido los *dreadlocks* pasaron a ser una forma de rechazo al concepto de belleza de Babilonia; es decir, un modo de restablecer el orgullo hacia una característica física africana y una forma de expresar su creencia de un compromiso con la naturaleza” (Larenas, 2002, p. 7).

El concepto de Babilonia se retoma, en esta oportunidad, como sinónimo de lo negativo y a lo que se debe hacer resistencia, por lo que en sus fundamentos lo vinculan con los códigos socialmente aceptados de belleza física y de la buena apariencia, que no toman en cuenta otros patrones de vestir y proyección social. Se rompe con aquella norma “socialmente construida” y, como alternativa, emerge la defensa de todo lo relacionado con la cultura africana.

La lucha contra la discriminación racial también se erige como bandera activa en la población estudiada. Rompen de esa manera con el sometimiento, las ausencias y las incomprensiones de las que han sido víctimas:

“(...) Creo que es influyente la temática de los negros y no negros. Te pones a ver que a lo largo de todo el tiempo fuimos bastante maltratados, y por supuesto la gente demuestra su reacción. Y actualmente todavía hay ese racismo (...) Creo que en Cuba se percibe como una cultura de resistencia bastante fuerte, es como algo que está siempre presente la temática de la resistencia (...)” (Rasta D).

Estas ideas vinculan el significado dado a la cultura y la realidad que viven como rastas. Posiciones que los conectan con la historia que les antecede, así como también marca sus discursos y acciones cotidianas. Pertenecer al movimiento rastafari significa dialogar de manera más o menos directa con una realidad discriminatoria sufrida; ya sea por ser negros o mestizos, ser rastas o por las prácticas que realizan.

Estudios anteriores sobre la temática en Cuba (Larenas, 2002; Furé, 2011; García, 2012) reconocen que muchos de estos sujetos culturalmente definidos asumen como un elemento inherente a sus identidades el haber vivido alguna experiencia de marginación o discriminación. Cuestión que atenta contra procesos de integración social de estos grupos humanos y que los conduce a mantener en alto la bandera de la resistencia.

Ideas finales

Se hace cada vez más necesario indagar en las formas de lucha y de resistencias generadas por comunidades negras y movimientos sociales de la africanía moderna. La cultura rastafari, en este caso, funciona como una de estas experiencias al articularse en favor del cambio social y del rompimiento de las múltiples cadenas de opresión racial que aún perviven. Se constituye, a su vez, en alternativa sociocultural liberadora y decolonial, que visibiliza y rescata las herencias africanas, los saberes ancestrales de los pueblos africanos, trayéndolos al presente con lecturas críticas y contextualizadas.

Desde aquí se nos revelan otras prácticas, discursos alternativos y resistencias culturales que precisan ser analizadas en todas sus opciones y dimensiones. Sobre todo, teniendo en cuenta lo que para Boaventura de Sousa (2009) representa la necesidad de nuevos procesos de producción y valoración de conocimientos, así como nuevas relaciones entre los diferentes tipos de saberes. En ese sentido, buscamos construir saberes sobre la cultura rastafari, reconociendo y escuchando las voces y experiencias de sus propios protagonistas.

A través de sus vivencias y narrativas como rastas, el conocimiento generado trajo a la luz otros saberes, otras subjetividades y actores sociales, invisibilizados históricamente por las Ciencias Sociales tradicionales y las culturas hegemónicas en América Latina, y que se nos presentan como actores sociales con discursos y prácticas comprometidas con sus realidades sociales y culturales, con capacidad para recrear su tradición histórica de resistencias, producir poder y también nuevos saberes. En función de romper con lógicas coloniales y neocoloniales eurocéntricas, dictadas como universales.

En la dinámica identitaria de los sujetos estudiados se configuraron varias cuestiones que se articulan: sus referentes motivacionales, las prácticas que les distinguen, las maneras de participar socialmente a través de la cultura. Todo ello matiza las diferentes respuestas identitarias de los sujetos y revelan los diversos procesos participativos que se asumen al interior de la cultura, los cuales muchas veces trascienden las fronteras de lo rastafari e impactan en la sociedad macro.

Los elementos abordados revelaron, desde un enfoque sociológico, la articulación que existe entre los procesos simbólicos y los ámbitos sociohistóricos que los estructuran. Por otra parte, el análisis de la realidad identitaria de estos jóvenes devino forma de apostar por el reconocimiento social de la cultura Rastafari como proyección social e identidad consolidada, en tanto se ha convertido para sus actores en un espacio para existir socialmente.

Bibliografía

- Campolaegre, R. (2017). Más allá del Decenio Internacional de los Pueblos Afrodescendientes. En R. Campolaegre, R. & K. Bidaseca (comps.). *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes* (pp. 27-42) Buenos Aires: CLACSO.
- Campos, A. (2013). *Racialización, racialismo y racismo: un discernimiento necesario*. Toronto: Universidad de Toronto.
- Contreras, et al. (s/f.) Cultura rastafari en México. *Revista de Psicología*. Obtenido el 16 de noviembre de 2013, desde <http://www.udlondres.com/revista-psicologia/articulos/rastafari.htm>.
- De Sousa, B. (2009). *Epistemología del sur*. Buenos Aires: CLACSO.

- Faúndez, G. (2012). El lugar de los *dreadlocks* en el proceso de adaptación de la cultura Rastafari a la realidad chilena. *Revista Chilena de Antropología visual*, 37-57.
- Fleitas, R.; Proveyer, C. & González, G. (2005). Participación social de la mujer cubana en los 90. En Colectivo de autores, *Selección de lecturas de Sociología y política social de género*. (pp.180-201). La Habana: Editorial Félix Varela
- Furé Davis, S. (2011). *La Cultura Rastafari en Cuba*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- García Ramos, M. (2014). ¿Tribu rasta en La Habana? *Revista de Antropología Experimental*, 25-43.
- Laó-Montes, A. (2013, julio-diciembre). Empoderamiento, descolonización y democracia sustantiva. Afinando principios ético-políticos para las diásporas Afroamericanas. *CS*, 12, 53-84.
- Laó-Montes, A. (2017). Cartografías del campo político afrodescendiente en América Latina y el Caribe. En R. Campoalegre, R. & K. Bidaseca (comps.) *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes*. (pp. 139-166) Buenos Aires: CLACSO.
- Larenas, A. (2002). *La inserción social del Rastafari en Cuba. ¿Tendencias contraculturales?* Tesis de Diploma de Sociología, Facultad de Filosofía e Historia, Universidad de La Habana.
- Larenas, A. La inserción social del Rastafari en Cuba. ¿Tendencias contraculturales? (s.f.) Obtenido el 16 de noviembre de 2013, desde bibliotecavirtual.clacso.org.ar/libros/cuba/cips/caudales05/Caudales/ARTICULOS/articulo115L
- Larrañaga, M. (2008). Un análisis sobre el movimiento Rastafari en Cuba: la riqueza espiritual como alternativa contra la pobreza. En *¿El reino de Dios es de este mundo?: El papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza*. Bogotá: Siglo del Hombre

- Murrel, N. & Taylor, B. (1998). Rastafari's messianic ideology and Caribbean theology of liberation. En Murrel, Spencer, & M. F. (comps.) *Chanting down Babylon: the Rastafari reader*. Philadelphia: Temple University Press.
- Pulgarón, Y. (2016). *La identidad cultural Rastafari en jóvenes rastas de La Habana. Aproximaciones desde un estudio de caso*. Tesis de Maestría en Sociología, Facultad de Filosofía e Historia, Universidad de La Habana.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: IESCO / Instituto Pensar / Siglo del Hombre Editores.
- Rizo García, M. (2005) Me comunico, luego existo. El papel de la comunicación en la construcción de las identidades. *Culturales*, 1, 124-142.
- Ulloa Brenes, G. (2007). Hipótesis sobre la subversión religiosa en el rastafarismo. *Reflexiones*, 86 (1), 115- 126.
- Yawney, C. D. (1994). Rasta Mek a Trod: Symbolic Ambiguity in a Globalizing Religion. En T. Turner, *Arise Ye Mighty People: gender, Class and race in popular Struggles*, (pp. 75-83). Trenton: Africa Word Press.

| Anexos



Red de Mujeres Afrodescendientes



Recopilación, redacción y edición:

Glenda Joanna Wetherborn

Fotografías:

Maricruz Carrasco, Glenda Joanna Wetherborn,
Yvette Modestin, Adela Panezo, Plashka Meade
Webster

Comisión de relatoría:

Adela Panezo (Panamá);
Ofelia Castillo Pérez, Génesis Gutiérrez y Cecilia
Cuesta Morales (Colombia);
Sagrario del Carmen Cruz (México);
Lizia de Oliveira Carlvalho (Brasil);
Johana Bermúdez (Honduras).

Diseño y diagramación:

Elizabeth Fonseca Bojorge

© Asociación Red de Mujeres Afrolatinoamericanas Afrocaribeñas y de la
Díaspóra

Derechos reservados, noviembre 2018

Rotonda Bello Horizonte, 2 c. al sur, 1 c. abajo, 1/2 c. al sur. Casa H II-6 Managua,
Nicaragua

email: rmafroni@ibw.com.ni / comuni@mujeresafro.org

www.mujeresafro.org



Presentación



En la semana del 10 al 14 de octubre, la ciudad de Cali, Colombia, se engalanó con la presencia de doscientas mujeres aproximadamente, de veintiún países de América Latina y El Caribe, protagonistas del desarrollo del Foro Internacional “A cuatro años del Decenio: Alcances y desafíos del Observatorio de la Plataforma Política de las mujeres afrodescendientes, organizado por la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora”, un espacio de articulación e incidencia que desde 1992 ha convocado a mujeres negras y afrodescendientes de la región.

Este foro tuvo como objetivo primordial intercambiar experiencias y estrategias de incidencia social y política de las mujeres afrolatinoamericanas, afrocaribeñas y de la diáspora; antes, durante y más allá del Decenio de los pueblos afrodescendientes.

Participaron afrolideresas de veintidós países: la Región Andina (Bolivia, Ecuador, Colombia, Perú y Venezuela), Cono Sur (Uruguay, Chile, Argentina y Brasil), Caribe (Cuba, Haití, Puerto Rico y República Dominicana), Centroamérica (Belice, Costa Rica, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua y Panamá) y de la Diáspora (Estados Unidos).

El evento internacional se realizó en las instalaciones del Hotel Dann Carlton de Cali, Colombia. Desde el acto de inauguración realizado en la tarde-noche del 11 de octubre, hasta el acto de clausura por la noche del 13 de octubre, el programa incluyó momentos de diálogos subregionales, un conversatorio de jóvenes afrolatinoamericanas y afrocaribeñas, el desarrollo de mesas temáticas y espacios de plenaria, así como la III Asamblea General de la ARMAAD, en la cual se eligió a la nueva Coordinación General y Regional para el período 2018-2022. A lo largo de estos momentos del foro, hubo intercambio cultural, plasmado de la espiritualidad, arte y degustación gastronómica que caracteriza a la población afrodescendiente.

Este foro fue producto de reuniones y gestiones de preparación y coordinación por parte del Comité Organizador en Colombia, que desde julio 2017 se vinieron realizando, así como reuniones y articulaciones a través de medios electrónicos con el Equipo Coordinación de la Red, para definir detalles relacionados con la organización del evento. También se dinamizaron procesos nacionales en cada uno de los países donde la Red tiene presencia, para evaluar el Plan de Incidencia 2014-2017.

Además, se coordinó con las responsables del equipo del Observatorio, a fin de contar con información actualizada desde 2015 hasta 2018 sobre los avances en el cumplimiento de los ejes

y demandas que se priorizaron y que se han monitoreado de la Plataforma Política, en cada uno de los once países involucrados hasta la fecha. La información recopilada se presentó en un informe consolidado.

Durante este foro internacional se compartieron las experiencias, valoraciones, lecciones aprendidas, propuestas y estrategias de cara a la implementación del Decenio Internacional para las y los afrodescendientes y el cumplimiento de la Plataforma Política de las mujeres afrodescendientes de las Américas y El Caribe, a efecto de tener un panorama y balance regional en los primeros años transcurridos de esta importante Década, así como los desafíos para los siguientes seis años y más allá del Decenio.

¡El decenio avanza y nosotras también!



Palabras de Dorotea Wilson, Coordinadora General de la ARMAAD



Buenas tardes:

Representantes del Estado de Colombia: directora de Asuntos Étnicos, Ministerio del Interior. Consejería Presidencial de Equidad para la Mujer.

Mecanismo de Jurisdicción Especial para la Paz Secretaría de Asuntos Étnicos de la Gobernación del Valle. Alcaldía del Municipio de Villa Rica.

Organización Internacional para las Migraciones, Programa Inclusión para la Paz. Representantes de Organizaciones y Organismos de Cooperación Internacional. ONU Mujeres. OXFAM, Fondo De Población De Las Naciones Unidas

UNFPA, ICCO KIA, UNICATOLICA Cali, PROFAMILIA, Manos Visibles, Representantes de Organizaciones y Movimientos de Mujeres.

Hermanas Afrodescendientes de veintidós países de América Latina, el Caribe y la Diáspora, entre quienes se encuentran diputadas, ministras de gobierno, exministras, alcaldesas, concejales, regidoras y representantes de mecanismos para el Adelanto de las mujeres en estos países y lideresas comunitarias.

Les damos la bienvenida a este Foro Internacional: A cuatro años del Decenio: “Alcances y desafíos del Observatorio de la Plataforma Política de las Mujeres Afrodescendientes”.

Arribamos al cuarto año del Decenio Internacional de la Población Afrodescendiente, mismo que fue acordado por la Asamblea General de Naciones Unidas en la resolución número 68/237, habiendo comenzado el 1 de enero de 2015 y terminará el 31 de diciembre de 2024.

Como actoras esenciales que somos en el logro de los objetivos y metas planteadas a favor de las mujeres afrodescendientes de América Latina y el Caribe, realizamos en 2015 la Primera Cumbre de Lideresas Afrodescendientes de la Región, en la que consensuamos y aprobamos una plataforma política que define cuestiones fundamentales a reivindicar ante las autoridades en cada uno de nuestros países, regiones y subregiones, y en los organismos internacionales.

También organizamos un observatorio para dar seguimiento a los avances en la Red de Mujeres Afrodescendientes definición y ejecución de políticas públicas a favor de las mujeres

afrodescendientes, así como conocer las mejores prácticas y poder compartirlas para que todas vayamos aprendiendo de quienes hacen mejor las cosas.

A la par, continuamos impulsando estrategias y acciones de incidencia que nos permitan visibilizar la situación de las mujeres afrodescendientes y sus demandas, así como exigir la definición y ejecución de políticas públicas a nuestro favor, todo ello en el contexto del Decenio.

Como sabemos, las mujeres afrodescendientes enfrentamos una histórica marginación económica y social, y barreras que impiden el rescate de nuestra identidad y valores, de nuestra cosmovisión, incluso de nuestros modelos estéticos, pues la violencia cultural de los sectores dominantes desconoce y destruye el valor de nuestra historia y tradiciones.

La precarización de las condiciones de vida de los derechos humanos fundamentales como son el derecho a la salud, a la educación, al trabajo, el derecho a la tierra, es el reflejo de la explotación, opresión y desigualdad que persiste y que de manera directa incide en no alcanzar la autonomía física, económica y en la toma de decisiones.

América Latina y El Caribe han sido históricamente una región marcada por profundas desigualdades políticas, económicas y sociales, lo cual persiste pese a los esfuerzos desarrollados contra las formas más extremas de desigualdad.

Según datos del PNUD y CEPAL, la población regional afrodescendiente llega al 30% del total, porcentaje que representa más de 200 millones de personas; concentrándose una gran parte en

países como Brasil y Colombia, así como en la mayoría de los países del Caribe. Alrededor del 50% somos mujeres, es decir, por lo menos, 100 millones en total. Estas cifras se traducen aproximadamente en un 15% de mujeres afrodescendientes sobre el total de la población en América Latina y el Caribe.

En el documento de Estrategia para priorizar a las mujeres afrodescendientes, elaborado por ONU Mujeres, se destacan los siguientes indicadores de desigualdad seleccionados a nivel regional:

De los seiscientos veinte cargos, de un total de más de cuatro mil, ocupados por mujeres parlamentarias en América Latina, solo hay siete mujeres negras. Por lo tanto, mientras el sistema de cuotas no reconozca que el racismo tiene efecto regulador en la sociedad, el mismo sistema seguirá reproduciendo la exclusión racial.

Las personas afrolatinoamericanas tienen muy poca o ninguna seguridad en el empleo, lo que prueba la segregación racial existente en toda la región. La discriminación racial en el mercado laboral proviene de las desigualdades en el sector educativo.

La marginalización económica de las mujeres afrodescendientes se manifiesta en la exclusión que sufren de las inversiones en capital humano y en la ocupación productiva de sus respectivos países, así como en las limitaciones estructurales que enfrentan para acceder a los recursos productivos.

Las personas afrodescendientes en general, y las mujeres en particular, constituyen la gran mayoría de las personas pobres, sin acceso a servicios básicos, tales como agua potable, electricidad, servicios de saneamiento o recolección de residuos, sin acceso a vivienda digna.

En los últimos años el contexto de nuestra región ha cambiado considerablemente, reflejando importantes retrocesos a las políticas sociales.

Políticos neoliberales asumen el poder y promueven recortes fiscales, recortes del gasto público, recorte de la inversión social, recorte al apoyo básico que la población más pobre y que las mujeres requerimos.

Los recortes fiscales son básicamente recortes a los servicios de salud y educación.

Las políticas neoliberales implican, además, la privatización de la seguridad social, la privatización de los recursos naturales, del agua y el servicio de esta hacia la población.

Políticos conservadores y fundamentalistas asumen el poder y, en consecuencia, restringen los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres imponiendo sus propias concepciones machistas y patriarcales.

Los Estados están reprimiendo a la población en vez de protegerla. Están actuando con violencia en vez de evitarla.

En muchos de nuestros países se está limitando la libertad de expresión. En muchos de nuestros países se está limitando la libertad de movilización.

En muchos de nuestros países se están criminalizando las protestas de la población y la movilización por sus derechos.

El accionar de nuestra Red no es ajeno a esta realidad. Desde que me sumé a la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora y, más cuando asumí la Coordinación General de nuestra Red, consideré que el reto era inmenso.

Se trata de cuestionar un modelo de sociedad cuya economía se basa en explotar y esclavizar a las personas a fin de obtener ganancias inconmensurables. Siempre he dicho que la base de la esclavitud es económica.

Se trata de visibilizar la situación de las afrodescendientes, de hacer conciencia en la sociedad y en quienes ostentan el poder político y el poder real, el poder económico, que no puede existir una sociedad democrática ni justa en tanto exista la desigualdad y, más aún, la marginalidad de la población afrodescendiente.

Se trata de fortalecer nuestra identidad como mujeres afrodescendientes, de reivindicar-nos tal cual somos y reivindicar la justicia de nuestros derechos y aspiraciones.

Se trata de hacer ver al resto de mujeres de nuestras sociedades que tenemos reivindicaciones específicas, que nuestras reivindicaciones son parte de las reivindicaciones de las mujeres en general, y como tales deben ser incorporadas en el cuerpo de demandas de las mujeres en todos y cada uno de nuestros países.

Se trata de cuestionar el androcentrismo, machismo y patriarcado en la sociedad y en el seno mismo de la comunidad afrodescendiente, reclamar nuestro derecho a la justicia y a la igualdad ante los hombres afrodescendientes y unirnos en una misma lucha por nuestras reivindicaciones históricas.

Se trata de promover sociedades más justas, inclusivas, democráticas, que garanticen los derechos humanos de todas y cada una de nosotras.

En estos años en que me ha correspondido coordinar las acciones de nuestra red, hemos impulsado, en conjunto con el resto de compañeras que conforman las instancias de representación y gestión, acciones para incidir ante los Estados, ante los organismos internacionales, ante la sociedad.

También hemos promovido alianzas con los movimientos de mujeres y feministas, con los movimientos afrodescendientes del continente, con los movimientos indígenas, con los movimientos por los derechos LGTBI, y en cada país las lideresas afrodescendientes desarrollan las alianzas que consideran necesarias.

Nuestra red ha crecido, la hemos hecho crecer, hemos ampliado la participación de lideresas afrodescendientes en toda nuestra dinámica. Esa realidad la pueden comprobar en los informes y análisis que se presentan en este foro.

Nuestra estrategia de alianzas y nuestras acciones de incidencia nos han permitido visibilizar la situación de las mujeres afrodescendientes y exponer nuestras demandas, pero los avances prácticos son pocos y lentos.

Debo insistir en esta situación para que analicemos a fondo qué acciones debemos realizar para lograr avances reales.

La Organización de Naciones Unidas, la OEA, el SICA y resto de organismos multinacionales acuerdan plataformas, decenios,

planes de acción, pero no se dispone de recursos financieros pertinentes para implementar esas plataformas y planes de acción.

Los Estados avanzan en leyes antidiscriminación, algunos definen políticas y en otros definen entidades institucionales para trabajar la problemática afrodescendiente, pero no se proporcionan los recursos financieros para concretar esas políticas, esos planes y hacer funcionales esas instituciones a favor de la población afrodescendiente.

No basta, entonces, con lograr acuerdos en los organismos multinacionales y políticas y decisiones generales en los Estados. Debemos demandar el compromiso real de la clase política nacional y multinacional para que, en el contexto del decenio de la población afrodescendiente, se destinen los recursos financieros necesarios a fin de concretar las plataformas, las políticas y los planes que se definan.

Este foro es para compartir entre nosotras parte de nuestra historia y colectivizarla. Para, como dice el eslogan de la red, seguir “Construyendo a viva voz nuestra historia”.

Como hemos explicado en otras ocasiones, para nosotras el Decenio de la Población Afrodescendiente es fundamental para visibilizar la situación que enfrentamos, sensibilizar a la sociedad y gobernantes de nuestra realidad y la necesidad apremiante de diseñar e implementar políticas públicas a nuestro favor, y contribuir al reconocimiento nacional e internacional de nuestros derechos y transformar esa realidad en que vivimos.

Este foro debe darnos más herramientas para continuar en nuestra lucha y movilización por nuestros derechos y reivindicaciones.

¿Por qué Colombia fue escogida para la realización de este foro internacional?

1. Es el segundo país con mayor población afrodescendiente de la región.
2. Las mujeres constituyen una fuerza determinante en el proceso de paz.
3. La fortaleza del trabajo realizado por las mujeres afrodescendientes y las alianzas con el movimiento amplio de mujeres y feministas, con la comunidad universitaria y otros sectores, así como con organismos internacionales.
4. El nivel organizativo alcanzado, el trabajo que desarrollan en los territorios y la colaboración con la red.

Posterior al foro, las participantes en la red procederemos a realizar elección de nuevas autoridades. Se elegirán nuevas enlaces nacionales y representantes a la instancia de coordinación regional, y a una nueva Coordinadora General. Indudablemente que con la renovación de nuestras autoridades saldremos más fortalecidas.

Debemos garantizar la inclusión y participación de las jóvenes afrodescendientes en todas nuestras instancias de gestión y coordinación.

Nosotras hemos retomado la bandera de nuestras antecesoras, quienes enfrentaron peores situaciones desde la época de la esclavitud, asumimos su lucha por la libertad y nuestra dignidad, por nuestros derechos como persona.

Aspiramos a que otras lideresas retomen nuestra bandera y continúen la lucha hasta que las futuras generaciones de

afrodescendientes, que la niñez y la juventud afrodescendiente, tengan una vida digna y en igualdad de condiciones que el resto de personas del continente.

Finalmente, quiero agradecer a las diferentes instancias del Estado de la República de Colombia que han apoyado la realización de este foro.

Agradecemos a los organismos y organizaciones que han aportado su apoyo financiero y logístico, de quienes esperamos continúen con su compromiso de colaboración: ONU Mujeres, Fondo de Población, OXFAM, ICO KIA de Holanda, Universidades y Alcaldías de Colombia.

Agradezco profundamente el apoyo y la confianza que todas y cada una de las lideresas afrodescendientes han depositado en mi persona. Espero haber cumplido con sus expectativas.

Muchas gracias.



Sobre las coordinadoras

ROSA CAMPOALEGRE SEPTIEM. Doctora en Ciencias Sociológicas, profesora e investigadora titular. Afrocubana. Afrofeminista. Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas [CIPS]. Coordinadora de: la Escuela Internacional de Posgrado “Más allá del Decenio Internacional de los pueblos afrodescendientes”, el grupo de trabajo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales [CLACSO] “Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas”, la cátedra “Nelson Mandela” y el grupo de estudios sobre familia del CIPS. Posee el Premio Academia de Ciencias de Cuba y la Orden Carlos J. Finlay. Profesora invitada de diversas universidades en Iberoamérica. Profesora de la especialización y curso internacional sobre estudios afrolatinoamericanos y caribeños (CLACSO).

ANNY OCORÓ LOANGO. Doctora en Ciencias Sociales y máster en Ciencias Sociales con Orientación en Educación (FLACSO, Argentina). Se desempeña como docente de grado y posgrado en la Universidad Nacional de Tres de Febrero y en la Facultad

Latinoamericana de Ciencias Sociales y preside la Asociación de Investigadores/as Afrolatinoamericanos/as y del Caribe - AINALC. Profesora de la Escuela Internacional de Posgrado “Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes” y de la Especialización y Curso Internacional sobre estudios afrolatinoamericanos y caribeños (CLACSO).

Sobre las autoras y los autores

ANA FÉLIZ LAFONTAINE. Licenciada en Historia. Máster en Historia dominicana y del Caribe. Educadora y documentalista. Docente en el Instituto Superior Pedro Francisco Bonó, departamento Historia de la Universidad Autónoma de Santo Domingo UASD y en programas de actualización docente en Instituto Tecnológico de Santo Domingo INTEC. Ha trabajado en proyectos de investigación sobre trabajadores inmigrantes haitianos, educación y género.

AQUILES CASTRO. Dominicano. Educador, licenciado en antropología. Posee una maestría en Historia dominicana y estudios de posgrado en ecología y medio ambiente. Docente en los departamentos de Sociología e Historia-Antropología de la Universidad Autónoma de Santo Domingo UASD y en el Instituto Superior “Pedro Francisco Bonó”; trabaja en el Archivo General de la Nación AGN. Miembro del equipo de la Escuela Multitemática. Ha trabajado en proyectos de animación con jóvenes, de investigación y solidaridad sobre trabajadores inmigrantes haitianos.

BERND REITER. Profesor titular de Ciencias Políticas en la Universidad del Sur de Florida, director del Instituto para el Estudio de América Latina y el Caribe (ISLAC) de la USF y editor de la serie especial de libros *Descolonizando los Clásicos* de Routledge. Obtuvo su PhD. en política comparativa del Centro de Posgrado de la Universidad de la Ciudad de Nueva York (CUNY Graduate Center) y ha sido investigador visitante en Alemania, Brasil, Colombia y España. Su trabajo se centra en la raza, la democracia, la ciudadanía y la descolonización.

CARLOS ÁLVAREZ NAZARENO. Educador popular y estudiante de sociología. Referente de la Agrupación Afro Xango “Por la inclusión y la Justicia social” y activista por los derechos humanos de las personas afrodescendientes, africanas, migrantes y LGBTI+. En el marco del Decenio Internacional afrodescendiente viene impulsando activamente la creación del Foro Permanente Afrodescendiente de la ONU. Integrante del equipo coordinador de la Escuela de CLACSO “Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes”.

CLAUDIA MIRANDA. Profesora asociada en el Departamento de Didáctica, del Programa de Posgrado en Educación (UNIRIO), de la Escuela Internacional CLACSO “Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes” y de la Especialización y Curso Internacional de Estudios Afroamericanos y del Caribe. Postdoctora en Estudios Interdisciplinarios de Comunidades y Ecología Social (UFRJ). Miembro del Grupo de Trabajo CLACSO Afrodescendencia y propuestas contrahegemónicas.

GEOFFROY DE LAFORCADE. (PhD., Universidad de Yale, 2001) Es un historiador francés radicado en Estados Unidos, profesor titular de Historia de América Latina y el Caribe en la Universidad Estatal de Norfolk. Ha publicado sobre temas de migraciones e identidades

transnacionales, trabajadores y movimientos obreros, diásporas africanas, imaginarios revolucionarios, culturas populares, memoria e historiografía.

JACQUES BERTRAND MENGUE MOLI. Máster en Historia de Relaciones Internacionales de la Universidad de Yaundé I, y máster en Relaciones Internacionales del Instituto de Relaciones internacionales de Camerún (IRIC), donde está preparando un doctorado en Relaciones Internacionales. Sus campos de investigaciones son la paz, la seguridad y la integración africana.

JORGE ENRIQUE GARCÍA RINCÓN. Doctor en Ciencias de la Educación en la Universidad de Nariño, Rudecolombia. Es docente investigador adscrito al Centro de Memorias Étnicas de la Universidad del Cauca, integrante de la Asociación Brasileira de pesquisadores negros (ABPN) y de la Asociación de investigadores Afrolatinoamericanos y del Caribe (AINALC). Fue coordinador de la Comisión Pedagógica Nacional de las comunidades negras en Colombia.

KARINA ANDREA BIDASECA. Feminista descolonial. Obtuvo su posdoctorado en ciencias sociales, niñez y juventud (CINDE/ Universidad Manizales, PUC-SP, COLEF, CLACSO) en 2016. Doctora de la Universidad de Buenos Aires. Coordina el Programa Sur-Sur en CLACSO y forma parte del equipo docente de la Escuela Internacional de Posgrado “Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes” (CLACSO/CIPS), la especialización en Epistemologías del Sur y en Estudios afrolatinoamericanos y caribeños. Es investigadora del CONICET (IDAES/UNSAM).

ROBERTO CARLOS DA SILVA BORGES. Doutor em Estudos da Linguagem. Professor Titular do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais (PPRER) e do Departamento de Línguas

Estrangeiras Aplicadas às Negociações Internacionais (LEANI), do CEFET/RJ. Atua na área Interdisciplinar, com foco nas relações raciais, no antirracismo e no cinema

SANTIAGO ARBOLEDA QUIÑONEZ. Ph.D. Profesor de la Universidad Andina Simón Bolívar-Quito, Área de Letras y Estudios Culturales, coordinador de la Cátedra de Estudios afro-andinos. Sus campos de investigación son: destierro, despojo y paz; pensamiento crítico afrolatinoamericano y nación; educaciones y etnoeducación; interculturalidad y políticas culturales.

SAMUEL SILVA RODRIGUES DE OLIVEIRA. Doutor e História, Política e Bens Culturais pelo CPDOC-FGV, pós-doutorado História pela Universidade Federal Fluminense, atua no Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico Raciais, pesquisando História Social das cidades, Memória e Movimentos Sociais, e Identidades nas lutas antirracistas.

TERESA DE JESÚS MOJICA MORGÁ. Actual presidenta de la Fundación Afromexicana Petra Morga, A.C., fue diputada federal por el Estado de Guerrero, es la primera legisladora que se asumió públicamente como afromexicana. Es licenciada en Publicidad con maestría en Alta Dirección en Comunicación y Publicidad. Pertenece a la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora.

YOANNIA PULGARÓN GARZÓN. Licenciada en Sociología por la Universidad de La Habana, Cuba. Cursa la maestría en Sociología en la misma universidad. Es investigadora del Centro de Estudios sobre la Juventud, La Habana, Cuba, donde ha trabajado las temáticas de los valores, cultura e identidades juveniles. Es Miembro del Consejo Editorial de la Revista ESTUDIO y del Grupo de Trabajo CLACSO Afrodescendencia y propuestas contrahegémicas.

