

**VOLUME 2**

**Negritudes e africanidades na  
América Latina e no Caribe**

**Anny Ocoró Loango  
Maria José de Jesus Alves Cordeiro  
ORGs**

**2018**

Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as - Gestão 2016-2018: Profa. Dra. Ana Benedita - Presidente; Profa. Dra. Nícea Amauro-Secretária Executiva; Profa. Dra. Fernanda Bairos- Diretora de Relações Institucionais; Profa. Dra. Ana Beatriz Gomes- Diretora de Relações Internacionais; Profa. Dra. Raquel Amorim- Diretora de Áreas

Coordenadores(as): Profa. Dra. Luciane Dias Gonçalves (UFU); Prof. Dr Benjamin Xavier de Paula (UFU/UFVJM)

Conselho Editorial: Acácio Sidinei Almeida Santos - UFSBA; Alessandra Pio Silva - UFRJ; Altair dos Santos Lira IHAC- Inst. Hum. Milton Santos; Anna M. Canavarro Benite - UFG/ABPN; Anny Ocoro Loango - UNTREF; Benjamin Xavier de Paula - UFVJM/UFU; Carlos Alberto Ivanir dos Santos - UFRJ; Carmelia Aparecida Silva Miranda - UNEB; Carolina Rocha Silva - IESP/UERJ; Célia Regina Cristo de Oliveira - PMDC/SME; Cintia Maria de Camargo Viana - UFU; Deborah Silva Santos - UnB; Deivison Moacir Cezar de Campos - ULBRA; Delton Aparecido Felipe - UEM; Denilson Lessa dos Santos - UNEB; Diogo Marçal Cirqueira - UFF; Edna Maria de Araújo - UFEFS; Eduardo David de Oliveira - UFBA; Elizabeth Larkin Nascimento - IPEAFRO; Fabiana de Lima Peixoto - UFSB; Genny Ferreira Guimarães - UFRRJ; Giane Vargas Escobar - Unipampa - Campus Jaguarão; Iris Maria da Costa Amâncio - UFF; Isis Aparecida Conceição - UNILAB; Jefferson Olivatto da Silva - UNICENTRO; Kátia Evangelista Regis - UFMA; Leonor Franco de Araújo - NEAB/UFES; Luciane Ribeiro Dias Gonçalves - UFU; Maria Anória de Jesus Oliveira - UNEB; Maria Cleora Gonçalves Reis - NEABI/PPGPS/Uenf; Maria José de Jesus Alves Cordeiro - UFMS; Nicéia Quintino Amauro - UFU/ABPN; Otair Fernandes Oliveira - UFRRJ; Patrícia Maria de Souza Santana - PM/BH; Paulo Vinicius Baptista da Silva - UFPR; Pedro Barbosa - UFG/Jataí; Renato Nogueira - UFRRJ; Renato Palumbo Dória - UFU; Rosa Margarida de Carvalho Rocha - UEMG; Rosalia de Oliveira Lemos - IFRJ - CAMPUS NILÓPOLIS; Sátira Pereira Machado - UNIPAMPA; Shirley Aparecida de Miranda - UFMG; Wilson Roberto de Mattos - UNEB; Zeliná Santos Barros - UFRB

Conselho Científico: Carlos Eduardo Moreira de Araújo – UFU (Coordenação); Wilson Roberto de Mattos - Universidade do Estado da Bahia - UNEB (Coordenação); Wilma Nazaré Baía Coelho – UFPA (Coordenação); Abrahão de Oliveira Santos - IPSI-UFF; Acácio Sidinei Almeida Santos - UFSBA; Adélcio de Sousa Cruz - UFV/NEIA-UFMG; Adelmir Fiabani - UFFS; Adevanir Aparecida Pinheiro - Unisinos / São Leopoldo; Adilbélia Freire Machado - UFC; Adilson Pereira dos Santos - UFOP; Ahyas Siss - UFRRJ; Alessandra Pio Silva - CP II/UFRJ; Alessandro Pereira dos Santos - Centro Universitário Newton; Alexandre do Nascimento - FAETEC/NEAB ONDJANGO; Ana Beatriz Sousa Gomes - UFPI; Ana Cristina Conceição Santos - UFAL; Ana Lucia Silva Souza - UFBA; Ana Paula Propocio da Silva - UERJ; Análise de Jesus da Silva - UFMG; Anderson Ribeiro Oliva – Universidade de Brasília – UNB (Brasil); Andréa Marques Santos - UFMG; Angela Maria de Souza - UNILA; Anna M. Canavarro Benite - ABPN/UFG; Anna Maria Canavarro Benite - UFG; Anny Ocoro Loango - UNTREF (Argentina); Bárbara Carine Soares Pinheiro - UFBA; Benjamin Xavier de Paula - UFVJM/UFU; Cândida Andrade de Moraes - UFBA; Carlos Alberto Ivanir dos Santos - UFRJ; Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos - UnB; Carlos Benedito Rodrigues da Silva - NEAB/UFMA; Carmélia Aparecida Silva Miranda - UNEB; Carolina Rocha Silva - IESP/UERJ; Célia Regina Cristo de Oliveira - SME-DUQUE DE CAXIAS/RJ; Cláudio Roberto dos Santos Almeida - UNIVASF; Cleber Santos Vieira - UNIFESP; Clézio Roberto Gonçalves - NEABI/UFOP; Cristiane Coppe de Oliveira - UFU/FEUSP; Cristina Teodoro - UNILAB-MALÊS; Débora Cristina de Araújo - UFES; Deivison Moacir Cezar de Campos - ULBRA; Delton Aparecido Felipe - UEM/PR; Diogo Marçal Cirqueira - IEAR-UFF; Diogo Pereira Matos - IFSUDESTEMG; Edilza Correia Sotero - UFBA; Eliane Cavaleiro - USP/UNB; Eliane dos Santos Cavaleiro - Sem vínculo; Elisabeth Santos Natel - Unisinos; Fabiana de Lima Peixoto - UFSB; Fábio Macedo Velame - UFBA; Flávia de Jesus Damião - UFBA/CRECHE; Genny Ferreira Guimarães - CTUR/UFRRJ; Georgina Helena Lima Nunes - UFPEl; Giane Vargas Escobar Unipampa - Campus Jaguarão; Giselle Cristina dos Anjos Santos USP – CEERT; Glenda Cristina Valim de Melo - UNIRIO; Hedio Silva Junior - Advogado das Religiões afro-brasileiras; Henrique Antunes Cunha Junior - UFG; Henrique Restier da Costa Souza - IESP/UERJ; Inelides Calheiro dos Santos - UFBA/Rede de Africanidades; Ione da Silva Jovino - UEPG; Jacimara Souza Santana - UNEB; Janaina Barros Silva Viana - USP; Janaina Pereira de Oliveira - IFRJ / FICINE; João Batista de Jesus Felix - UFT; João Gabriel do Nascimento Nganga - NEAB-UFU; Joel Zito de Araújo - ECA/USP; Jorge Augusto de Jesus Silva - IFMA; José Antonio Novas da Silva - NEABI/UFPB; José Bento Rosa da Silva - UFPE; José Castiano - UP (Moçambique); Joselina da Silva - UFRRJ; Josiane Cristina Climaco - UFBA/ FAMAM; Luciene Silva de Sousa Nascimento - UNEB; Luciane Ribeiro Dias Gonçalves - UFU; Juliana das Graças Gonçalves Gualberto - PBH; Kabenguele Munanga - USP/UFRR; Karina Klinkle - UFU; Kassandra da Silva Muniz - NEABI/UFOP; Kátia Evangelista Regis - UFMA; Lorena Francisco de Souza - UEG; Luciane Ribeiro Dias Gonçalves - UFU; Luis Thiago Freire Dantas - IFES; Luis Tomás Domingos - UNILAB-CE; Luiza Rodrigues de Oliveira - UFF; Magali da Silva Almeida - UFBA; Marcos Antônio Alexandre - UFMG; Marcos Antonio Batista da Silva - CES (Portugal); Marcos de Jesus Oliveira - UNILA; Maria Anória de Jesus Oliveira - UNEB; Maria de Fátima Lima Santos - UFRJ; Maria Dolores Sosin Rodriguez - UFBA; Maria Fernanda Novo dos Santos - UNICAMP; Maria Paula Menezes - CES/UC (Portugal); Maria Simone Euclides - UFPI; Marília Giselda Rodrigues - UNIVERSIDADE DE FRANCA; Marina Pereira de Almeida Mello - UNIFESP; Marluce de Lima Macêdo - UNEB; Mighian Danac Ferreira Nunes - Prefeitura Municipal de São Francisco; Natalino Neves da Silva - Unifal-MG; Nelma Cristina Silva Barbosa de Mattos - IF Baiano; Nilma Lino Gomes - UFMG; Osmundo Santos de Araújo Pinho - UFRB; Otair Fernandes Oliveira - LEAFRO/UFRRJ; Patrícia Gomes Rufino Andrade - NEAB-UFES; Patrícia Maria de Souza Santana - Ações Afirmativas na UFMG; Paulo Vinicius Baptista da Silva - NEAB-UFPR; Pedro Barbosa - PPGAS/UFG; Petronilha Beatriz Gonçalves - UFSCAR (Brasil); Raquel Amorim dos Santos - UFPA; Renato Nogueira - UFRRJ; Ricardo Mathews Benedicto - UNILAB; Roberto Carlos da Silva Borges - CEFET/RJ; Rolf Malungo de Souza - Universidade Federal Fluminense; Rosalia de Oliveira Lemos - IFRJ - CAMPUS NILÓPOLIS; Samuel Silva Rodrigues de Oliveira - CEFET-RJ; Sandra Maria Cerqueira da Silva - UFEFS / FAT; Shirley Aparecida de Miranda - UFMG; Silvana Carvalho da Fonseca - UFBA; Silvani dos Santos Valentim - CEFET-MG; Stéphanie Caroline Nasuti - Universidade de Brasília; Valquíria Pereira Tenório - IFSP - Matão; Valtér Roberto Silvério - UFSCAR; Vanisio Lize da Silva - UFMT-CUA; Wagner Leite Viana - UFMG; Wanderson Flor do Nascimento - Universidade de Brasília; Wilson Queiroz - CONEPPA; Yone Maria Gonzaga - UFMG/SEDPAC; Zélia Amador de Deus - UFPA

VOLUME 2

**Negritudes e africanidades na  
América Latina e no Caribe**

**Anny Ocoró Loango  
Maria José de Jesus Alves Cordeiro  
ORGs**

2ª Edição  
2021

## Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

Loango, Anny Ocoró; Cordeiro, Maria José de Jesus Alves, ORGs  
Negritudes e africanidades na América Latina e no Caribe / Anny Ocoró Loango;  
Maria José de Jesus Alves Cordeiro, ORGs: Ribeirão Gráfica e Editora, 2018  
220 p

ISBN 978-85-7681-332-3

1.Pesquisa Científica	CDD - 001.42
2.Ciências Sociais	CDD - 301
3.Educação - Ciência da Educação	CDD - 370
4.Educação Superior	CDD - 378

© 2018 by Associação Brasileira de Pesquisadores Negros - ABPN  
Todos os direitos reservados.

# Sumário

Apresentação .....	7
Negritudes y africanidades en América Latina y el Caribe .....	13
Aprendendo e Interpretando História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, a partir de Visão de Mundo Africana .....	19
Experiencias y resistencias de las mujeres afrodescendientes en América Latina y el Caribe .....	42
Racismo institucional y epistémico desde un enfoque interseccional: ser mujer, extranjera y negra en la producción académica en México .....	53
Título: Mujeres negras. Voces, silencios y resistencias: Una vez más sobre la experiencia cubana. ....	72
Espacios Imaginarios: Las artes plásticas como reflexión afrodiaspórica .....	89
Encontros de Cinema Negro: .....	100
Imagoloquía: ¿Qué lugar ocupa la imagen en la producción del discurso político? .....	110
Juventude negra na EJA: para além de uma educação compensatória .	116
El pluralismo jurídico en el pueblo afrodescendiente .....	132
Movimento Social Negro Brasileiro e seu sentido de práxis-social na contemporaneidade .....	153
<b>GENTE NEGRA EN REBELDIA: Narraciones sobre racismo, colonialismo y capitalismo comercial frente al Mundo de la gente en el Pacífico colombiano</b> .....	169
Sobre los/as autores/as .....	195



# Apresentação

A diáspora africana na América Latina e no Caribe se manifesta em uma diversidade de denominações, cenários e problemas, mas, certamente, para os afrodescendentes<sup>1</sup>, constitui a expressão de um horizonte histórico compartilhado de escravidão, desigualdade, racismo e discriminação, cujas consequências perduram até hoje. Embora, durante as duas últimas décadas, uma crescente preocupação pela situação dos/as afrodescendentes deu lugar à aparição de distintas políticas e regulamentações em seu benefício, estas não foram acompanhadas de ações que respondessem concretamente aos muitos problemas enfrentados por esta população.

As sociedades latino-americanas se desenvolveram a partir de concepções e ideologias racistas, em nome das quais se estabeleceram hierarquias, configurando uma ordem racial com clara desvantagem para o negro/a. A glorificação da identidade nacional branco-mestiça e o mito da democracia racial na América Latina contribuíram para negar as raízes negras nos estados nacionais e, ao mesmo tempo, construíram a imagem do negro/a como alguém alheio ao progresso e aos valores da cidadania moderna (Ocoró, 2015). As desigualdades sociais, derivadas desta ordem racial, eram atribuídas a características “intrínsecas do negro”, encobrendo assim a existência do racismo nessas sociedades.

O racismo que estruturou os modelos de sociedades racialmente hierarquizadas da América Latina também conduziu à negação dos negros/as como sujeitos produtores de conhecimento. O racismo, precisamente, não reconhece o status de igualdade cognitiva do outro/a e não somente os subalterniza, mas vai além ao subalternizar seus conhecimentos e sua cultura. Também os classifica em uma espécie de minoria de idade, como sujeitos que devem ser tutelados e assistidos por “pesquisadores brancos”. Esse racismo, que permaneceu incrustado nas práticas acadêmicas, continua acrescentando e reproduzindo uma desigual vinculação nos campos de produção de conhecimento e nas estruturas da sociedade.

A Associação de Pesquisadores/as Afro-latino-americanos/as (AINALC) tem entre seus objetivos visibilizar a produção acadêmica afrodiaspórica que foi subalternizada, banalizada, negada e, em muitos casos, não reconhecida nos campos acadêmicos. O que move a Associação é seu interesse pela difusão do pensamento libertário, progressista e mais humano a fim de, num diálogo sul-sul, abrir novas possibilidades e horizontes mais independentes para a população negra/afrodescendente na América Latina

---

<sup>1</sup> Atualmente, estima-se que na América Latina e no Caribe existem aproximadamente 180 milhões de afrodescendentes (Rodríguez, Wong e Antón, Sánchez, 2014), sendo a maior parte concentrada no Brasil, em Cuba e na Colômbia.

e no Caribe. As doutrinas neoliberais parecem prevalecer na região e, com isso, as disparidades sociais e econômicas, entre os que mais e menos têm, aumentam. Com mais razão, é necessário fortalecer a irmandade entre a diáspora negra e todos os povos de nossa América Latina.

Poderia afirmar que, na América Latina, salvo algumas exceções “recentes” como o caso brasileiro<sup>2</sup>, as pesquisas e os estudos sobre a diáspora africana na região estão conduzidos por pesquisadores brancos/as, em sua maioria homens. Isso revela que a presença dos pesquisadores negros/as é ainda minoritária e, em muitos casos, invisível, rechaçada ou desconhecida. Tal fato também é explicado por meio das barreiras impostas pelo racismo que impede o acesso da população negra à educação superior. Por isso, então, devemos seguir ganhando espaços de representação para a negritude e em especial para as mulheres negras, assim como questionar as lógicas e as práticas racistas e monopolistas no campo acadêmico e nos espaços ou abordagens que se definem decoloniais, pós-coloniais e subalternas.

Levando em conta as considerações acima e estando no marco do Decênio Internacional dos Afrodescendentes<sup>3</sup>, a Associação de Investigadores/as Afro-latino-americanos/as (AINALC), com muita satisfação, apresenta-lhes este livro que pretende oferecer uma reflexão atualizada sobre distintos temas que perpassam a negritude, em que se alinhavam elementos históricos e contemporâneos da questão. Desde diferentes perspectivas, cada um dos autores nos permite transitar por uma leitura atual, crítica e argumentada sobre as realidades da diáspora africana na América Latina e no Caribe. Este livro tenta romper com os silêncios que marcaram nossa história intelectual negra, colocar luz sobre distintas problemáticas e situações que vivem as populações afrodescendentes na região, e desmascarar a ordem racial e o racismo opressor que, ainda hoje, persistem.

No primeiro capítulo, **Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, Mwalimu J. Shujaa e Nilsa Maria Conceição dos Santos** nos aproximam do ensino da história da África e do mundo africano. Sob o título de **“Aprendendo e interpretando História e Cultura afro-brasileira e africana, a partir de visão de mundo africana”**, este excelente texto não só reflete sobre os princípios e aprendizagens que marcam o ensino da história de África e da cultura afro-brasileira, mas também avança com propostas esclarecedoras e desafios importantes para o ensino da história afrodiáspórica na escola. Certamente, como bem afirmam as autoras, *“tanto professores como seus alunos precisam adotar uma atitude crítica que lhes permita desconstruir vieses*

---

<sup>2</sup> A produção científica dos/as pesquisadores/as negros/as, ampliada nos últimos anos, viu-se favorecida pelo importante ingresso da população negra nas universidades, conquistado por meio de política de cotas e pela criação dos mais de 150 Núcleos de Estudos Afro-brasileiros.

<sup>3</sup> Decênio regido sob o lema: “Afrodescendentes: reconhecimento, justiça e desenvolvimento”, desde o dia 1º de Janeiro de 2015 até o dia 31 de dezembro de 2024.

*históricos e culturais eurocêntricos, a fim de estudar, de ensinar história e cultura afro-brasileira, africana na perspectiva da população negra brasileira, latino-americana*”. É inevitável se sentir identificado com cada reflexão que, ao mesmo tempo em que dialoga com processos históricos que envolvem o mundo africano, reconstrói a humanidade e o valor de África e suas diásporas.

Seguidamente, o professor **Kabengele Munanga**, com a sabedoria de quem testemunhou com sua vida todo um campo de produção da negritude no Brasil, coloca-nos a par de enriquecedoras inquietudes e interrogações sobre as práticas acadêmicas e as militâncias negras. “**Relações entre a antropologia e a militância universitária negra**” aponta como a oposição entre sujeito/objeto herdada do positivismo, longe de ser desterrada, está presente, sendo “(...) *ainda manipulada por certos antropólogos brancos para excluir os negros do espaço conceitual da produção dos conhecimentos sobre suas próprias vidas e culturas*”. Este texto também reflete criticamente sobre o ingresso dos/as militantes negros/as nas universidades; fato este que constitui um salto qualitativo na construção do conhecimento afrodiaspórico.

Em “**Experiências e resistências das mulheres afrodescendentes na América Latina e no Caribe**”, Esther Pineda questiona uma das maiores privações sofridas pelas mulheres negras que foi o fato de não poderem contar sua história. Esta “(...) *foi definida e transmitida pelos homens para os homens, além de eurodescendentes, heterossexuais e possuidores de recursos*”. A autora questiona também a apropriação dos corpos das mulheres negras pelo poder colonial racista e a forma como este marcou suas vidas. Como bem coloca Esther, as mulheres “*não se mantiveram passivas diante de ditas formas de desigualdade e vulneração de seus direitos, suas vidas e seus corpos*”, mas “(...) *lideraram a resistência e a luta pela emancipação da armadilha sexista-racista*”. Nessa mesma direção, Teodora Hurtado, em “**Racismo institucional e epistêmico desde uma abordagem interseccional: ser mulher, estrangeira e negra na produção acadêmica no México**”, analisa as experiências e situações que enfrenta cotidianamente em seu trabalho como docente na educação superior e nos mostra, desde relatos autobiográficos, uma análise interseccional que põe em evidência “*a desigualdade que significa ser mulher e negra em uma sociedade androcêntrica, racista, classista e sexista*” em que “*os sistemas sociais de gênero se conjugam a outros sistemas, ao de classe, raça, etnia, sexualidade, etc..., para organizar e hierarquizar as relações sociais, a divisão do trabalho e a pirâmide ocupacional em todos os âmbitos*”.

Rosa Campoalegre nos fala das “**Mulheres negras. Vozes, silêncios e assistências: uma vez mais sobre a experiência cubana**”. Este excelente artigo nos leva a analisar, desde os aportes do feminismo negro e decolonial, “(...) *a luta contra o racismo no contexto cubano*”. Lembra-nos também a “*imensa dívida da historiografia cubana*” com as lutas das mulheres, ao que agregaríamos que essa dívida também é latino-americana. Por meio do texto, Rosa reflete criticamente sobre a persistência do racismo em Cuba “*apesar da obra social da Revolução*”. Em especial, suscita uma interessante discussão sobre a opressão

que experimentam as mulheres negras, ao mesmo tempo em que mostra o protagonismo que está alcançando, tanto no ativismo organizacional como no desenvolvimento de diversas iniciativas acadêmicas.

**Julio E. Pereyra Silva**, em *“Espaços Imaginários. As artes plásticas como reflexão afrodiáspórica”*, nos leva ao mundo da arte e dos afrodescendentes na América Latina. A arte como um *“espaço de reflexão”* e conscientização sobre as condições de vida dos afrodescendentes. Julio nos aproxima com muita solidez às múltiplas formas das produções artísticas contemporâneas, as quais nos põem em frente às vivências da negritude e *“aos efeitos do racismo e às práticas discriminatórias”* que se *“transformaram no motivo central da prática destes artistas”*. Na mesma linha de reflexões, **Roberto Carlos da Silva Borges e Samuel Silva Rodrigues de Oliveira**, em *“Encontros de Cinema Negro: práticas culturais e estética afrodiáspórica de Zózimo Bulbul”*, em um denso e fundamentado trabalho, valorizam o lugar do cinema negro na construção de novos olhares sobre as realidades afrodiáspóricas, destacando a importância que esta arte apresenta para a construção de uma cidadania audiovisual e política, dando visibilidade à luta antirracista. Como bem afirmam os autores, *“o encontro de Cinema Negro cumpriu sua função ao elaborar uma estética antirracista diversa, feita por produtores negros, que no debate multicultural da globalização enfatiza uma estratégia de diálogo com a diáspora africana no atlântico negro.”*

Em *“Imagoloquia: Que lugar ocupa a imagem na produção do discurso político?”*, **Arleison Arcos Rivas** nos apresenta este interessante conceito para advertir sobre *“a importância da imagem na produção do discurso e sua imediata remissão às formas de posicionamento do poder e a estruturação da dominação”*. O autor explica como *“pela via da imaginação icônica se fixam, então, padrões do humano que até operam sobre o controle dos seres humanos, midiatisados em sua aparência”*. Mediante este novo conceito, Arleison nos mostra a relação entre imagem e dominação, a qual resulta fulcral para entender a construção histórica da imagem do negro como *“outro”* selvagem, desprovido de humanidade e associado à escravização.

**Nilma Lino Gomes e Natalino Neves da Silva**, em *“Juventude negra na EJA: para além de uma educação compensatória”*, levam-nos à escola pública e, em destacada análise, nos revelam como é este cenário em que os/as jovens negros/as interrompem suas trajetórias educativas e batalham de forma contínua com as desigualdades escolares e raciais. Como bem destaca Nilma e Natalino, os/as jovens fazem parte de um *“segmento da população que apresenta elevados índices de evasão escolar, defasagem de idade/série, dificuldades na inserção no mercado de trabalho, alta incidência de mortalidade por armas de fogo (genocídio da juventude negra), privação de acesso aos bens simbólicos e materiais, vivência do racismo e da discriminação racial, entre outros. Esse quadro complexo nos leva ponderar que jovens negros (as) constroem suas trajetórias de vida e escolar de maneira muito acidentada”*.

**Jhon Antón**, em “*O pluralismo jurídico afrodescendente*”, suscita interessantes e transcendentais desafios ao Decênio Internacional dos Afrodescendentes. Também aponta que “*sobre os afrodescendentes não existiu uma tradição histórica de instrumentos jurídicos internacionais de amparo a seus direitos, enquanto povo ou grupo humano que mantém algumas especificações étnicas importantes*”. John nos propõe uma reflexão em que há claramente uma procura progressista em prol da valorização e proteção dos direitos dos afrodescendentes.

**Pedro Barbosa** analisa o “*Movimento Social Negro Brasileiro e seu sentido de práxis-social na contemporaneidade*” por meio de finas coordenadas históricas. Em diálogo com o contexto político e social de cada momento, o professor Barbosa problematiza as distintas lutas do movimento negro no Brasil. Neste sentido, afirma que “*o Movimento Social Negro no Brasil contemporâneo sempre foi e será a somatória de uma longa trajetória de identidades, pertencimento, resistências, lutas e pressões exercidas por esse segmento sobre o Estado desde o regime escravocrata até a atualidade*”. Seu aporte resulta de grande valor para pensar como a população negra é e foi um sujeito histórico protagonista na luta pela igualdade racial e democratização da sociedade brasileira.

Definitivamente não podemos ler hoje as **negritudes** e **africanias** na América Latina e no Caribe sem a reveladora, profunda e interpeladora tinta com a qual Jorge descreve atualmente o pacífico colombiano. **Jorge García**, em “*O mundo da gente no Pacífico*”, coloca-nos ante um relato cru em que se unem o racismo, o capitalismo e a neopolítica. Sua aguda análise, em um diálogo explícito com Fanon, Foucault e Achile Mbembe, consegue mostrar a crueldade do poder colonial e a forma como ainda este poder segue explorando e impondo uma ordem racista às populações negras na Colômbia. Jorge nos releva *o mundo da gente* do pacífico colombiano, nos aponta também uma Colômbia negra castigada pelo racismo, mas que resiste e empreende um projeto de autonomia inflexível ao lutar contra os interesses e as políticas que pretendem aniquilá-lo.

Finalmente, queremos expressar nosso agradecimento à Associação de Pesquisadores/as Negros/as do Brasil (ABPN) e à equipe organizadora do X CONGRESSO BRASILEIRO DE PESQUISADORES NEGROS, que apoiaram a realização deste livro. Esta é uma produção inteiramente negra, formada por aqueles/as que escreveram os doze capítulos que integram este livro e por pesquisadoras que organizaram esta edição; somos todos/as pesquisadores/as, acadêmicos/as negros/as da América Latina e do Caribe. Queremos também agradecer a todas as pessoas que colaboraram com esta publicação, em especial às autoras e autores que assumiram com responsabilidade e rigor o exercício de escritura. Seguem junto a este livro fotografias de **Maryory Díaz Pacheco**. Esta artista afro-colombiana, residente em Buenos Aires, dedicou esses últimos anos a fotografar rostos

de mulheres negras na Argentina, país em que, conforme suas palavras, “*a inquietude de gênero e o racismo estão naturalizados, onde também a cultura negra tem sido negada e invisibilizada*”. Agradecemos, então, à artista pela sua valiosa e destacada colaboração.

Sem dúvida, os textos aqui reunidos representam uma importante contribuição e um ponto de referência para seguir pensando o campo dos estudos afrodiaspóricos, desde a visão dos/as pesquisadores (as) negros/as, afro-latino-americanos/as e afro-caribenhos/as. Os textos apresentam uma sólida e clara argumentação. Sendo assim, convidamos a todos/as que desfrutem de suas leituras e que cada leitor realize uma apropriação crítica dos textos referidos. Esta obra pretende ser um ponto de reflexões para pensar a negritude e as africanidades em nossa América Latina. Que flua, então, o debate, as opiniões, as discussões e outras tantas possibilidades que esta produção coletiva possa provocar.

(Texto traduzido do espanhol por Dr. Paulo Henrique Pressotto)

*Prof.<sup>a</sup> Dra. Maria José de Jesus Alves Cordeiro, Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (Org.)*

*Prof.<sup>a</sup> Dra. Anny Ocoró Loango. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas/ Universidad Nacional de Tres de Febrero (Org.)*



Fotografia, cortesia de Maryory Díaz Pacheco

# Negritudes y africanidades en América Latina y el Caribe

## Presentación

La diáspora africana en América Latina y el Caribe se manifiesta en una diversidad de denominaciones, escenarios y problemáticas, más, ciertamente, para los afrodescendientes<sup>4</sup> constituye la expresión de un horizonte histórico compartido de esclavización, desigualdad, racismo y discriminación, cuyas consecuencias perduran hasta hoy. Si bien, durante las dos últimas décadas, una creciente preocupación por la situación de los afrodescendientes ha dado lugar a la aparición de distintas políticas y normativas en su beneficio, estas no han sido acompañadas con acciones que logren dar respuestas concretas a los muchos problemas que enfrenta esta población.

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, 2015). Las desigualdades sociales, derivadas de este orden racial eran atribuidas a características “intrínsecas del negro”, encubriendo así la existencia del racismo en estas sociedades.

El racismo que estructuró los modelos de sociedades racialmente jerarquizadas de América Latina también condujo a la negación de los negros/as como sujetos productores de conocimiento. El racismo, justamente, no reconoce el estatus de igualdad cognitiva del otro/a. Por el contrario, lo subalterniza y no solo a él, subalterniza sus conocimientos, sus tradiciones y su cultura. También los encasilla en una especie de “minoría de edad”, como sujetos que deben ser tutelados y asistidos por “investigadores blancos”. Ese racismo, que ha permanecido enquistado en las prácticas académicas, continúa reproduciendo y acrecentando una desigual vinculación en los campos de producción de conocimiento y en las estructuras de la sociedad.

La Asociación de Investigadores/as Afrolatinoamericanos/as (AINALC) tiene entre sus objetivos visibilizar la producción académica afrodiaspórica que ha sido subalternizada, trivilizada, negada y, en muchos

---

<sup>4</sup> Se estima que en Latinoamérica y el Caribe en la actualidad existen aproximadamente 180 millones de afrodescendientes (Rodríguez Wong y Antón, Sánchez, 2014), la mayor parte se concentra en Brasil, Cuba y Colombia.

casos, no reconocida en los campos académicos. La mueve el interés por contribuir a la difusión del pensamiento libertario, progresista y humanizador para, en un diálogo sur-sur, abrir nuevas posibilidades y horizontes más independientes y emancipatorios para la población negra/afrodescendiente en América Latina y el Caribe. En momentos en los que las doctrinas neoliberales parecen prevalecer en la región, y se incrementa la brecha social y económica, entre los que más y los que menos tienen, es muy importante fortalecer la hermandad entre la diáspora negra y todos los pueblos de nuestra América Latina y el Caribe.

Podría afirmarse que, salvo algunas excepciones “recientes” como el caso brasileño<sup>5</sup>, las investigaciones y el campo de estudios sobre la diáspora africana en América Latina han estado conducidas por investigadores blancos, en su mayoría hombres. Es así que la presencia de los investigadores negros es minoritaria y, en muchos casos, es invisibilizada, rechazada o desconocida. Además, las barreras impuestas por el racismo, dificultan el acceso de la población negra a la educación superior. Es por ello, entonces, que debemos seguir ganando espacios de representación para la negritud y en especial para las mujeres negras, y cuestionar las prácticas racistas y monopólicas en el campo académico, especialmente en aquellos espacios o enfoques que se definen decoloniales, poscoloniales y subalternos.

Frente a estas consideraciones y en el marco del Decenio Internacional de los Afrodescendientes<sup>6</sup>, la Asociación de Investigadores/as Afrolatinoamericanos/as (AINALC), con mucha satisfacción, presenta este libro que pretende ofrecer una reflexión actualizada sobre distintos temas que atraviesan a la negritud, en la cual se hilvanan elementos históricos y contemporáneos del tema. Desde diferentes perspectivas, cada uno de los autores nos lleva a transitar por una lectura fresca, crítica y argumentada sobre las realidades de la diáspora africana en América Latina y el Caribe. Este libro intenta romper con los silencios que marcaron nuestra historia intelectual negra, poner luz sobre distintas problemáticas y situaciones que viven las poblaciones afrodescendientes en la región, y desenmascarar el orden racial y el racismo opresor que, aun hoy, persisten.

En el primer capítulo, **Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, Mwalimu J. Shujaa y Nilsa Maria Conceição dos Santos** nos acercan a la enseñanza de la historia de África y del mundo africano. Bajo el título de **“Aprendendo e Interpretando História e Cultura Afro-Brasileira e oriza africana, a partir de Visão de Mundo Africana”**, este excelente texto no

<sup>5</sup> La producción científica de los/as investigadores/as negros/as desplegada en los últimos años, se vio favorecida por el importante ingreso de población negra a las universidades, logrado a través de la política de cuotas y por la creación de los más de 150 Núcleos de Estudios Afrobrasileros.

<sup>6</sup> Decenio que regirá desde el 1º de enero de 2015 hasta el 31 de diciembre 2024, bajo el lema “Afrodescendientes: reconocimiento, justicia y desarrollo”.

sólo reflexiona sobre los principios y aprendizajes que enmarcan la enseñanza de la historia de África y de la cultura afrobrasileña, sino que avanza con esclarecedoras propuestas y desafíos importantes para la enseñanza de la historia afrodiaspórica en la escuela. Ciertamente, como afirman las autoras, *“tanto profesores como seus alunos precisam adotar uma atitude crítica que lhes permita desconstruir vieses históricos e culturais eurocentrados, a fim de estudar, de ensinar história e cultura afro-brasileira, africana na perspectiva da população negra brasileira, latino-americana”*. Es inevitable sentirse identificado con cada reflexión que, al tiempo que dialoga con procesos históricos que envuelven al mundo africano, reconstruye la humanidad y el valor de África y sus diásporas.

Seguidamente, el profesor **Kabengele Munanga**, con la sabiduría de quien ha testimoniado con su vida todo un campo de producción de la negritud en Brasil, nos plantea enriquecedoras inquietudes e interrogantes sobre las prácticas académicas y las militancias negras. **“Relações entre a antropologia e a militância universitária negra”** muestra como la oposición entre sujeto y objeto heredada del positivismo, lejos de ser desterrada, está presente, siendo *“(…) ainda manipulada por certos antropólogos brancos para excluir os negros do espaço conceitual da produção dos conhecimentos sobre suas próprias vidas e culturas”*. Este texto también reflexiona críticamente sobre el ingreso de los militantes negros en las universidades; esto constituye un salto cualitativo en la construcción del conocimiento afrodiaspórico.

En **“experiencias y resistencias de las mujeres afrodescendientes en América Latina y el Caribe”**, Esther Pineda cuestiona uno de los mayores despojos sufridos por las mujeres negras que es no poder contar su historia. Esta (...) *“ha sido definida y transmitida por los hombres para los hombres, además eurodescendientes, heterosexuales y poseedores de recursos”*. Cuestiona también la apropiación de los cuerpos de las mujeres negras por el poder colonial racista y la forma como este ha marcado sus vidas. Como bien señala Esther, las mujeres negras *“no se mantuvieron pasivas ante dichas formas de desigualdad y vulneración de sus derechos, sus vidas y sus cuerpos”*, sino que *“(…) lideraron la resistencia y la lucha por la emancipación del cepto sexista-racista”*. En esa misma dirección, **Teodora Hurtado**, en **“Racismo institucional y epistémico desde un enfoque interseccional: ser mujer, extranjera y negra en la producción académica en México”**, analiza las experiencias y situaciones que enfrenta cotidianamente en su trabajo como docente en la educación superior y nos muestra, desde relatos autobiográficos, un análisis interseccional que pone en evidencia *“la desigualdad que significa ser mujer y negra en una sociedad androcéntrica, racista, clasista y sexista”* en la que *“los sistemas sociales de género se conjugan a otros sistemas al de clase, raza, etnia, sexualidad, etc., para organizar y jerarquizar las relaciones sociales, la división sexual del trabajo y la pirámide ocupacional en todos los ámbitos”*.

Rosa Campoalegre nos habla de las **“Mujeres negras. Voces, silencios**

**y resistencias: Una vez más sobre la experiencia cubana**". Este excelente artículo nos lleva a analizar, desde los aportes del feminismo negro y decolonial, *la lucha contra el racismo en el contexto cubano*. Nos recuerda también la *"deuda de la historiografía cubana"* con las luchas de las mujeres, a lo que agregaríamos que esa deuda también es latinoamericana. A través del texto, Rosa reflexiona críticamente sobre la persistencia del racismo en Cuba *"a pesar de la obra social de la Revolución"*. En particular, plantea una interesante discusión sobre la opresión que experimentan las mujeres negras, al mismo tiempo en que muestra el protagonismo que éstas han logrado, tanto en el activismo organizativo como en el desarrollo de distintas iniciativas académicas.

**Julio E. Pereyra Silva**, en **"Espacios Imaginarios. Las artes plásticas como reflexión afrodiaspórica"**, nos lleva al mundo del arte afrodescendiente en América Latina. El arte como un *"espacio de reflexión"* y concientización sobre las condiciones de vida de los afrodescendientes. Julio nos acerca con mucha solvencia a las múltiples formas de las producciones artísticas contemporáneas, las cuales nos ponen frente a las vivencias de la negritud y a *"los efectos del racismo y las prácticas discriminatorias"* que se han *"transformado en el motivo central de la práctica de estos artistas"*. En esa misma línea de reflexiones, **Roberto Carlos da Silva Borges y Samuel Silva Rodrigues de Oliveira**, en **"Encontros de Cinema Negro: práticas culturais e estética afrodiaspórica de Zózimo Bulbul"**, en un nutrido y fundamentado trabajo, valorizan el lugar del cine negro en la construcción de nuevas miradas sobre las realidades afrodiaspóricas, destacando la importancia que este arte representa para la construcción de una ciudadanía audiovisual y política, dando visibilidad a la lucha antirracista. Como bien afirman los autores, *"o Encontro de Cinema Negro cumpriu sua função ao elaborar uma estética anti-racista diversa, feita por produtores negros, que no debate multicultural da globalização, enfatiza uma estratégia de diálogo com a diáspora africana no atlântico negro"*.

En **"Imagoloquía: ¿Qué lugar ocupa la imagen en la producción del discurso político"**, **Arleison Arcos Rivas** nos presenta este interesante concepto para advertir sobre *"la importancia de la imagen en la producción del discurso y su inmediata remisión a las formas de posicionamiento del poder y la estructuración de la dominación"*. El autor explica como *"por la vía de la imaginación icónica se fijan entonces patrones de lo humano que incluso operan sobre el control de los seres humanos, mediatizados en su apariencia"*. Mediante este novedoso concepto, Arleison nos muestra la relación entre imagen y dominación, lo cual es central para entender la construcción histórica de la imagen del negro como "otro" salvaje, desprovisto de humanidad y asociado a la esclavización.

**Nilma Lino Gomes y Natalino Neves da Silva**, en **"Juventude negra na EJA: para além de uma educação compensatória"**, nos llevan a la

escuela pública y, en un destacado análisis, nos la muestran como el escenario en el cual los jóvenes negros interrumpen sus trayectorias educativas y batallan en forma continua con las desigualdades escolares y raciales. Como bien señalan Nilma y Natalio, los jóvenes hacen parte de un “*segmento da população que apresenta elevados índices de evasão escolar, defasagem idade/série, dificuldades na inserção no mercado de trabalho, alta incidência de mortalidade por armas de fogo (genocídio da juventude negra), privação de acesso aos bens simbólicos e materiais, vivência do racismo e da discriminação racial, entre outros. Esse quadro complexo nos leva ponderar que jovens negros (as) constroem suas trajetórias de vida e escolar de maneira muito acidentada*”.

**Jhon Antón**, en “**El pluralismo jurídico en el pueblo afrodescendiente**”, plantea interesantes y trascendentes desafíos al Decenio Internacional de los Afrodescendientes. También señala que “*sobre los afrodescendiente no ha existido una tradición histórica de instrumentos jurídicos internacionales que amparen sus derechos en cuanto pueblo o grupo humano que mantiene unas especificaciones étnicas importantes*”. John nos propone una reflexión, en donde, claramente hay una búsqueda progresista para valorar y proteger los derechos de los afrodescendientes.

**Pedro Barbosa** analiza el “**Movimento Social Negro Brasileiro e seu sentido de práxis-social na contemporaneidade**,” a través de finas coordinadas históricas. En diálogo con el contexto político y social de cada momento, el profesor Barbosa problematiza las distintas luchas del movimiento negro en Brasil. Al respecto, afirma que, “*o Movimento Social Negro no Brasil contemporâneo sempre foi e será a somatória de uma longa trajetória de identidades, pertencimento, resistências, lutas e pressões exercidas por esse segmento sobre o Estado desde o regime escravocrata até a atualidade*”. Su aporte resulta de gran valor para pensar cómo la población negra es y ha sido un sujeto histórico protagonista en la lucha por la igualdad racial y democratización de la sociedad brasileña.

Definitivamente no podemos leer las **negritudes y africanías** en la América Latina y el Caribe sin la reveladora, profunda e interpeladora pluma con la que Jorge describe hoy al pacífico colombiano. **Jorge García** en “**el Mundo de la gente en el Pacífico**”, nos pone ante un crudo relato en el cual se entrelazan el racismo, el capitalismo y la necropolítica. Su agudo análisis, en un diálogo explícito con Fanon, Foucault y Achile Mbembe, consigue mostrar la crueldad del poder colonial y la forma en que este poder todavía sigue explotando e imponiendo un orden racista a las poblaciones negras en Colombia. Jorge nos muestra *el mundo de la gente* del pacífico colombiano, nos revela una Colombia negra castigada por el racismo, pero que resiste y emprendió un proyecto de autonomía cimarrón que lucha contra los intereses y políticas que pretenden aniquilarlo. Acompañan a este libro fotografías realizadas por **Maryory Díaz Pacheco** artista afrocolombiana residente en Buenos Aires, a quien agradecemos por su valioso y destacado aporte.

Finalmente, queremos expresar nuestro agradecimiento a la Asociación

de Pesquisadores/as Negros/as de Brasil (ABPN) y al equipo organizador del X CONGRESSO BRASILEIRO DE PESQUISADORES NEGROS, quienes apoyaron la realización de este libro. También queremos agradecer a todas las personas que colaboraron con esta publicación, en especial a las autoras y autores quienes asumieron con responsabilidad y rigor el ejercicio de escritura. Esta es una producción enteramente negra. Los autores de sus doce capítulos, al igual que quienes la coordinan son investigadores/as y académicos negros/as de América Latina y el Caribe.

Sin duda los textos aquí reunidos representan una importante contribución y un punto de referencia para seguir pensando el campo de los estudios afrodiaspóricos, desde la mirada de los investigadores negros, afrolatinamericanos y afrocaribeños. Los textos sostienen una sólida y clara argumentación, de modo que los invitamos a disfrutar su lectura y a que cada uno realice una apropiación crítica de ellos. Este libro pretende ser un ápice para pensar la negritud y las africanidades en nuestra América Latina. Que fluya entonces el debate, las opiniones, discusiones y demás que está producción colectiva pueda suscitar.

*Prof.<sup>a</sup> Dra. Maria José de Jesus Alves Cordeiro, Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (Org.)*

*Prof.<sup>a</sup> Dra. Anny Ocoró Loango,  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

# Aprendendo e Interpretando História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, a partir de Visão de Mundo Africana<sup>7</sup>

**Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva**

Professora Emérita da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

**Mwalimu J. Shujaa**

Professor e diretor do College of Education and Human Development  
at Southern University in New Orleans, Louisiana, USA

**Nilsa Maria Conceição dos Santos**

Mestre em Educação pelo Programa em Pós-Graduação em Educação da  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS

As referências de que nos valem para examinar meios para aprender-ensinar-aprender sobre e com realidades africanas, sublinham a unidade histórico-cultural entre África e suas Diásporas, sejam estas recentes, sejam oriundas da escravização de africanos por europeus, entre os séculos XVI e XIX.

A continuidade entre histórias e culturas da África e suas Diásporas, ou seja, do Mundo Africano, tem sido meticulosamente sublinhada, comprovada, entre outros, por Cheick Anta Diop, Willie Abraham, Jacques Maquet, Asa Hilliard, Molefi Asante. Nenhum desses autores nega a diversidade de culturas africanas, ao contrário, todos eles identificam traços culturais, manifestações de sabedoria, experiências históricas, quando não comuns, similares. Diop (1988), a partir do estudo de antigos povos do Vale do Nilo, bem como dos contínuos fluxos de imigrações e emigrações, identifica continuidade histórica com a África contemporânea.

Da mesma forma, estudos realizados, sobre a experiência brasileira, entre outros, por Beatriz Nascimento (2016), Abdias do Nascimento (2016), Flávio Gomes (2005); sobre a experiência na Colômbia, entre outros, por Catalina Gonzales (2012), em Cuba, por Melville Herskovits (2014); nas Antilhas e Guiana, por Roger Toumson (1998) sobre a experiência estadunidense, por Joseph Holloway (1983), Thompson (1984), Molefi Asante (2009), Marimba Ani (1980), além de muitos outros, salientam conexões históricas e culturais no *Mundo Africano*, ou seja, – *África e Diásporas Africanas*. Aos africanos escravizados, nas Américas entre os séculos XVI e XIX, nenhum bem material foi permitido ter consigo,

---

<sup>7</sup> O presente artigo tem sua origem em experiências e reflexões tecidas por seus autores, bem como por colaboradores, no quadro de projeto de cooperação entre o NEAB/UFSCar e o *African World Studies Institut da Fort Valley State University USA* - entre os anos 2004-2006. *Developing and Implementing a Course in Afro-Brazilian Culture and History e o African World Studies Institut da Fort Valley State University USA*, realizado entre os anos 2004-2006.

entretanto transportaram, eles, visão de mundo, sabedoria, conhecimentos, tecnologias e culturas de seus povos. Hoje, migrantes africanos, tanto do Continente como da Diáspora, muitos deles na condição de refugiados, continuam mantendo conexões que sustentam o Mundo Africano (HILLIARD III, Asa, 1998). Assim, o Mundo Africano, na sua diversidade, persiste consistentemente, não só na África, como na Diáspora, pelo mundo a fora.

As considerações que tecemos, a seguir, de um lado, são dirigidas a todos independentemente de sua origem étnico-racial e, de outro, particularmente aos afrodescendentes. É fundamental que todas as pessoas conheçam a história dos Africanos, ela diz respeito a todos os seres humanos, uma vez que, em África, se situa o berço da humanidade. Se assim é, por que a história da África quase nunca é ensinada?

No Brasil, em 2003 foi promulgada a Lei 10639/2003 que determina o estudo, o ensino de história e cultura dos afro-brasileiros e dos africanos e em 2008, a Lei 11639/2008 que estende a obrigatoriedade ao estudo de história e culturas dos povos Indígenas. Por que dos africanos, talvez perguntem-se, algumas pessoas. Porque, reconheça-se ou não, o Brasil é parte do Mundo Africano, uma vez que 54% de seus habitantes são afrodescendentes. Eles marcam a sociedade brasileira com jeitos de ser, viver, pensar, construir a vida, construir a cidadania.

Ninguém, independentemente de sua origem étnico-racial, pelo mundo afora, consegue ter uma compreensão profunda da herança que recebeu de seus antepassados, sem examinar a relação dessa herança com a história e cultura de africanos. Cabe, então, perguntar-se - Por que a história dos africanos, suas culturas não são devidamente conhecidas, respeitadas, estudadas?

Com as considerações que seguem, pretende-se incentivar a busca de conhecimentos e compreensões que permitam identificar, com consistência, a conexão dos afrodescendentes, nas Diásporas, com histórias e culturas de África, assim como despertar o interesse de outros povos, em particular europeus ou de origem europeia, em conhecer e avaliar as conexões de seus povos de origem com povos africanos. Conexões essas que talvez despertem vergonha, até mesmo sofrimento ou, entre muitos, indiferença, pelo fato de descenderem de povos que escravizaram, que constituíram suas riquezas explorando, escravizando, até mesmo matando africanos. Há que se reconhecer essas maldades e assumir compromisso de lutar para corrigir, por meio de intercâmbios políticos, comerciais, acadêmicos, não mais numa perspectiva colonialista. Exemplo importante de intercâmbio que busca novos sentidos e encaminhamentos, hoje, no Brasil, é a instituição universitária UNILAB – *Universidade da Integração Internacional Lusofonia Afro-brasileira*. Universidade essa que busca criar relações de cooperação internacional, em termos e critérios gerados a partir de princípios de relações Sul-Sul que criticam e buscam não repetir experiências de cooperação colonizadoras, estabelecidas pelo ocidente, a partir do século XVI, até nossos dias.

Há que se comprometer com o que, em França, se designa como *dever de memória* (Dauriac, 2006, p. 107-108), isto é, dever de lembrar para não repetir atrocidades, como o tráfico de africanos escravizados, também como outras crueldades contra a humanidade. Cabe aqui mencionar a Lei 2001-434, do senado francês, de 21 maio de 2001, que reconhece o tráfico e a escravidão como crime contra a humanidade. Essa importante lei é de autoria da então senadora Christiane Taubira (2009), originária da Guiana.

Estudar os processos, resultados da escravização de africanos, bem como as novas culturas que os escravizados criaram, em meio a sofrimentos de serem transformados em semoventes, objetos com valor de comércio - é caminho para construir relações étnico-raciais, relações internacionais, em que todos sejam respeitados a partir de suas origens históricas e culturais (DUSSAUGE, 2016). No Brasil, com a promulgação das Leis 10639/2003 e, 11645/2008 firmou-se o compromisso de que as histórias e culturas dos Afro-Brasileiros, dos Africanos, assim como dos Povos Indígenas sejam conhecidas, respeitadas, estudadas, valorizadas.

Seguindo a tradição africana, tais estudos têm por objetivo promover aprendizagens por meio de processos contínuos de reconhecimento, de respeito, de trocas entre gerações. Dizendo de outra maneira, as gerações atuais herdaram dos antepassados e precisam passar a seus descendentes os conhecimentos enraizados nas tradições de seus povos originários, assim como nas daqueles com quem, ao longo do tempo, têm interagido, aprendido, ensinado, criando novos contornos culturais e de humanidade para os povos.

## Princípios para o Ensino

Em processos de colaboração entre professores e estudantes<sup>8</sup> ao estudar, pesquisar no campo da cultura afro, das relações étnico-raciais, formularam-se princípios, propostas para estudos que visam aprofundar conhecimentos sobre cultura e história de afrodescendentes. Tais princípios pretendem oferecer referências para seleção de conteúdos, bem como encaminhamentos para processos pedagógicos.

1. *História e Cultura dos Afro-Brasileiros* é campo de aprendizagens e de estudos sobre o Mundo Africano, pensamentos de raiz Africana, seus fundamentos e perspectivas. Focalizam, tais estudos, aprofundada compreensão de contextos culturais e políticos em que mulheres e homens negros, afrodescendentes constituem sua identidade, atuam, interagem com a

---

<sup>8</sup> BRASIL. Conselho Nacional de Educação. Parecer CNE/CP 3/2004- Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Culturais e para o Ensino da Cultura e História Afro-Brasileira e Africana.

sociedade, constituindo-se cidadãos e cidadãs.

2. *Culturas e História de Povos Africanos* se constrói a partir da compreensão, formulada por Diop, de que esses estudos expõem “profunda unidade cultural que permanece viva, sob a aparência, que é enganosa, de heterogeneidade cultural” (1978, p. 7). Assim sendo, o que propomos é um processo de estudos que tem por objetivo redescobrir continuidades da História Africana, bem como permanências culturais comuns entre África e Diáspora, além, é claro, identificação e compreensão de continuidades dessas culturas e recriações que se formulam, em novos contextos e momentos históricos (DIOP, 1996, p. 50).
3. Entende-se que cultura é intrínseca ao modo de vida de cada povo (P’BITEK, 1986). No seio de sua cultura, os povos criam, produzem seu *ethos* e visão de mundo. O *ethos* contém as heranças e experiências partilhadas por um povo, bem como os vínculos emocionais. A visão de mundo expõe as maneiras como as pessoas expressam os sentidos que atribuem à vida, ao universo (ANI, 1980, 2004).
4. O *Mundo Africano* estende-se da África para as Américas, Caribe, Europa, Ásia, Austrália, para contextos geopolíticos nos quais comunidades exibem evidências de continuidades históricas e culturais de África.
5. A ancestralidade une e fortalece o Mundo Africano. *Ancestralidade* é entendimento, de ordem espiritual, compartilhado pelo conjunto de povos originários africanos. Baseia-se, conforme Caetano de Souza Jr (2011), na observação de que, na natureza, tudo que tomba sobre a terra retorna ao conjunto; isto é válido para tudo, para todos. Em outras palavras, tudo que é vida nasce novamente. Morte, entendida como um fim, não existe, em visão de mundo africana. Tudo que nasce, permanece vivo.
6. Entende-se que *africanos* são todas as pessoas cujos Ancestrais nasceram em África. Os afrodescendentes, nas Américas e em outros continentes, também são africanos, desde que venham mantendo-se culturalmente ligados ao continente africano. São, pois, Africanos da Diáspora, todos ou quase todos que descendem de escravizados, embora em muitos casos não tenham registros materiais desses antepassados. Por todo Mundo Africano, a consciência das raízes, visão de mundo, tradições ancestrais são diferentemente cultivadas, compartilhadas.
7. Os afro-brasileiros são cidadãos que têm tido participação decisiva na construção da nação brasileira e que reconhecem, valorizam, cultivam

suas raízes africanas.

8. Para quem se propõe a realizar estudos sobre cultura e história africanas e não vive no Continente Africano, é preciso, antes de mais nada, situar o Mundo Africano, tal como se constitui. Assim sendo, é muito importante ter presente que a União Africana está organizada em seis regiões, cinco das quais se situam no continente africano, e uma sexta região é formada pela Diáspora, na sua diversidade.
9. As culturas e histórias africanas, em territórios fora de África, foram se constituindo a partir de tradições, pensamentos, artes e tecnologias que os escravizados não só conheciam como dominavam e, por isso, foram capazes de recriá-las, bem como, a partir delas, construir outras<sup>9</sup>. Essas criações são frutos de pensamentos, sentimentos, experiências de convivência entre africanos de diferentes referências culturais, de contato com culturas indígenas, bem como do confronto com os colonos europeus. Os escravizados, enfrentando sofrimentos decorrentes dos cruéis processos de escravização, constituíram as ricas heranças africanas da Diáspora.
10. Ser africano da Diáspora desafia, cada um de nós, afrodescendente, para o estudo, a compreensão de nossas raízes africanas, que continuam presentes em nossas maneiras de ser e viver. Conhecer, valorizar, divulgar nossa cultura tem de fazer parte de nossa agenda de ações políticas e sociais. A opressão do racismo tenta fazer acreditar que negros, já não temos conexão alguma com África, entretanto marcas profundas de nossas culturas estão presentes na vida das sociedades, onde vive população negra, afrodescendente.
11. Nada ou pouco se divulga, pelos meios de comunicação, se ensina nas escolas, sobre a resistência dos africanos à escravização, à colonização europeia, que hoje toma novas formas, em segregações e apartaides (D'ADESKI, 2009; HILLIARD III, Asa, 1990).
12. No Brasil, embora estejamos a 130 anos da abolição do regime escravista, a 15 anos da promulgação da Lei 10639/2003<sup>10</sup>, ainda se faz necessário que professores estudem criticamente processos de escravização de africanos e seus efeitos, hoje, na formação e atuação de todos cidadãos e cidadãs, independentemente de sua descendência étnico-racial. Os estudantes e seus professores, da Educação Infantil à Educação Superior precisam aprender a identificar e desconstruir o eurocentrismo cultural e ~~histórico que enviesa e influencia~~ conhecimentos sobre africanos,

<sup>9</sup> Recomenda-se visita à exposição permanente no Museu Afro-Brasil em São Paulo ([www.museuafrobrasil.org.br](http://www.museuafrobrasil.org.br)), bem como consultar o livro sobre essa exposição.

<sup>10</sup> A Lei 10639/2003 e /2008 estabelecem a obrigatoriedade do estudo de história e cultura africana, afro-brasileira e dos Povos Indígenas. Neste sentido examinar os *Pareceres do Conselho Nacional de Educação – Parecer CNE/CP 3/2004 e Parecer CNE/CB 15/2015*.

afrodescendentes e afro-brasileiros.

13. A história, cultura, experiências de vida, visões de mundo de Povos Africanos e de Afro-Brasileiros têm de ser contextualizadas e estudadas enquanto parte do Mundo Africano, evitando-se fragmentações e episódios desconectados (LOPES, Nei; MACEDO, Rivair 2017; GOMES, Flávio dos Santos, 2017; DUSSAUGE, 2016, SHUJAA & SHUJAA, 2015). Cabe lembrar que experiências históricas são melhor compreendidas quando abordadas em contexto intercultural, intracultural, evitando-se episódios isolados ou unicamente celebração de datas.
14. A história da África, as culturas dos Povos Africanos, em seus distintos contextos, são muito anteriores à expansão do domínio, fora de seu continente, de europeus, entre eles, portugueses, espanhóis, franceses, ingleses. Não é demais repetir que os afro-brasileiros fazem parte do Mundo Africano, de sua história e culturas. Assim, o ensino, o estudo de História e Cultura Afro-Brasileira, assim como Africana têm de se fazer em ciclos de desconstrução, reconstrução e construção de conhecimentos. Dizendo de outra maneira, para estudar, ensinar, aprender convenientemente História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, é preciso deixar de utilizar fontes de estudos e procedimentos pedagógicos que marginalizam, negam a existência de contribuições dos povos africanos, também de Povos Originários – os indígenas, os aborígenes - para humanidade. Há que buscar lugares de memória dos negros, como o Cais do Valongo, no Rio de Janeiro, lugares de resistência e de permanência de jeitos africanos de ser e viver, de criações, como por exemplo a capoeira, o samba e notadamente as religiões de raiz afro, as quais enfrentam agressões e resistem a ignorâncias e preconceitos (SANTOS, Babalawô, Ivanir dos et al., 2018; SOUZA, Bethânia Ferreira e *et al.*2016).
15. Há que se abordar os traumas da escravidão de africanos, também de indígenas, assim como a persistente agressão racista do Ocidente contra povos africanos, afrodescendentes, indígenas e aborígenes, contra seus modos de ser e viver, contra suas culturas. Professores têm de aprender a fazer face a fortes reações, emoções entre os colegas professores com quem trabalham, assim como entre seus alunos, à medida que trabalharem com dados, informações, ideias, reflexões que desafiam o que a vida no dia a dia da sociedade, bem como estudos realizados anteriormente, costumam afirmar. Muitos erros têm sido cometidos, deixando marcas, em virtude de ensino da história de povos negros, evitado de preconceitos, falta de dados e informações consistentes. É importante insistir que estudo crítico da história remota e recente dos africanos, tanto do Continente como da Diáspora, tem que ser aprofundado e conduzido, sem preconceitos e racismos, em escolas e

universidades. Ao fazê-lo, cicatrizes serão expostas, feridas podem tornar a se abrir. Mesmo assim, os estudos da história dos povos africanos do Continente e da Diáspora precisam ser aprofundados. Esse é um processo necessário, a fim de que se aprenda e reaprenda a superar, mais do que isso, a desconstruir preconceitos e racismos.

## Aprendizagens Propostas

Partindo de princípios que se enraizam na sabedoria de Povos Africanos, conforme ensina, entre outros Eleny Tedla (1995), a partir do princípio *Sankofa – o futuro está enraizado no passado* - é preciso examinar como têm, os africanos tanto do Continente, como da Diáspora, ao longo de sua história, agido para construir a vida, para delinear, planejar, construir o futuro, antes, durante, depois de terem sido aprisionados, transformados em mercadorias, vendidos como se fossem objetos, submetidos a interesses e caprichos dos seus proprietários. Não se trata, é claro, de os descendentes dos escravizadores assumirem culpa pelo que fizeram seus antepassados, entretanto, como bem salienta o Parecer CNE/CP 3/2004<sup>11</sup>, têm, eles, juntamente com todos os cidadãos, a responsabilidade de corrigir os efeitos daquelas escolhas e decisões na vida não só dos afrodescendentes, como de toda a sociedade, até os dias de hoje.

Para compreender a complexidade do sistema mundo criado no século XVI que precisa ser urgentemente desconstruído, superado e substituído e contra o qual os escravizados resistiram e seus descendentes continuam a resistir, precisa-se:

1. Como ponto de partida compreender que, como já se disse anteriormente, a história e a cultura dos afro-brasileiros está conceitual e historicamente ligada, relacionada à história e cultura do Mundo Africano, na sua unidade e diversidade. Assim, é fundamental que, com os estudos, se busquem respostas para questões como: - Quem são os Africanos? - Como chegaram aos territórios que hoje ocupam? Quais são suas condições de vida, nesses lugares, regiões, países? O que aí construíram? Quais suas contribuições/criações de ordem cultural, tecnológica, política, também no campo das espiritualidades, para a humanidade?
2. Utilizar procedimentos de desconstrução-reconstrução-construção de conhecimentos, a fim de identificar e compreender processos, por meio dos quais pessoas reduzidas a condição de objetos, semoventes,

---

<sup>11</sup> BRASIL. Conselho Nacional de Educação. Parecer CNE/CP 3/2004. *Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-Raciais, para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Brasília, 2004.

mantiveram sua humanidade, guardaram suas raízes culturais, recriaram suas referências étnico-culturais, cultivaram sua espiritualidade, criaram conhecimentos e tecnologias<sup>12</sup>. Para tanto, cabe examinar as relações entre conhecimentos, sua produção no seio de uma cultura, em diálogo com outras culturas, bem como considerar a influência da visão de mundo da raiz étnico-racial para interpretar realidades. Além disso, cabe tratar questões relativas à alienação da identidade cultural e étnico-racial, recriação dessa identidade em diferentes contextos sociais, culturais. Neste sentido, ver, por exemplo, entre outros, estudos de Stuart Hall.

Examinar, significar os movimentos dos Povos Africanos no tempo e no espaço, estando atentos/as a constrangimentos que têm levado tanto à alienação da identidade cultural e racial, como à recriação dessa identidade em diferentes contextos sociais, culturais.

3. Examinar as teses de Diop, relativas às origens africanas da humanidade.
4. Buscar explicações para o declínio da soberania dos povos africanos, provocada pela invasão dos europeus a territórios, culturas, mentalidades, com base em documentação adequada.
5. Buscar explicações para escravização e migrações forçadas de povos africanos para as Américas e Caribe, particularmente para o Brasil.
6. Analisar relações da Europa com África, do século XVI até nossos dias buscando compreender:
  - a. interesses e iniciativas da Europa no sentido de construir um mundo europeu fora da Europa;
  - b. a diáspora africana, na sua diversidade, e os desafios de ser Africano, fora do continente africano;
  - c. o Mundo Africano – povos e culturas do Continente e da Diáspora;
  - d. projetos presentes e futuros para o Mundo Africano, na orientação do pan-africanismo e perspectivas da União Africana;
  - e. movimentos da Europa, no sentido de nova colonização, ao buscar interferir nas políticas internas de países africanos.
7. Promover a compreensão de “Ancestralidade”, enquanto base espiritual das culturas e histórias de raiz africana.

---

<sup>12</sup> Visitar o Museu Afro-Brasil e consultar suas publicações

8. Documentar e explicar formas de resistência, no Brasil, dos quilombos a diferentes formas de resistência do Movimento Negro, em suas distintas formas de atuação. Neste sentido cabe conhecer a história e lutas do Movimento Negro Unificado que conta, em 2018, 40 anos de lutas, proposições e realizações.
9. Ênfases serão dadas a:
  - a. **dimensões culturais e raciais do Movimento Negro, notadamente no Brasil, e nas Américas;**
  - b. teorias da educação enraizadas em visão de mundo, história, cultura de Povos Africanos, estejam, eles, tanto no Continente como na Diáspora, que enfatizem maneiras, meios para aprender-ensinar-aprender;
  - c. perspectivas de cidadania no país, na América Latina, no continente formado pelas Américas;
10. **Reconhecer** que histórias pessoais, de grupos étnico-raciais são constituintes da história tanto dos grupos sociais como das nações.
11. Apresentar e documentar o uso político de estratégias que visam desconhecer, eliminar culturas e história dos Povos Africanos e de seus descendentes, enfatizando branqueamento da população (BENTO, Maria Aparecida da; CARONE, Iray 2002), o mito da democracia racial, fortemente difundido no Brasil, a partir de obras de Aurélio Buarque de Holanda (2016), Gilberto Freyre (1995). Dessa forma, tenta-se desafrikanizar o Brasil, negando, de um lado, suas fortes raízes africanas e de outro, impedindo cidadania plena para os afrodescendentes. A fim de desconstruir o mito da democracia racial, tanto o Movimento Negro Brasileiro, por meio de iniciativas contundentes, como também pesquisadores (entre outros, MUNANGA, 2004; Souza (2017) comprovam o equívoco desse mito e o quanto tem sido nocivo para as relações étnico-raciais, com desvantagem acentuada para os afrodescendentes.
12. Examinar processos de superação de opressões físicas, emocionais, culturais vividas pelos escravizados, assim como por seus descendentes, com o objetivo de desenvolver propostas de uma nova ordem nas sociedades próximas, nas nações, nas relações internacionais. Ênfase será dada a:
  - a. superação do que Na'im Akbar (1996) designa como mentalidade dos canaviais, dos cafezais, das grandes plantações, resultante de relações entre senhores, feitores, escravizados;

- b. exame de situações de opressão provocadas por atitudes racistas, geradoras de opressões e de discriminações, em diferentes momentos históricos, notadamente na atualidade;
  - c. identificação e análise de processos de opressão cultural, social, nos dias de hoje;
  - d. busca de conhecimentos sobre a história e cultura de povos por força do sistema mundo que se estabelece no século XVI, com a invasão, por europeus, de territórios, culturas e posse de riquezas.
13. Identificar e formular maneiras de pensar, viver, conviver que proporcionem a execução de um projeto de sociedade em que todos sejam igualmente respeitados, valorizados, combatendo-se todas as formas de opressão.

Algumas considerações sobre meios para aprender e ensinar cultura e história africana e da diáspora

Algumas considerações são importantes no que diz respeito a processos de aprender-ensinar sobre experiências de povos, pessoas de Ancestralidade Africana. Tem-se que ter em consideração o fato de que africanos escravizados, entre os séculos XVI e XIX, sofreram e seus descendentes, de certa forma, continuam sofrendo dominação cultural, política de países do hemisfério Norte. Estas realidades afetam a formação dos professores.

Por isso, tanto professores como seus alunos precisam adotar uma atitude crítica que lhes permita desconstruir vieses históricos e culturais eurocentrados, a fim de estudar, de ensinar história e cultura afro-brasileira, africana na perspectiva da população negra brasileira, latino-americana. É preciso que se aprenda a identificar e desconstruir vieses culturais e históricos eurocêntricos que afetam as percepções de si mesmo, de cidadãs, cidadãos afrodescendentes que se reconhecem brasileiros, latino-americanos.

É importante estar atento para o fato de que experiências históricas são melhor compreendidas em contextos amplos que permitam dinâmicas inter e intra-culturais. A história e culturas africanas têm seu início bem antes da constituição do Brasil, enquanto colônia de Portugal e dos demais países que constituem a América Latina, enquanto colônias espanholas.

Também é importante que o estudo de história e cultura afro-brasileira e africana seja um meio de combate ao racismo e às discriminações, num processo de construção, desconstrução, reconstrução de conhecimentos, atitudes, ações de valorização de todas as raízes étnico-raciais brasileiras, notadamente as que tem sido desvalorizadas, reprimidas. Assim sendo, paradigmas eurocêntricos que têm marginalizado, desconsiderado, negado

as contribuições de povos africanos, afrodescendentes, de povos originários das Américas, para a construção de conhecimentos, precisam ser abandonados.

Neste sentido com o estudo de cultura e história de africanos do Continente e da Diáspora, espera-se poder conduzir ao combate ao racismo, ao reconhecimento das contribuições dos africanos escravizados e de seus descendentes para as nações latino-americanas. Visa-se à construção de conhecimentos, livre de preconceitos e racismos, valorizando as lutas contra toda sorte de discriminações, reconhecendo a contribuição dos escravizados e de seus descendentes (PICCOTI, Dina V, 2015, p. 17-42) para construção de tecnologias, pensamentos, projeto de sociedade em que todos sejam respeitados nas suas raízes étnico-raciais.

Estudar, ensinar história e cultura afro-brasileira e africana se constitui em importante esforço, para a luta que vise a construção de sociedade realmente democrática, de relações internacionais comprometidas, de maneira que todos sejam respeitados e conhecidos a partir de seu pertencimento étnico-racial, nacional. Espera-se, com estas considerações contribuir de alguma maneira para o fortalecimento do Mundo Africano. E que nenhuma pessoa tenha mais direitos do que outras.

## REFERÊNCIAS

AKBAR, Na'im. *Breaking the Chains of Psychological Slavery*. Tallassee, Mind, 1996.

ANI, Marimba – *'Our cultural roots are the most ancient in the world*.

<https://www.goodreads.com/.../3184713-our-cultural-roots-are-th>.

ANI, Marmiba. *Yorugu; an African centered critique of European cultural thought and behavior*. Michigan. University Libraries, 1994.

ARAÚJO, Carlos E. M. de; GOMES, Flávio dos Santos. *Rascunhos Cativos: educação, escolas e ensino no Brasil escravista*. Rio de Janeiro, FAPERJ, 2017.

ASA Hilliar dIII. *Free your Mind; Return to the Source African Origins*. (YOTUBE – publicado em 2014)

ASANTE, Molefi. *Erasing Racism: The Survival of the American Nation*. 2ª. Ed. revista e ampliada. New York, Prometheus Book, 2009.

CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida da; *Psicologia Social do Racismo: Estudos sobre Branquitude e Branqueamento no Brasil*, Petrópolis. Vozes, 2002.

D'ADESKY, Jacques. *Pluralismo Étnico e Multiculturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil*. Rio de Janeiro, Pallas, 2009.

DAURIAC. *Devoir de Mémoire*. In: GHORRA-GOBIN. Org. *Dictionnaire des Mondialisations*. Paris, Armand Colin, 2006, p. 107-108.

DIOP, Cheick Anta Diop. *Precolonial Black Africa*, Chicago Reviwe Press, 1988.

\_\_\_\_\_. *Black Africa: the economic and cultural basis for a federated state*. Westport, Conn.: Lawrence Hill, 1978

\_\_\_\_\_. *Towards the African renaissance: essays in African culture & development, 1946–1960*. London: Karnak House, 1996

DUSSAUGE, Matthieu. Org. *La Route de l'Esclave; des Itinéraires pour Reconcilier Histoire et Mémoire*.

Paris, L'Harmattan, 2016. OU DUSSAUGE, Mathieu (org). *La Route de l'Esclave; des itinéraires pour réconcilier histoire et mémoire*. Paris, Harmattan, 2016.

FREIRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. Livros do Brasil, 1995

GOMES, Flávio. *Palmares – Escravidão e Liberdade no Atlântico Sul*. São Paulo, Contexto, 2005.

GONZALES, Catalina. *De Negros a Afro-Colombianos; oportunidades políticas e dinâmicas de ação coletiva dos grupos negros na Colômbia*. São Paulo, USP – Curso de Pós-Graduação em Sociologia, 2012. (Dissertação de Mestrado).

HILIARD III, Asa. *The reawakening of African Mind*. Gainesville, Flórida, *Makare*, 1998.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Ed. Crítica. São Paulo. Companhia das Letras, 2016.

HOLLOWAY, Joseph; WINIFRED, V. *The African Heritage of American English*. Indiana University Press, 1993. First Vintage Book, 1983.

LOPES, Nei; MACEDO, Rivair. *Dicionário de História da África; séculos VII a XVI*. Belo Horizonte, autêntica, 2017.

NASCIMENTO, Beatriz (roteiro); GERBER, Raquel. Documentário ORI.  
<https://negrasoulblog.wordpress.com/2016/08/25/309/>

NASCIMENTO, Abdias do. *Genocídio do Negro Brasileiro; processo de um racismo mascarado*. 2. Ed. São Paulo, Perspectiva, 2016.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil; identidade nacional versus identidade negra, Belo horizonte, autêntica, 2004*.

P'BITEK, Okot. *Artist, the Ruler: Essays on Art, Culture and Values*. Nairobi. East African Education, 1986.

PICCOTI, Dina V. História e Cultura Africana, identidades e diálogos: desafios de uma luta antirracista. IN: NUNES, Georgina Helena Lima. *I COPENE SUL*. Pelotas, Ed. UFPEL, 2015. P. 17-42.

SANTOS, Babalawó, Ivanir dos e Outros. Org. *Intolerância Religiosa no Brasil; relatório e balanço*. 2. Ed. Brasília, ministério dos direitos humanos, 2018.

SHUJAA, Mwalimu; SHUJAA, Kenya J. *The SAGE encyclopedia of African Cultural Heritage in North America*. New York. SAGE, 2015.

SOUSA JUNIOR, Vilson Caetano de. *Na palma da minha mão : temas afro-brasileiros e questões contemporâneas/ Vilson Caetano de Sousa Junior; ilustrações de Rodrigo Siqueira*. - Salvador: EDUFBA, 2011.

SOUZA, Bethânia Ferreira e. e outros. *Direito das Religiões Afro-brasileiras; um povo, várias crenças*. Salvador, Defensoria Pública da Bahia, 2016.

SOUZA, Jessé. *A elite do Atrás; da Escravidão à Lava-Jato*. Rio de Janeiro, Leya, 2017.

TAUBIRA, Christiane. *Égalité pour les exclu*. Paris. TempsPrésent, 2002.

TEDLA, Eleny. Sankofa; *African Thought and Education*. New York. Studies in African and African-American culture. 1995.

Thompson, Robert Farris. *Flash of the Spirit: African and Afro-American Art and Philosophy*. New York, First Vintage Books, 1984.

TOUMSON, Roger. *Mythologie du Métissage*. Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

WADE, Peter. Compreendendo a “África” e a “negritude” na Colômbia: a música e a política da cultura. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 25, n.1, p. 145-178, 2003. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-546X2003000100007&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-546X2003000100007&lng=pt&nrm=iso) Acessos em 27 jul. 2018.  
<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-546X2003000100007>.

## BREVE HISTÓRICO DOS ESTUDOS SOBRE OS NEGROS NO BRASIL

De todos os países do continente americano, o Brasil foi o país que numericamente recebeu o contingente mais importante dos africanos escravizados entre os séculos XVI e XIX. Cerca de 30 a 40 % de todos os negros da África deportados nas Américas tiveram o Brasil como destino. Hoje, negros e seus descendentes mestiços representam quase a metade da população total, seja cerca de 90 milhões de brasileiros. Eles participaram de modo significativo no povoamento do país, na formação da população, na construção da economia nacional e participaram da construção da identidade cultural e nacional deste país.

Contrariamente aos indígenas que foram objetos de pesquisas e estudos sistemáticos desde os contatos com o Ocidente através de expedições científicas estrangeiras e nacionais, os negros brasileiros começaram a ser estudados antropológicamente somente a partir do fim do século XIX. As primeiras pesquisas começam pelo estudo das contribuições culturais africanas no Brasil, numa ótica racialista e evolucionista. A crítica principal feita aos pioneiros do estudo antropológico do Negro no Brasil é a de ter aprisionado a explicação dos fenômenos sócio-culturais no determinismo biológico do século XIX que decretou a inferioridade dos negros e a degenerescência dos mestiços (Nina Rodrigues, 1900).

Por volta da primeira metade do século XIX começa uma nova fase da antropologia da população negra no Brasil. Tenta-se fugir da explicação racialista e evolucionista para apreender os negros através de uma explicação culturalista da antropologia americana. No entanto, faltava ainda a essa iniciativa um princípio muito importante para a corrente culturalista: o relativismo cultural. A oposição civilizado/primitivo e a idéia da mentalidade primitiva de Lévy-Bruhl entremeavam esses trabalhos, fazendo dos negros brasileiros produtores de uma cultura inferior da qual o Brasil devia se libertar (Arthur Ramos, 1956). Nos anos 50, a antropologia da população negra do Brasil inaugura uma terceira fase paralelamente à antropologia cultural enriquecida mais tarde pela entrada em cena de Roger Bastide e seus discípulos. Nessa fase, os negros foram apreendidos como um problema social devido aos preconceitos e práticas racistas na linha de pesquisa que chamamos hoje de antropologia das relações raciais e interétnicas.

Com efeito, a partir dos estudos baseados sobre os mecanismos de mobilidade social, os estudiosos mostram as relações estreitas existentes entre as práticas de discriminação racial e as desigualdades entre brancos e negros na sociedade. Graças a esses estudos, a sociologia e a antropologia brasileiras chegaram a desmascarar a ideologia da democracia racial defendida pela classe dirigente e que fazia do Brasil um paraíso racial (Florestan Fernandes

e Roger Bastide, 1955). Ao aprofundar essa perspectiva, chegou-se nos anos 70 a estabelecer sem equívoco que a “raça” ou a filiação racial constitui um fator fundamental na estruturação das relações sociais entre segmentos étnicos diferentes e conseqüentemente na reprodução das desigualdades raciais existentes entre brancos e não brancos no Brasil (Carlos A. Hasenbalg, 1979).

A quarta fase que se prolonga até a atualidade, se refere aos estudos dos processos de (re) construção da identidade do negro que se desenham intensamente nos anos 80, embora possamos encontrar suas raízes já nos anos 50 (Abdias do Nascimento, 1961).

## ENTRADA EM CENA DOS UNIVERSITÁRIOS NEGROS.

A partir de que momento nessas diferentes fases da antropologia da população negra no Brasil, podemos detectar e situar a questão das relações entre a antropologia e os militantes negros do Brasil? Apesar das condições históricas nas quais foram deportados e escravizados nas Américas, os negros desempenharam um papel não menos importante na construção de todos os países beneficiados pelo tráfico e também na abolição da escravatura e na luta contra a discriminação racial (Clóvis Moura, 1950). Um papel tão importante não se cumpre somente através das lutas políticas nos movimentos sociais organizados, mas pode ser feito também através das reflexões científicas e da ocupação do espaço conceitual. Ora, até a abolição do regime servil as massas negras não tinham acesso à escola e à educação formal e figuravam apenas como objetos de estudos historiográficos, sem poder tomar conhecimento daquilo que se escrevia a seu respeito. Mas os vemos aparecer discretamente no discurso conceitual já na segunda fase da antropologia das populações negras caracterizado pelo culturalismo na primeira metade do século XX (ver a este respeito João do Rio, 1906 – Manuel Querino, 1917 – Edson Carneiro, 1934). Evidentemente, sua produção intelectual é numericamente insignificante em comparação com a dos brancos, justamente por causa de sua posição marginalizada no contexto nacional global. Em seus textos esses raros estudiosos negros da época tentam comprovar que os negros também têm uma cultura que além de resistir às pressões legais e às persecuções policiais, chegou até a colonizar o Brasil, modelando sua identidade cultural. Em nenhum momento, esses pesquisadores colocaram claramente a questão de sua posição subalterna (dos negros) na escala social dos valores paralelamente à afirmação de seus valores culturais e civilizatórios. Já nos anos 30, os militantes negros tomam uma posição muito nítida veiculada através de uma imprensa negra fundada por eles com a finalidade de mostrar que apesar de suas contribuições econômicas e culturais na construção do Brasil, eles constituíam um problema social por causa da discriminação racial

que impede sua plena participação nos diversos setores da vida nacional do seu país. Trata-se de um discurso de protesto e denúncia que atinge seu apogeu entre 1944 e 1950. Contrariamente à literatura antropológica que ela critica como alienada e importada, uma literatura que trata os negros como elementos estáticos e mumificados, os textos desses militantes negros eram precursores na enunciação dos problemas práticos e atuais dos negros. Para que os negros juridicamente livres possam efetivamente ser emancipados, era preciso criar condições sócio-econômicas para reeducá-los afim de integrá-los na sociedade (Alberto Guerreiro Ramos, 1954:189-220).

A esse momento aparece claramente nesse discurso a defesa da participação dos negros por vias políticas e da instrumentalização pelo Estado e pelos governos das políticas de combate contra a discriminação nas repartições oficiais. Esse discurso é anterior ao nascimento da antropologia das relações raciais dos anos 50/60 e também o primeiro a desmascarar o mito de democracia racial novamente desmascarado trinta a quarenta anos mais tarde pela antropologia das relações raciais.

Todos os problemas em atualidade como a questão das políticas de ação afirmativa e de reconhecimento da identidade coletiva do negro já existiam em filigrana nesse discurso. As conclusões das pesquisas sociológicas e antropológicas sobre a mobilidade social dos negros no discurso do pesquisador branco foram também exploradas e apropriadas positivamente pelos jovens militantes negros dos anos 70/80 numa perspectiva marxista para reforçar suas críticas ao racismo à moda brasileira. Sem abandonar a produção discursiva sobre os fenômenos identitários, o discurso atual é mais centrado sobre as políticas de ação afirmativa, principalmente sobre o acesso dos negros nas universidades públicas pelas cotas raciais.

Sem dúvida, nesses diversos momentos o discurso produzido pelos negros dialoga com o discurso produzido na academia pelos pesquisadores brancos. A questão interessante a ser colocada é saber quais as linhas de força que sustentam esse diálogo. Em outros termos, quais os tipos de convergência ou de divergência que se estabelecem entre as orientações desses dois discursos? Trata-se de um discurso com conteúdo diferente ou somente de uma expropriação do discurso « branco » sobre o negro pelo negro? Estas perguntas não poderão ser respondidas sem submeter a um inventário crítico a produção intelectual “negra” sobre seus próprios problemas. Esse inventário que ainda não foi integralmente realizado, salvos os estudos parciais sobre as obras de um ou outro pesquisador negro, não constitui o objeto da nossa proposta.

Lembro-me da primeira vez que participei como observador de um ciclo de debates chamado Semana do Negro organizado no meu Departamento em 1976. Havia na mesa dos conferencistas apenas dois

negros do exterior da USP: Clovis Moura e Eduardo de Oliveira e Oliveira; no auditório um jovem militante negro, Hamilton Bernardes Cardoso e uma dezena de estudantes brancos e quase ninguém entre os professores e pesquisadores da casa, salvo o organizador da Semana, o Professor João Baptista Borges Pereira, orientador da minha tese de doutorado.

Ainda não havia um único professor negro na Faculdade de FFLCH, a mais numerosa da USP e os estudantes negros contavam-se pelos dedos da mão numa universidade pública a mais importante do país. Nas duas últimas décadas, eu vi crescer rápida e quantitativamente a participação dos militantes negros nos debates acadêmicos sobre a situação da população negra. Infelizmente, esse crescimento participativo não corresponde ao crescimento numérico da entrada dos estudantes negros nas universidades públicas. Por isso, devemos distinguir dois tipos de militantes negros: (1) militantes estudantes e pesquisadores universitários e (2) militantes não universitários. Penso que os dois tipos de militantes mantêm relações diferenciadas com a antropologia e com os antropólogos acadêmicos. Os militantes universitários são aqueles que dialogam com a antropologia. Apesar das divergências de pontos de vista entre eles, os dois universos encontram um grande enriquecimento nesse diálogo. Os militantes universitários recorrem com frequência aos resultados das pesquisas antropológicas para aclarar suas idéias e resolver suas dúvidas no processo de conscientização e mobilização política de sua comunidade, por um lado. Os antropólogos da academia aproveitam as críticas que lhes são feitas pelos militantes para rever sua postura epistemológica, suas ferramentas de análise conceitual e as variáveis de suas pesquisas, por outro lado.

Em conseqüência dessa aproximação cada vez mais estreita entre militantes negros universitários e a antropologia, uma distância se aprofunda entre esses militantes e as bases populares negras. Essa distância não se refere aos contatos físicos ou afetivos, mas sim às dificuldades de comunicação entre as bases e suas elites universitárias. Sem ter feito uma pesquisa a este respeito, constato simplesmente que as dificuldades de comunicação se devem à linguagem conceitual emprestada da academia pelos militantes universitários para expressar os problemas concretos da discriminação e da exclusão coletivamente vividas pelos negros. Como as noções e os conceitos veiculam as idéias e visões do mundo, a domesticação do jargão acadêmico pelos militantes negros é geralmente acompanhada da introjeição das ideologias que transitam por esses conceitos. Até que ponto essas ideologias, sejam elas de direita ou de esquerda, refletem os verdadeiros interesses da maioria das populações negras?

Muitas vezes observamos as manifestações dos militantes não universitários quando estes assistam aos debates acadêmicos sobre seus problemas. Eles se decepcionam e às vezes perdem a paciência, pois o discurso

antropológico se expressa numa linguagem que não os atinge imediatamente e diretamente e não é capaz de fazer proposições pui possam resolver seus problemas. Os militantes não universitários preferem a utilização de uma linguagem direta não abstrata, acessível a suas bases e capaz de traduzir seus desejos. É por isso que quando eles assistam aos debates acadêmicos, eles chegam às vezes a desqualificar os membros da comunidade acadêmica e a contestar sua legitimidade para falar de seus problemas em nome da ciência.

## TENSÃO E DISTENÇÃO ENTRE PESQUISADORES BRANCOS E UVERSITÁRIOS NEGROS.

A oposição entre o sujeito e o objeto de pesquisa que podemos qualificar como vestígio do neopositivismo é ainda manipulada por certos antropólogos brancos para excluir os negros do espaço conceitual da produção dos conhecimentos sobre suas próprias vidas e culturas. Os pesquisadores brancos, ao basear-se nessa oposição minimizam as contribuições dos negros por causa da carga emocional que as acompanham e que segundo eles os impede a fazer uma análise objetiva sem tomar parte, tendo em vista o grau de desenvolvimento com suas realidades.

Visto deste ângulo, eles sugerem que é preciso ser branco como premissa intelectual para estudar os negros. Mas o contrário, isto é, ser negro para estudar o branco não se coloca. Poder-se-á retorquir que essa oposição entre o sujeito e o objeto, entre a razão e a emoção, é uma questão já superada, mas entre as declarações e os comportamentos concretos, existe sempre uma certa margem.

Num jogo semelhante ao dos pesquisadores brancos que desqualificam o negro no estudo de suas próprias realidades, certos militantes negros recorrem aos mesmos princípios para negar aos pesquisadores brancos a capacidade de captar a essência de suas questões. Certamente, entre o vivido e o simplesmente observado existe uma certa margem. Dificilmente o pesquisador branco poderá apesar do exercício muito treinado de sua observação participante, captar a dimensão e a profundidade de certos problemas que acontecem em nível da experiência da vida. Também, ao militante negro poderá escapar o discernimento de certos fenômenos diretamente implicados na sua vida, tanto é grande a intensidade de sua participação, apesar do seu distanciamento treinado.

A relação entre a antropologia acadêmica e o militante negro é ambivalente, pois às vezes tensa, às vezes tênues. Tensa quando os jovens militantes negros duvidam e contestam a capacidade dos pesquisadores brancos de compreender seus problemas e de apresentá-los em seu lugar e numa visão que eles consideram paternalista. Crítica geralmente rejeitada pelos pesquisadores brancos que acusam aos militantes negros de serem

emocionais e de fazer discursos panfletários, portanto não objetivos e não científicos. Visto sob este ângulo, eu vi bastantes jovens negros em busca de uma carreira científica cujos projetos foram recusados no meu Departamento e as portas da academia fechadas, pois acusados de panfletários, subjetivos e emocionais. Mas o curioso é constatar que os mesmos projetos recusados no meu Departamento foram aceitos em outras disciplinas (sociologia, educação, psicologia, etc.) e nos departamentos de antropologias das universidades francesas e americanas. Poderia citar nominalmente casos que acompanhei pessoalmente dos projetos aqui recusados e que se transformaram em brilhantes teses de doutorado a fora.

Existem momentos em que as relações entre pesquisadores brancos e militantes negros são tênues quando estes últimos recorrem com frequência aos discursos acadêmicos de certos antropólogos brancos que não ficaram presos no estudo da cultura negra congelada e que se engajaram na análise do racismo brasileiro e suas conseqüências na situação social dos negros. Esses estudiosos, principalmente os sociólogos e antropólogos de esquerda como Florestan Fernandes e Octávio Ianni, têm servido como ponto de referência para muitos jovens militantes negros em seus próprios discursos de conscientização sobre o racismo do qual são coletivamente vítimas (Florestan Fernandes, 1966 – Octávio Ianni, 1962).

No contexto de aproximação, os antropólogos sensíveis aproveitam para corrigir seus pontos de vista a partir dos depoimentos e histórias de vida dos militantes negros, numa dinâmica de desbloqueio de um conhecimento preso entre os dois tipos de preconceitos : o preconceito do sujeito branco do discurso antropológico considerado como competente, qualificado e, portanto científico, e o discurso do saber militante negro que quer ser sujeito e não mais objeto e que não aceita mais receber passivamente o discurso do outro sem poder corrigi-lo e enriquecê-lo. Visto nesta ótica, pode-se dizer que o pesquisador externo « branco » e o interno « negro » se completam mutuamente numa dinâmica de colaboração que pode enriquecer o desenvolvimento da pesquisa sobre as realidades dos negros.

Nos últimos dez anos, principalmente depois dos trabalhos da terceira conferência mundial organizada pelas Nações Unidas contra o racismo, a discriminação racial, a xenofobia e a intolerância correlata, em Durban, na África do Sul, em agosto/setembro de 2001, - os debates sobre as políticas de ação afirmativa têm invadido diversos setores da sociedade brasileira : o governo, as mídias, as organizações do movimento negro e as universidades. Opiniões contra e em favor das políticas de ação afirmativa em benefício das populações negras vieram de toda parte. Os antropólogos e outros intelectuais dividiram-se também em dois. Mas a voz mais forte contra a ação afirmativa veio justamente dos antropólogos especialistas das relações raciais entre negros e

brancos. Eles produziram rapidamente textos (livros e artigos) num tempo recorde, numa verdadeira corrida contra o relógio para demonstrar que as políticas de ação afirmativa no Brasil produziriam efeitos nocivos para a sociedade. Fazem parte dessa corrente de pensamento notadamente os antropólogos Peter Fry, Yvonne Maggie e um misto de jornalistas, historiadores, sociólogos, geneticistas, artistas, etc. habitualmente desconhecidos na literatura sobre o negro no Brasil (Peter Fry, 2005 – Peter Fry, Yvonne Maggie, Marco Chor Maio, Simone Monteiro, Ricardo Ventura Santos (organizadores) 2007 – Ali Kamel, 2006). Segundo eles, se o estado brasileiro, de acordo com as resoluções da conferência de Durban da qual foi um dos signatários, instrumentalizar a política de ação afirmativa, será oficialmente reconhecida à existência das raças no Brasil que se transformará num país racializado como os Estados Unidos, segundo uma divisão bipolar branco versus negro. Em consequência, a harmonia racial resultante da mistura de sangue desaparecerá e o Brasil submergirá em conflitos raciais jamais conhecidos. Os antropólogos tenores da teoria dos conflitos não apenas se contentaram de escrever, proferir conferências e ocupar espaços de destaque nas mídias. Eles chegaram até a organizar abaixo-assinados contra os projetos de leis em favor das cotas e do estatuto de igualdade racial em tramitação no Congresso Nacional. Abaixo-assinados que eles entregaram pessoalmente nas mãos dos presidentes do Senado e da Câmara dos deputados, diante das câmaras de televisão.

Isso provocou uma reação contrária dos antropólogos e outros intelectuais silenciosos do país que responderam enviando também ao Congresso Nacional um outro abaixo-assinado em favor das cotas e do estatuto de igualdade racial. Assiste-se a uma inversão dos papéis ao ver os antropólogos que em vez de estudar, analisar e explicar esse fenômeno social, se transformam em ativistas políticos contra as populações de suas pesquisas em vez de prestar-lhes o sentimento de solidariedade. Ao apoiar-se sobre sua autoridade acadêmica e o saber « científico », os antropólogos que tomaram a iniciativa intelectual contra as políticas de ação afirmativa em benefício do acesso dos negros na universidade, se consideram legitimamente como os mais capacitados no conhecimento dos verdadeiros problemas dos negros e da sociedade brasileira que eles não querem considerar como multirracial, mas sim simplesmente como uma sociedade mestiça ou de mistura de sangue. Seus argumentos se baseiam na reciclagem das antigas considerações de Gilberto Freyre (Casa Grande e Senzala) e a manipulação da pesquisa genética do século passado que nos diz que biologicamente a raça não existe. Por que então cotas raciais num país onde as raças não existem por causa da mistura de sangue? Por que falar de raças, uma realidade cientificamente inexistente? Eles fecham totalmente os olhos ao conteúdo sociológico e político da raça e condenam o uso desta como anticientífico e meramente ideológico. Nesse sentido, eles praticam uma

espécie de antropologia aplicada ao tempero colonial, e se aproximam dos antropólogos colonialistas e paternalistas que « sabiam » o que podia ser bom ou ruim para seus colonizados e não quiseram prestar atenção às reivindicações destes últimos através de seus representantes legítimos.

Finalmente, como é que eu me situo nesse cenário ambivalente como antropólogo e como negro nascido na África e não no Brasil? Sinto-me aceito com certa reserva por meus colegas antropólogos brancos num departamento onde sou o único, pois eles não teriam nenhum argumento válido para negar meu estatuto intelectual numa universidade onde fomos submetidos às mesmas provas. No entanto, quando nós demos uma olhada rápida nas referências bibliográficas das disciplinas de seus ensinamentos sobre as questões raciais, raramente nós estamos representados. Pelo contrário, eles estão todos presentes em nossas. Do ponto de vista dos estudantes negros que estudam as relações raciais em todas as disciplinas humanas, faço largamente parte de suas referências bibliográficas. As citações excessivas de meus textos em suas dissertações de mestrado e teses de doutorado me surpreendem e às vezes me incomodam. Pedidos pessoais para acompanhar projetos de pesquisa ou dar orientações e indicações bibliográficas me chegam de muitas regiões do país, sem contar os que querem fazer suas pesquisas sob a minha orientação. Colegas brancos de outras disciplinas (história, psicologia, educação, geografia cultural, direito, etc.) e de outras universidades me convidam com frequência para participar das bancas de defesa de seus orientandos, mas raramente os antropólogos que trabalham sobre as mesmas questões o fazem.

Disso poderíamos intuitivamente deduzir que nossa posição enquanto negro no discurso antropológico é tolerada mas não inteiramente aceita por colegas que continuariam a consideramo-nos como « objeto » de um discurso onde se sentem mais competentes graças ao olhar distante e « astronômico » do antropólogo de fora do grupo estudado. Teria ali um preconceito que não consideráramos necessariamente como racial, mas sim, de qualquer modo um preconceito que poderia aprisionar o conhecimento. Eu construí minha carreira acadêmica com um pé na academia e outro no movimento negro, como uma espécie de valsa, um pé na frente, outro atrás. Não me teria tornado profissionalmente o que estou hoje se não fosse um e outro. Se minha emoção que assumo me anima para compreender e escrever, pois trata-se de situações em que sou coletivamente vítima, só posso expressá-las utilizando os conceitos da antropologia passados pelo crivo das experiências e histórias vividas como sujeito negro do discurso antropológico. Um estudo realizado por um grupo de pesquisadores negros cita dois de meus livros (Munanga, K. *Negritude: Usos e Sentidos*. São Paulo: Ed. Ática, 1986 – Munanga, K. *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*, Rio de Janeiro: Ed.Vozes, 1999) entre as vinte obras nacionais e estrangeiras as mais

recomendadas para compreender o processo da formação da consciência racial negra no Brasil. Embora não seja confortável falar de si mesmo, creio que se trata aqui de um exemplo das relações dialógicas entre a antropologia e os militantes negros, entre o olhar distante, externo do antropólogo branco e o olhar interno do antropólogo negro, pois não é preciso ser absolutamente branco para estudar os negros e vice-versa, não é preciso ser absolutamente negro para interpretar e compreender suas próprias realidades.

## CONCLUSÕES

Apesar dos conflitos latentes e reais entre a antropologia e os militantes negros, sinto-me bastante à vontade para afirmar que os grandes utilizadores dos resultados e das conclusões das pesquisas antropológicas não são os poderes públicos institucionalizados que sempre se esconderam atrás do mito de democracia racial brasileira, nem as massas populares negras geralmente excluídas da consciência e do acesso à pesquisa acadêmica, mas sim a comunidade de pesquisadores e militantes negros instruídos e politicamente mobilizados.

Nesse sentido, cremos que a entrada dos militantes negros na academia vem anular a oposição sujeito/objeto e representa um salto significativo no desbloqueio do conhecimento antropológico sobre os negros, imobilizado entre duas posições adversas, uma defensiva, do pesquisador branco ainda prisioneiro do neopositivismo, outra ofensiva, do militante negro que pensa que foi roubado e mal interpretado pelo pesquisador branco (ver a esse respeito Alf Schwarz, 1979 :74-84).

Pensamos também que os antropólogos membros da academia, talvez por causa da divisão social de trabalho entre o pesquisador e o político, não se sentem bastante à vontade para pular das janelas de seus gabinetes, a fim de passar da análise e da explicação dos fenômenos sócio-culturais para as proposições de intervenção. A passagem da análise antropológica às proposições de mudança exige, do nosso ponto de vista, uma estreita colaboração entre os pesquisadores e os militantes e nesse domínio os pesquisadores podem muito aprender com os militantes. Feitas as ponderações, podemos constatar que a antropologia acadêmica e os militantes negros funcionam como vasos comunicantes. Suas relações, apesar dos conflitos latentes e reais e as ambigüidades que nelas habitam, escondem uma certa saúde indispensável para o conhecimento crítico das realidades do mundo negro. A entrada dos militantes negros nos debates antropológicos, embora não fosse numericamente acompanhada pela ocupação de cargos de pesquisadores nos departamentos de antropologia, tem alargado significativamente os horizontes dos estudos sobre os negros ao introduzir

novos temas de pesquisa, preenchendo as lacunas deixadas pelos pesquisadores tradicionais brancos.

Isso se observa não apenas na antropologia, mas também na história e em outras disciplinas das ciências humanas. Na história, o negro aparecia antes apenas como um objeto historiográfico. Agora, ele aparece como sujeito histórico quanto como sujeito do discurso histórico. A história que antes trabalhava mais com os temas relativos ao tráfico negreiro, à escravidão e abolição, se vê hoje obrigada a trabalhar sobre novos temas trazidos pela entrada dos estudantes negros nos programas de Pós-Graduação, tais como a história política de seus movimentos após a abolição, a história cultural de sua música, dança, arte, literatura, etc. A mesma situação acontece nos estudos literários e lingüísticos, em ciências da educação, psicologia, filosofia, etc. que todas recebem, embora poucos, os estudantes negros que trazem ali temas habitualmente não estudados como hoje. A abundância dos assuntos sobre a identidade, os estudos biográficos dos personagens negros, das relações de raça e gênero, as questões das mulheres negras, etc., nunca foram vividas com tanta intensidade antes da entrada dos estudantes negros nos programas de Pós-Graduação. Os orientadores de dissertações e de teses em sua grande maioria brancos se sentem pressionados por essa nova demanda que vem ampliar os horizontes das disciplinas antropológica, histórica, sociológica, psicológica, filosófica, educativa, jurídica, etc.

As visões do exterior e do interior podem, em vez de dividir falsamente o sujeito da pesquisa, explorá-lo globalmente numa relação dialógica como sendo o único e o mesmo. Nesse sentido, o conhecimento antropológico e o saber do militante negro funcionam como vasos comunicantes, numa relação de complementaridade mutuamente enriquecedora, pois em todas nossas pesquisas, podemos ser “naturalmente” limitados por nossas diferenças de “raça”, sexo, idade, classe, religião, etc.

## RÉFÉRENCES

- BASTIDE R., 1972, *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Edusp, 2 volumes.
- VERGER P., 1954, *Dieux d'Afrique. Culte dos Orishaset Vodouns à l'ancienne côte des esclaves en Afrique et à Bahia, la baie de Tous les Saints du Brésil*. Paris, Paul Hartemans Editeur.
- BASTIDE R., FERNANDES F., 1955, *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*. São Paulo, Ed. Anhembi.
- CARDOSO F. H., IANNI O., 1960, *Cor e mobilidade social em Florianópolis*. São Paulo, Nacional.
- NOGUEIRA O., 1954, *Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem. Sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil*. São Paulo, Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas, 1, agosto.
- KABENGELE M., 1977, *Os Basanga de Shaba, Um grupo étnico do Zaire*. Thèse de doctorat défendue au Département d'Anthropologie Sociale de l'Université de São Paulo, Brésil.
- RODRIGUES R.N., 1900, *L'animisme fétichiste des nègres de Bahia*. Bahia, Reis & Comp.
- RAMOS A., 1956, *O negro na civilização brasileira*. Rio de Janeiro, Livraria Editora da Casa do

Estudante do Brasil.

FERNANDES F, BASTIDE R., 1955, Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo: Ensaio sociológico sobre as origens, as manifestações e os efeitos do preconceito de cor no Município de São Paulo. São Paulo, Anhembi.

HASENBALG C. A., 1979, Discriminação e desigualdades raciais no Brasil. Rio de Janeiro, Ed.Graal.

NASCIMENTO A., 1961, Dramas para negros e prólogos para brancos. Antologia do Teatro Negro Brasileiro. Rio de Janeiro, Teatro Experimental do Negro.

MOURA C., 1950, Rebeliões da senzala. São Paulo, Edições Zumbi. RIO J. do 1906, As religiões no Rio. Rio de Janeiro, H.Garnier Livreiro.

QUERINO M., 1917 :617-675, A raça africana e seus costumes na Bahia. In :Anais do 5º Congresso Brasileiro de Geografia, Vol.1.Salvador-Bahia, Imprensa Of. de Estado. CARNEIRO E., 1934:237-241 ;, Situação do negro no Brasil. In :Primeiro Congresso Afro-Brasileiro, Recife.

RAMOS A.G., 1954:189-220, O problema do negro na Sociologia Brasileira. In :Cadernos do nosso tempo, Rio de Janeiro.

FLORESTAN F., 1966, A integração do negro na sociedade de classes. São Paulo, Ed.Dominus.

IANNI O., 1962, A metamorfose do escravo. São Paulo, Difusão européia do livro.

FRY P., 2005, A persistência da raça. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

KAMEL A., 2006, Não somos racistas: uma reação aos que querem nos transformar numa nação bicolor. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

FRY P, MAGGIE Y, MAIO M.C., MONTEIRO S., SANTOS R. V. (dir), 2007, Divisões perigosas, políticas raciais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

CUTI, FERNANDES M.das Dores, 2002, Consciência Negra do Brasil: os principais livros. Belo Horizonte, Edições Mazza.

SCHWARZ A., 1979, Colonialistes, africanistes et africains. Montréal, Nouvelle Optique.



Cortesia: Maryory Díaz Pacheco

# EXPERIENCIAS Y RESISTENCIAS DE LAS MUJERES AFRODESCENDIENTES EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Esther Pineda G.  
Dra. en Ciencias Sociales,  
Universidad Central de Venezuela

## Resumen

La política europea de colonización esclavista, dejó marcada con tinta indeleble una historia de injusticia y exclusión en América Latina, cuyos efectos continúan siendo padecidos por la mayor parte de la población en nuestras sociedades. Esta situación se agrava y profundiza al ser interceptada por las variables de clase y género; elementos que darán como resultado una exclusión magnificada, siendo esta a la que se han visto sometidas históricamente las mujeres afrodescendientes producto del establecimiento del cepto sexista-racista de nuestras sociedades occidentales. Es por ello que la historia de las mujeres afrodescendientes ha sido una historia social diferenciada, definida a partir de la exclusión, la violencia, la trasgresión de su libertad y su cuerpo, pero también de la resistencia y la lucha por su emancipación.

**Palabras clave:** Mujeres afrodescendientes, Feminismo, América Latina y El Caribe

## Introducción

La historia pasada de las mujeres no ha sido contada, menos aún su historia inmediata, nos dicen que “la historia la cuentan y la escriben los vencedores”, sin embargo, es posible cuestionar el hecho de que quienes hasta ahora han contado la historia han sido vencedores, pues para vencer es necesario combatir en condiciones de igualdad. Las mujeres a lo largo del proceso histórico social no han tenido esa oportunidad, por ello, la historia que conocemos ha sido definida y transmitida por los hombres para los hombres, además eurodescendientes, heterosexuales y poseedores de recursos.

En el caso específico de las mujeres africanas y afrodescendientes su historia ha estado determinada por las múltiples formas de discriminación, violencia y tratos crueles experimentados desde la colonización europea en América, entre los cuales es posible considerar su esclavización, la subasta y venta de su persona, la prostitución forzada, la violencia física, verbal, psicológica y sexual, el rapto y venta de sus hijos, entre otras. Pese a ello, las

mujeres participaron de forma activa en los procesos de desarticulación de la dominación esclavista colonial, los procesos independentistas, así como, en las diferentes practicas orientadas a recuperar su libertad y su dignidad. Sin embargo, los prejuicios y estereotipos construidos en el periodo colonial sobre las mujeres afrodescendientes por su pertenencia de género y de etnia no desaparecieron con la abolición de la esclavitud, por el contrario, se alimentaron, profundizaron, institucionalizaron y cotidianizaron en la sociedad contemporánea.

Las mujeres afrodescendientes en la actualidad continúan siendo víctimas de diversas formas de discriminación y violencia sexistas y racistas; pero, sobre todo, sus experiencias, intereses y necesidades continúan siendo invisibilizadas, desestimadas y postergadas en los diferentes espacios de socialización, pero también en el contexto de los movimientos y organizaciones sociales afrodescendientes y feministas. Ante ello, las mujeres racializadas una vez más se han visto en la necesidad de organizarse para ejercer resistencia ante la discriminación, la violencia y la invisibilización que se les impone, la cual en los últimos años se ha concretado en la figura del afrofeminismo.

#### Dominación, racismo y sexismo en el periodo colonial

Comprender la situación social y experiencias de las mujeres afrodescendientes en la sociedad actual, pasa de manera imprescindible por la comprensión de los grandes núcleos conceptuales y marcos contexto-situacionales en los cuales estos se desarrollan, los cuales han propiciado a su vez la emergencia de grandes teorías, al mismo tiempo que han impulsado y acompañado las acciones de los movimientos sociales emergentes.

En el caso específico que nos ocupa, el primer elemento a tener en consideración habrá de ser el proceso de colonización europea desarrollado en territorio americano. Los procesos bélicos entre las grandes potencias europeas producidos principalmente por sus intereses expansionistas, tuvieron como consecuencia el declive económico de estos países y la puesta en riesgo del sostenimiento de la monarquía como modelo político imperante; a razón de ello, surge como alternativa la exploración de nuevos territorios con el objetivo de expandir sus espacios de dominación y recursos a explotar. Es en este contexto que se desarrolla la ocupación violenta del continente americano, el genocidio de los pueblos originarios como respuesta a la resistencia ejercida, y la posterior penetración del continente africano -previamente constituido en área de influencia de los imperios europeos- para trasladar también de manera violenta a la población africana, quienes se convertirían en la mano de obra a explotar en el continente americano para la expoliación de los recursos que permitirían mantener el imperio europeo.

Este genocidio de los pueblos indígenas originarios de América y de los pueblos de África, aunada a la esclavización de estos últimos, requirió una

justificación para su ejercicio y puesta en práctica por parte de los colonos esclavizadores. Se hizo necesaria la diferenciación, la construcción de otredades, los “otros” indígenas, los “otros” africanos, que desde la perspectiva colonial fueron desprovistos de humanidad y por tanto de capacidades éticas, intelectuales, morales, relacionales y organizativas. Los pueblos originarios de América y África fueron considerados inferiores, salvajes, amenazadores, con lo cual se justificó su dominio y explotación. De acuerdo a ello, es posible afirmar qué:

El racismo contemporáneo es una ideología construida a partir de un modelo económico liberal que tiene sus raíces en el proceso de colonización y conquista de los continentes africano y americano, marcando su inicio específicamente con el tráfico trasatlántico de personas africanas que fueron convertidas en esclavas para el “desarrollo” y la explotación de los recursos en América. Por lo tanto, desde sus albores el racismo tiene su base en la estructura económica, construyendo ideológicamente las justificaciones culturales y sociales para colocar a la raza blanca, como prototipo de lo humano y por lo tanto superior a todos los grupos etnoraciales diferentes, particularmente a las personas de procedencia africana, las que definieron como de raza negra, fueron colocadas en esa esfera de “menos humanidad”, construyendo el conocimiento y la historia desde esa perspectiva (Campbell, 2003, p. 2).

Esta historia arbitrariamente construida por los acreedores del poder, no solo se configuró desde una narrativa eurocéntrica y racista desde la cual se justificó y promovió la discriminación, violencia y vulneración de los sujetos racializados; sino que también se erigió desde un discurso profundamente sexista, el cual contribuyó al establecimiento de múltiples y sistemáticas formas de opresión de la mujer. Además materializándose en la conformación de un mundo eurocéntrico y androcéntrico donde los blancos y los hombres aparecen como los únicos referentes de la humanidad y la civilización, es decir, como los únicos que “han creado el arte y la industria, la ciencia y el comercio, el estado y la religión” (Simmel, 1999, p. 177).

En el relato histórico las mujeres africanas y afrodescendientes fueron invisibilizadas y desplazadas, sin embargo, fueron las más afectadas en el proceso de secuestro, latrocinio y explotación ejercida por los europeos colonizadores, esclavistas y latifundistas que penetraron territorios y se asentaron en ellos, al experimentar formas múltiples de discriminación por su condición de género y su herencia étnica.

Las mujeres sufrían de modos distintos, puesto que eran víctimas del abuso sexual y de otras formas brutales de maltrato que sólo podían infligirseles a ellas. La actitud de los propietarios de esclavos hacia las esclavas estaba regida por un criterio de conveniencia: cuando interesaba explotarlas como si fueran hombres, eran contempladas, a todos los efectos, como si no tuvieran género; pero, cuando podían ser explotadas, castigadas y reprimidas de maneras únicamente aptas para las mujeres, eran reducidas a su papel exclusivamente femenino (Davis, 2005, p. 15).

Las mujeres africanas y sus descendientes fueron raptadas y abusadas sexualmente, convertidas en instrumento de canalización de la sexualidad incontenida del europeo heredero de una ideología racista y patriarcal; convertida en objeto de placer del amo, en un contexto histórico social donde:

La apropiación de los cuerpos humanos no conocía límites, dando a los hombres el poder de la tortura, el control de los sistemas políticos, de las riquezas producidas y del grupo humano. El centro del poder era el hombre blanco, dejando a las mujeres y hombres indígenas, africanos y africanas y sus descendientes, la subyugación corporal, sexual y política (Werneck, 2000, p. 30).

El cuerpo de las mujeres en las diferentes etapas del proceso histórico social ha sido objetualizado, concebido como un trofeo de guerra, donde los vencedores de los procesos bélicos o los ejecutores de procesos genocidas son quienes obtienen a las mujeres de sus enemigos reales, potenciales o imaginarios; hecho social que de acuerdo a Pineda (2016) cumple tres funciones específicas:

1. El proceso de objetualización, apropiación y vulneración del cuerpo de las mujeres africanas y afrodescendientes puesto en práctica por los europeos mediante la violación, tenía como propósito demostrar su poderío ante el vencido. Desde un pensamiento patriarcal y androcéntrico en el que la sociedad y la vida entera se organizó en torno al hombre y el reconocimiento de su masculinidad, parece no haber mayor agente desmoralizador que la toma de las mujeres de su comunidad (madres, esposas e hijas); con lo cual se vería disminuida su masculinidad y por tanto su poder -el cual fue otorgado principalmente por su condición de proveedor de estabilidad económica, seguridad y placer sexual-.
2. La repoblación de la sociedad en un contexto de merma poblacional como consecuencia del periodo bélico o el genocidio como es el caso que aquí nos ocupa. Además la mezcla de la sangre del dominador con la del grupo dominado persiguió la evitación de alzamientos por parte del grupo dominado contra el poder erigido del dominador.
3. La violación de las mujeres tuvo como propósito la provisión, reproducción y masificación de la mano de obra gratuita.

Esta ideología contribuyó a la consolidación de la sexualidad interracial como ilícita e informal; no obstante, en muchos casos prolongada en el tiempo, inclusive bajo chantaje de otorgamiento de libertad de la mujer esclavizada.

A pesar del testimonio de los esclavos sobre la elevada incidencia de la violación y de la coerción sexual, la literatura tradicional sobre la esclavitud ha silenciado casi por completo el tema del abuso sexual. Frecuentemente, se asume que las mujeres esclavas provocaban y recibían con agrado las atenciones sexuales de los hombres blancos. Por lo tanto, lo que ocurría entre ellos no era explotación sexual sino, más exactamente, «mestizaje» (Davis, 2005, p. 33-34).

Empero, en este contexto es posible dilucidar una ética sexual europea inconsistente, así como, el condicionamiento económico de las relaciones sexo-afectivas pues si bien la ideología racista del hombre europeo no se hizo presente al momento de vincularse sexualmente con la mujer africana o afrodescendiente, se hizo implacable y manifiesta al momento de considerarse establecerse de manera formal y regular en la institución matrimonial en pro de la preservación de la casta y status social. De este modo, esa sexualidad por un lado reprimida, pero por otro forzada y promovida; desencadenaría la consideración de la mujer africana y afrodescendiente por parte del europeo como mujeres de fácil acceso y sexualmente disponibles para todo hombre que quisiese satisfacer sus fantasías y deseos en ellas, a quienes:

Se ve ante todo como un objeto apropiado a la apetencia y los deseos del hombre, sea blanco, negro o mestizo. En fin, ella es la amante por excelencia. En cambio, pocos presentan a la mujer de color como amada, digna de ser esposa del hombre y señora de su hogar (Morales, 2003, p. 37).

Este pensamiento se instaló en el imaginario colectivo, por lo cual las africanas esclavizadas y sus descendientes nacidas en América Latina y El Caribe fueron consideradas por el pensamiento colonial como mujeres de una sensualidad exacerbada, de un desempeño y rendimiento sexual superior; pero además, consideradas como dispuestas a la realización de cualquier acto sexual negado por la moral religiosa a las mujeres europeas de las clases dominantes.

A la mujer blanca se la identificó con su cuerpo, en tanto reproductora y depositaria de la honra familiar, confinada al espacio doméstico, alejada de cualquier tipo de educación letrada que sólo despertaría en ella la incomprensión o la tentación. Legalmente se la consideró menor de edad de por vida, sujeta primero a la potestad del padre, luego a la del marido, y en su defecto a la de la autoridad religiosa competente. A las mujeres indias y negras se les despojó de la autodeterminación de sus cuerpos, pero con agravantes. En el caso de las mujeres negras esclavas fueron consideradas una pieza de india, una mercancía. Ambas tenían como denominador común la explotación de su fuerza de trabajo en calidad de servidumbre, y la servidumbre suponía no sólo la explotación como trabajadoras sino como prestadoras de servicios sexuales y reproductoras (en el caso de las esclavas negras la situación de vientre es un ejemplo de esta explotación) (Protzel, 2010, p. 21).

Estos hechos en su conjunto desencadenaron en embarazos no deseados y como consecuencia directa el establecimiento, formación y consolidación de la familia afrodescendiente como organizaciones de carácter matrilineal, al haber sido desmantelada la familia africana y afrodescendiente. Las mujeres africanas y sus descendientes nacidas en América al haber sido despojadas de la autodeterminación sobre sus vidas y cuerpos serían convertidas forzosamente en padres y madres, hecho que Pineda (2013) explica principalmente a partir de tres elementos:

1. Producto de la ausencia de reconocimiento paterno de sus hijos por parte de los europeos como consecuencia de los prejuicios económicos y raciales.
2. Como resultado del desconocimiento de la paternidad del ser que llevaba en sus entrañas al haber sido víctima de repetidos ultrajes y vejaciones.
3. Finalmente, por la imposibilidad de establecimiento marital con individuos pertenecientes a su estrato económico y racial, al haber sido la sexualidad africana fuertemente reprimida y prohibida por sus esclavistas.

No obstante, contrario a la concepción generalizada y transmitida a través del relato oral en las diferentes etapas del proceso histórico social, estos mecanismos de racialización, interiorización y supeditación colonial no fueron superados con la abolición de la esclavitud en América, por el contrario, se legitimaron y naturalizaron a través de otros espacios, discursos y mecanismos. Pero también es importante destacar que, si bien estas desigualdades, formas de violencia y discriminación ejercidas por un orden esclavista, sexista y clasista se han mantenido, tanto en el pasado como en la actualidad las mujeres afrodescendientes han cuestionado y reaccionado ante él, en un esfuerzo constante por la obtención de la libertad y la dignificación de su experiencia.

### **Del cimarronaje al afrofeminismo: La deconstrucción del racismo y el sexismo**

La situación de discriminación racial, sus prácticas, discursos y representaciones, habrá de verse significativamente profundizada al interceptarse con otros sistemas de dominación como el capitalismo y el patriarcado los cuales se han articulado para su mantenimiento y reproducción; por ello, en el caso específico de las mujeres afrodescendientes la dominación patriarcal se profundizó por su condición de racialidad, al mismo tiempo que la discriminación racial se profundizó por el hecho de ser mujeres. Este hecho puede explicarse a razón de que:

El racismo y más específicamente el modelo económico racista se construyó a partir de una realidad también económica milenaria, el sexismo, en la cual los poderes y los recursos se encontraban en manos de los hombres, siendo las mujeres prácticamente propiedad de los hombres, al igual que lo eran las casas, las tierras y los caballos. El racismo, reafirma el sexismo e incorpora en su seno las diferencias sexuales y la superioridad de los hombres sobre las mujeres como una característica inherente y constitutiva de esa ideología. Del mismo modo el sexismo incorpora a la diferenciación racial como una categoría de estratificación, creando una pirámide que no solo está marcada por la diferenciación sexual sino también por la distinción racial, que reafirma, como se planteó anteriormente a lo blanco como prototipo de lo humano en contraposición de lo negro relacionado siempre con lo no humano o lo menos humano. (...) Desde esta perspectiva, es imposible en la actualidad comprender el racismo de manera aislada al sexismo. Del mismo modo, no se pueden aislar las consecuencias sociales y culturales del racismo de las consecuencias de la estructura racista sobre las condiciones particulares de las mujeres descendientes de africanos de las Américas. No es posible hacer un análisis que diferencie de manera tácita los impactos del racismo por un lado y del sexismo por el otro, sobre la vida de las mujeres. Los límites entre uno y otro son la mayoría de las veces absolutamente invisibles (Campbell, 2003, p. 2-3).

Ahora bien, aunque en el contexto colonial y bajo las ideas de la ideología racista y sexista las mujeres africanas y afrodescendientes fueron víctimas de continuas formas de violencia y discriminación pues, como afirma Hooks (2004) son el único grupo social que no ha sido socializado para asumir el papel de explotador/opresor puesto que se les negó un “otro” al que explotar u oprimir; también es cierto que no se mantuvieron pasivas ante dichas formas de desigualdad y vulneración de sus derechos, sus vidas y sus cuerpos. En dicho periodo las mujeres africanas y afrodescendientes lideraron la resistencia y la lucha por la emancipación del cepo sexista-racista en América Latina y El Caribe, enfrentándose al orden establecido a través de:

La resistencia al sistema esclavista mediante el control sobre su cuerpo, con frecuencia la mujer africana y afrodescendiente frente a sus escasas posibilidades de acción y transigir su realidad optaría por el suicidio, el aborto y el infanticidio. En caso de que la gestación llegase al alumbramiento, apelaría a la negociación de la libertad del hijo, situación no siempre posible pues por sus condiciones precarias de vida la mortalidad infantil y muerte posparto se convirtieron en regla; también los abortos involuntarios por el ritmo y explotación de su trabajo. Así mismo, incluso posterior a la superación de esta serie de eventos, se encontraría rentable el rapto de sus hijos por parte de los esclavistas para ser vendidos o intercambiados en otras plantaciones y núcleos de producción.

El sabotaje del trabajo dentro de las haciendas y plantaciones, el tráfico de productos pertenecientes a las haciendas en las cuales permanecían esclavizadas, como también la planificación y conspiración de asesinato de los esclavistas.

A través de las múltiples peticiones de libertad y las denuncias de carácter judicial introducidas contra los usos y abusos de sus opresores.

Mediante el desafío del orden establecido al generar escándalos públicos originados a partir de la introducción en la indumentaria de piezas y accesorios tradicional y exclusivamente reservadas al uso de las mujeres blancas.

Finalmente, a partir de la radicalización de la resistencia concretada en el cimarronaje, comprendido como el traslado a territorio emancipado del yugo opresor.

Pese a ello, la resistencia africana y afrodescendiente en el continente fue masculinizada, el liderazgo, heroísmo y escaso reconocimiento otorgado por una sociedad excluyente fue monopolizada por el varón afrodescendiente; por su parte, la participación de las mujeres africanas y afrodescendientes en el proceso desarticulador de la autoridad y el poder del sistema esclavista fue invisibilizada, pese a que participaron activamente en los alzamientos de esclavos y cimarrones -expresión del descontento popular y detonantes de movimientos pre independentistas-. Según Pineda (2013) las mujeres africanas y afrodescendientes se hicieron presentes en las lucha independentistas, en medio de la batalla, el enfrentamiento, tomando las armas, como combatientes; sin embargo, su resistencia fue desvalorizada, así como, reproducida y transmitida a través de la documentación oficial y el relato oral como intervenciones dirigidas exclusivamente a la protección de los hombres en batalla, orientada a la preparación de sus comidas, la limpieza, reparación de sus ropas, así como, al servicio del cuidado y atención de sus heridas.

Pero lo más preocupante es que esta situación no se ha transformado significativamente, en la actualidad las mujeres afrodescendientes permanecen sin reconocimiento, representación política y ciudadana, así como, sin patrones de afirmación identitaria. Los movimientos sociales afrodescendientes han obviado en su lucha los intereses y necesidades de las mujeres afrodescendientes relegándolos, invisibilizándolos y con frecuencia postergándolos. Así mismo, en el movimiento feminista se ha diluido la experiencia afrodescendiente al afirmar que todas las mujeres comparten la situación de opresión por el solo hecho de ser mujeres; pese a que la experiencia histórica afirma que el sufrimiento, la opresión y la desigualdad se experimenta de diversas formas, distinguiéndose, profundizándose y agravándose por la pertenencia a un determinado grupo étnico, clase social, situación geográfica, preferencia sexo-afectiva, entre otras variables.

Por esta razón el feminismo tradicional que ha definido como su mayor preocupación la dignificación y autonomización de la mujer burguesa, eurodescendiente y heterosexual, se ha constituido como un movimiento insatisfactorio, descontextualizado y por tanto incapaz de dar respuesta a las demandas de la pluralidad de mujeres y experiencias, menos aún de transformar su realidad, pues:

Las mujeres negras tuvieron una experiencia histórica diferenciada que el discurso clásico sobre la opresión de la mujer no ha recogido. Así como tampoco ha

dado cuenta de la diferencia cualitativa que el efecto de la opresión sufrida tuvo, y todavía tiene, en la identidad femenina de las mujeres negras. (...) Cuando hablamos del mito de la fragilidad femenina que ha justificado históricamente la protección paternalista de los hombres sobre las mujeres, ¿de qué mujeres se está hablando? Nosotras -las mujeres-negras- formamos parte de un contingente de mujeres, probablemente mayoritario, que nunca reconocieron en sí mismas este mito, porque nunca fueron tratadas como frágiles. Somos parte de un contingente de mujeres que trabajaron durante siglos como esclavas labrando la tierra o en las calles como vendedoras o prostitutas. Mujeres que no entendían nada cuando las feministas decían que las mujeres debían ganar las calles y trabajar (Carneiro, 2001, p. 22).

Pero este proceso de invisibilización de las experiencias particulares e históricas de las mujeres afrodescendientes por parte de los movimientos afrodescendientes y del feminismo tradicional favoreció los procesos de emergencia y organización del afrofeminismo. Frente a la discriminación por razones de etnia y género, la invisibilización de las experiencias concretas de las mujeres afrodescendientes, así como, la postergación de sus intereses y necesidades dentro de los grupos de mujeres y afrodescendientes, han surgido alternativas y propuestas teórico-prácticas capaces de presentar otras realidades, pero también de ejercer resistencia. Es decir, los movimientos de mujeres afrodescendientes se configuraron con el objetivo de visibilizar sus experiencias concretas -las cuales habían quedado invisibilizadas en los movimientos feministas y afrodescendientes en los que participasen-, pero además para demandar políticas y acciones específicas orientadas a mejorar su situación social.

Partiendo de esta perspectiva, en los últimos años las mujeres racializadas se han organizado para discutir su situación social, formarse en materia de movimientos sociales, afrodescendencia, discriminación racial, desigualdad por razones de género y feminismo; para producir conocimiento, realizar propuestas a los entes de competencia, para poner en práctica sus conocimientos en pro de la transformación de sus realidades individuales y colectivas, pero sobre todo, para visibilizar las especificidades de su experiencia, aquellas que ni el feminismo ni los movimientos en afro-resistencia han contado.

De este modo se edificó un movimiento afrofeminista que ha tenido como propósito visibilizar la diversidad, trascender la estructura tradicional, eurocéntrica y heteronormada de los movimientos afrodescendientes y feministas, así como, la lucha por la equidad desde espacios de diferencia. Sin embargo, pese a los significativos adelantos a nivel ideológico, discursivo y organizativo en lo que respecta la situación de las mujeres afrodescendientes, se hace necesario profundizar los esfuerzos en lo que respecta a los aspectos prácticos, materiales y decisorios, lo cual continúa representando uno de los mayores retos para las mujeres afrodescendientes en la actualidad.

## Consideraciones finales

Las mujeres afrodescendientes poseen una historia diferenciada a las mujeres eurodescendientes al haber experimentado la objetualización y comercialización bajo la figura del denominado tráfico negrero en una economía triangular que involucró a Europa, África y América; el desarraigo de sus comunidades, la desmembración de sus familias, la desarticulación de su cultura, la explotación física al ser convertidas en la mano de obra gratuita para la explotación de recursos, así como, ser obligadas a criar y amamantar los hijos e hijas de sus opresores.

Las mujeres africanas que constituyeron la diáspora en América y sus descendientes, fueron víctimas de múltiples formas de violencia, principalmente de la violencia patriarcal en forma extrema como lo es la violencia sexual, pero también al ser vendidas y prostituidas por y para los colonos europeos. Estos hechos consolidaron la situación social actual de las mujeres afrodescendientes, heredera de los prejuicios y estereotipos a los que estuvo sometida en el pasado y que constituyen la base para su exclusión del sistema de producción económico, intelectual, artístico y cultural de la sociedad contemporánea.

Las mujeres afrodescendientes en el pasado, pero también en la actualidad continúan estando expuestas a formas múltiples de discriminación y victimización, por el hecho de ser mujeres, pero también por ser afrodescendientes, lo cual las coloca en condición de mayor vulnerabilidad con respecto al grupo de mujeres víctimas del sexismo patriarcal pero no racializadas. Es decir, las mujeres afrodescendientes son víctimas de la discriminación racista por parte de la mujer eurodescendiente, víctima de la discriminación sexista y racista por parte del hombre eurodescendiente, pero también víctima de la discriminación sexista por parte de los hombres afrodescendientes.

Esta discriminación sexista y racista experimentada por las mujeres afrodescendiente habrá de ser exacerbada al cruzarse con otras variables y formas de discriminación, como lo es la clase social, la preferencia sexo-afectiva, la experiencia rural o no urbana, la tenencia de alguna discapacidad o necesidad especial, al pertenecer a un grupo etario específico, entre otras.

Pese a ello, los organismos formales de competencia, así como, los movimientos sociales emergentes poco parecen preocuparles esta situación. En América Latina y El Caribe son pocas las iniciativas y acciones implementadas con el objetivo de recoger y visibilizar las experiencias, intereses y necesidades de las mujeres afrodescendientes, no hay estadísticas desagregadas por género y étnica que permita conocer su situación social, como tampoco existe voluntad para actuar sobre esta problemática con el

objetivo de contribuir a la erradicación de formas de violencia y discriminación racista y sexista. Las mujeres afrodescendientes una vez más se enfrentan sola a las violencias que se les infringe, lo cual las ha llevado a su organización en un movimiento afrofeminista, el cual tiene como reto trascender la dimensión enunciativa para materializar sus esfuerzos en la producción de conocimiento y la incidencia social antirracista con perspectiva de género.

**Referencias Bibliográficas:**

- CAMPBELL, E. (2003) *El Impacto Económico del Racismo y Sexismo sobre las Mujeres Afrodescendientes de América Latina y El Caribe*. La Paz: CEPAL.
- CARNEIRO, S. (2001) Ennegrecer el feminismo. La situación de la mujer negra en América latina desde una perspectiva de género. En *Nouvelles Questions Féministes*. París: Edition Antipodes.
- DAVIS, A. (2005) *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Ediciones Akal.
- HOOKS, B. (2004) *Otras Inapropiables*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- MORALES, I. (2003) Mujer negra, mirar del otro y resistencias. Nueva Granada, siglo XVIII. *Memoria y Sociedad*, 7(15), 53-68.
- PINEDA, E. (2016) Género, cuerpo y etnicidad: La sexualización de las mujeres afrodescendientes en América Latina. *Revista Al Sur de Todo*, 11.
- PINEDA, E. (2013) *Racismo, endorracismo y resistencia*. Caracas: Editorial El Perro y La Rana.
- PROTZEL, P. (2010) El uso de la alfombra. *Memorias de Venezuela*, 13, 19-21.
- SIMMEL, G. (1999) *Cultura Femenina*. Barcelona: Alba Editorial.
- WERNECK, J. (2000) De Ialodés y Feministas. Reflexiones sobre la acción política de las mujeres negras en América Latina y El Caribe. En: *Nouvelles Questions Féministes*. París: Edition Antipodes.

# **Racismo institucional y epistémico desde un enfoque interseccional: ser mujer, extranjera y negra en la producción académica en México**

**DRA. TEODORA HURTADO SAA**

Profesora e Investigadora

Dpto. de Estudios Sociales

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Universidad de Guanajuato, Campus León

## **Resumen**

Me planteo abordar desde una experiencia personal y autoetnográfica la complejidad que subyace en la posición sociolaboral de ser mujer en la academia y de ser mujer, extranjera y negra en el contexto particular de la Universidad de Guanajuato. Mi preocupación fundamentalmente se dirige hacia la necesidad percibida de comprender y desarrollar un enfoque de trabajo y de sujeto laboral que me permita dar cuenta de las interseccionalidades de género, etnia/raza, clase, lugar de origen e incluso patrones de belleza y apariencia estética que se afrontan en el entorno académico; no solo como espacio de trabajo intelectual también como escenario de relaciones sociales cimentadas, paradójicamente, sobre la base de “combatir” a través de la producción de conocimiento las estructuras sociales, las relaciones de poder y las relaciones de producción que sustentan dichas interseccionalidades y las transforman en desigualdad, racismo y discriminación. Tomo como caso de estudio las vivencias (inter)personales laborales, académicas y administrativas en la Universidad de Guanajuato, y como herramienta metodológica la autoetnografía. Las teorías sobre poder y autoridad hechas desde la sociología, sobre la segmentación desde la teoría de los mercados de trabajo y la teoría económica, y las perspectivas de género e interseccionalidad desde los estudios feministas se constituyen en las referencias conceptuales y metodológicas para entender y reflexionar sobre la complejidad inherente al ejercicio de la ocupación de profesor/profesora e investigador/investigadora universitario, las desigualdades que se instituyen en el acceso a los cargos, la distribución de la carga laboral y las relaciones sociales de poder o ejercicio de la autoridad, intergénero e intragénero, que se configuran en escenarios académicos. De modo que, la autoetnografía como estrategia metodológica y descripción crítica de la

ubicación de una misma, de los otros y de las otras en el contexto social; como la matriz de opresiones y privilegios, como herramienta analítica que delinea la “política de la dominación” (o las creencias en torno a la dominación, la superioridad y la inferioridad) y representa las formas en que operan e interactúan la raza, la clase, el género y otros mecanismos de opresión como ejes que comparten el mismo terreno ideológico, me permiten dar cuenta de las desigualdades de las relaciones sociales en la Universidad de Guanajuato. Me atrevo entonces, a hablar de la “universidad” (y de mí) desde otros ángulos, es decir como sujeto y objeto de estudio, como escenario de conflictos, de tensiones, de encuentros y desencuentros pero también de empoderamientos, de lealtades y alianzas entre pares, enmarcadas en modelos institucionales y articuladas a través de estrategias a favor o en contra de las resistencias y de las movilizaciones contra las inequidades que acompañan las relaciones laborales y de género, unidas a otras relaciones de poder y dominación como la clase, la raza y la etnicidad, entre otras.

**Palabras claves:** Interseccionalidad, racismo institucional/epistémico, mujeres negras

## Introducción

Los procedimientos para la afiliación e incorporación de los hombres y de las mujeres a los diferentes mercados de trabajo, se apoyan en una construcción histórica y asimétrica de las diferencias biológicas por sexo, pero también fenotípicas por condición étnicas/raciales, a las que se le suman las de clase (Benería, 2003; Kergoat, 2003; Dunezat, 2007). Ello significa que la inscripción al mercado laboral no se define en abstracto, no es una elección individual, ahistórica, imparcial y desprovista de significados (Hurtado, 2016 y 2018); al contrario, la inscripción de los sujetos al mercado laboral y la posición que ocupamos en él es el resultado de la estrecha relación entre división sexual del trabajo y relaciones sociales (Pfefferkorn, 2007 p. 54). Un vínculo desde el cual se organiza el acceso al empleo, se perfilan los cargos, se reglamenta la relación capital/trabajo y se le otorga, objetiva y subjetivamente, significado al ejercicio de la ocupación (De la Garza, 2006; De la Garza, et. al. 2006; Rodríguez y De la Garza, 2010; Hurtado 2011 y 2016).

Para Kergoat (2003 p. 846) se trata de relaciones sociales de poder y dominación que se basan en el principio de desigualdad y jerarquía entre hombres y mujeres, de acuerdo con patrones de diferenciación sexo-genéricas, etnia/raza y clase que la sociedad funda, siendo en el trabajo y en el entorno laboral, en su sentido amplio, donde particularmente se pone en juego este ordenamiento y donde concretamente podemos observar esta diferenciación. Sin embargo, es en décadas resiente que el concepto de relaciones sociales

incursiona como perspectiva explicativa de la división sexual del trabajo y de la construcción de las ocupaciones, ya que tradicionalmente esta categoría había sido usada para referirnos a las relaciones sociales de producción y la clase social, especialmente refiriéndose a los antagonismos existente entre los propietarios de los medios de producción y los trabajadores, como fue concebido por Marx.

En décadas y trabajos recientes hemos empezado a comprender hasta qué punto los procesos económicos habían distado mucho de ser neutrales en cuanto al género (Benería, 2003 p. 1-2), a la condición étnica/racial y a otras categorías ideológicas, alrededor de las cuales las ideas de dominación, de superioridad e inferioridad se construyen (Hurtado, 2016 y 2018). También hemos comenzado más tempranamente a preocuparnos e indagar sobre el papel que las mujeres hemos y estamos desarrollando en el campo de la producción científica, literaria y académica, en particular en el campo de las ciencias sociales, dado que se trataba de una presencia invisibilizada y subvalorada; sin embargo, cuando esta participación se analiza en función de las características raciales y étnicas de mujeres y hombres indígenas y afrodescendientes las cosas, en materia de reconocimiento y visibilización de su producción intelectual, no han variado significativamente (Hill Collins, 2000).

Las relaciones sociales de sexo-género y la división sexual del trabajo les otorgan a las mujeres una posición social específica, una condición de subordinación desde la cual contribuimos a reproducir la fuerza laboral, a producir capital y a construir intelectualidad, pero no se nos considera como parte del proceso productivo o las ocupaciones, como la producción científica, que realizamos son concebidas como de menor valor agregado frente a la masculina. De acuerdo con Kergoat (2003 p. 847) las funciones con alto valor social, autoridad y poder son consideradas como actividades masculinas y las de carácter reproductivo, subordinadas como femeninas; de forma que la división social del trabajo se halla regida por dos principios organizadores: el principio de separación, que determina la existencia de trabajos para hombres y trabajos para mujeres, y el principio de jerarquización, desde donde el trabajo masculino es más valorado y mejor remunerado que el femenino.

Hill Collins (2002 p. 3-7) devela que las desigualdades por condición étnica/racial operan del mismo modo y en intersecciones con la opresión de género y orientación sexual. En ese contexto les han negado a las personas negras, en general, y a las mujeres negras, en particular, los derechos y privilegios que se les extiende de forma mecánica, habitual y hasta “natural” a las personas blancas. Las instituciones educativas también han fomentado este patrón de privación de derechos, concibiendo como de menor valía e invisibilizando la producción académica de las personas afrodescendientes, pese a la contribución que realizamos.

*Por otra parte, mientras que las mujeres negras historiadoras, escritoras y científicas sociales han existido por mucho tiempo, hasta hace poco estas mujeres no han ocupado posiciones de liderazgo en las universidades, asociaciones profesionales, las preocupaciones editoriales, medios de difusión y otras instituciones sociales de la validación del conocimiento (HILL CILINS, 2000 p. 11).*

Este modelo de organización y segmentación social se ha vuelto hegemónico, porque tradicionalmente las relaciones sociales sexo-genéricas han estado estrechamente articuladas a las relaciones sociales de producción material e intelectual de la sociedad.

En su referencia a Maurice Godelier (1984), Kergoat (2003 p. 844) concibe que determinadas relaciones sociales dominan cuando funcionan al mismo tiempo como relaciones de producción; es decir, en concordancia con Hurtado (2016), como marco y soporte del proceso material e intelectual, objetivo y subjetivo de apropiación de la naturaleza, del conocimiento y de las experiencias que devienen de ello. Eso significa que las conexiones entre relaciones sociales de género y relaciones sociales de producción son insolubles, provocando que el trabajo y quienes lo realizan sean valorados desde su vinculación con el capital, o desde la posición que ocupan en las relaciones sociales de producción/trabajo: obrero/patrón, autoridad/dependiente. Pero, dado que las mujeres, en general, y las mujeres etnizadas, racializadas y pobres en particular (mujeres negras o indígenas, mujeres inmigrantes, mujeres con orientaciones sexuales diversas, etc.) hemos estado marginalmente incluidas al proceso productivo y científico, para nosotras el trabajo tiene doble significación: a la vez que es instrumento de dominación, segmentación y exclusión opera como medio para la emancipación, la movilización y la transformación de nuestras realidades.

De acuerdo con Scott (1986), Kergoat (2003), Batthyány (2004) y Pfefferkorn (2007), el problema está en que la producción de conocimiento práctico e intelectual se centra en el género y en la clase obviando el peso específico de la dimensión simbólica e intervención de otras relaciones sociales: de ~~etnia~~ etnia/raza, sexualidad, condición migratoria, entre otras dimensiones o categorías que, desde la perspectiva de Elson (2010 p. 58), y la propia (Hurtado, 2011), contribuyen a configurar los antagonismos y las desigualdades en el ejercicio del trabajo productivo y académico.

En este sentido la subordinación de las mujeres, en particular de las mujeres etnizadas, racializadas, sexualizadas y categorizadas es producto del modelo de organización social de lo femenino y de lo masculino, de lo blanco y de lo negro, de lo heteronormal y de lo homosexual, de lo pobre y de lo rico, de lo nacional y lo extranjero, de la jerarquización de las funciones y de la ~~ubicación~~ ubicación desigual de las mujeres por su sexo-género, pero incluso esta realidad afecta a los hombres, por su raza, etnia, clase, orientación sexual,

lugar de origen en la escala de valores social e históricamente construidos (Scott, 1986 p. 1053-1054). Por tanto, desde una perspectiva analítica de las relaciones sociales de género, la información sobre las mujeres está relacionada con la información sobre los hombres, y sobre las acciones simbólicas e intersubjetivas que definen las diferencias de sexo-género, en una sociedad que fabrica las ideas de lo que “deben ser” los varones y las mujeres, en tanto que los individuos recrean este orden simbólico (Batthyány, 2004 p. 26) o se resisten a él.

## Racismo institucional, epistemológico y movimientos sociales en solitario: Propuesta teórica e interpretativa

Para aterrizar y reflexionar en torno al tema de interés de este artículo: dar cuenta de la interseccionalidad de género, etnia/raza, clase, lugar de origen e incluso patrones de belleza y estéticos de los mercados de trabajos en el entorno académico de la Universidad de Guanajuato, hay que entender las relaciones sociales de género, en interacción con la clase, la etnia/raza, el lugar de origen entre otras categorías de diferenciación y exclusión, ya que estas crean y recrean el orden simbólico desde donde la cultura etiqueta a los seres humanos y marca nuestra percepción de la pirámide de estratificación social, nuestra percepción de los cuerpos, del poder, de lugar de trabajo, de lo laboral y de lo sexual, etc.

En décadas recientes, se han desarrollado líneas de investigación que desde la sociología, la antropología y la demografía que analizan las conexiones e interacciones entre la categoría de género, étnicas/raciales y clase con otras como ocupación, lugar de origen, edad, sexualidad (autoras como Patricia Hill Collins, Dolores Juliano, Kamala Kempadoo, Danièle Kergoat, Nira Yuval-Davis, Evelyn Nakano Glenn y Mara Viveros, entre otras, y autores como Peter Wade, entre otros). A lo largo de mi formación y desde mi trabajo académico, ha sido útil dar cuenta de la manera como los patrones de género, de clase, edad, fenotípicos y estéticos (en especial el color de la piel, la apariencia y el atractivo físico) se convierten en factores de diferenciación y segmentación en el trabajo y en el ejercicio de la ocupación, a la vez que son tanto categorías de definición y construcción de identidades colectivas e individuales, como parte del desarrollo de estrategias de sobrevivencia, movilización y resistencias.

Desde mi posición sociopolítica y académica he sido percibida y me autodenomino mujer, afrodescendiente, de tez oscura, extranjera, adulta, de clase media y profesional; siendo la única mujer con dichas características en mi espacio de trabajo, la División de Ciencias Sociales y Humanidades del Campus de la Universidad de Guanajuato ubicado en la ciudad de

León<sup>13</sup>, a estas denominaciones se le suman otros términos bajo los cuales he sido concebida con un sujeto “desacreditado” y “desacreditable” (en la perspectiva de Erving Goffman 2006): feminista, anarcofeminista, feminazi, agresiva, de carácter fuerte e incluso antisocial. Descalificaciones cuya función ideológica y de control social es la de mantenerme como mujer afro en un lugar de sumisión históricamente asignado o en el que tradicionalmente “me corresponde” (Hill Collins, 2000). Tal exclusión de las posiciones de poder y autoridad, como mujer negra, dentro de la institución se debe asimismo las ideas de los grupos blanco/mestizas de poder, a la imposición de sus intereses y la correspondiente supresión de las ideas e intereses de las mujeres negras. Para Hill Collins (2000), esta exclusión histórica significa que las imágenes estereotipadas de las mujeres negras han impregnado la cultura popular, la academia, las ciencias y la política pública.

Sin embargo, ese mismo discurso lo he resignificado para emplearlo como una argumentación de empoderamiento, resistencia y movilización contra las formas de desigualdad, hostigamiento y acoso que experimentamos las mujeres (estudiantes, administrativas y académicas) en el espacio de trabajo y de estudio por el hecho de ser mujeres.

Ya lo planteaba Collins (2000 p. 9) al describir la producción del pensamiento crítico de lo social de las mujeres afroamericanas en el espacio académico, como parte del colectivo de mujeres negras que produce pensamiento social. En ese escenario he diseñado un discurso para oponerme a la opresión, procurar la igualdad y el respeto por la diversificación, tanto desde el formato académico, a partir del cual la teoría puede tomar la forma de producto y/o de verdad “científica”, como desde otras manifestaciones: las culturales, literarias, deportivas, musicales y similares, para la militancia y el apoyo a los grupos vulnerados por su condición de sexo-género, orientación sexual y apariencia estética.

## Contexto analítico y metodológico

Para el desarrollo de este escrito, tomo en consideración los lineamientos establecidos por las y los proponentes de esta iniciativa: la publicación de un libro que nos hable de las “Negritudes y africanidades en América Latina y el Caribe”; analizando desde diferentes perspectivas, las realidades actuales de la

<sup>13</sup> La UG cuenta con una población aproximada de 890 profesores de tiempo completo, de los cuales solo dos por nuestra condición fenotípica somos consideradas negras o morenas como nos llaman (ambas mujeres somos de origen extranjero). Dado que México tiene una construcción historia racial diferente a otros países de la región de América Latina y el Caribe, aunque fenotípicamente existe presencia de personas con ascendencia afrodescendiente y tez oscura, esta condición racial e identitaria no es reconocida. La idea de una “tercera raíz”, como denominan académicamente la contribución de la población africana al proceso de mestizaje, se diluye al punto de que lo negro en la cultura popular es concebido como casi inexistente, de origen extranjero o en su defecto situado en las costas de México, en los estados de Guerrero y Veracruz, ubicados respectivamente en el suroeste y este del país.

diáspora africana en la región. Aunque mi aporte a este interesante ejercicio lo realizo desde los estudios feministas y de la sociología del trabajo, procuro contribuir, de manera transversal, a dar cuenta de temas como: Mujeres negras y luchas anticoloniales; Género, memoria y subalternidad; Afrodescendientes, descolonización y el racismo en la educación; Contribuciones intelectuales afrodiáspóricas; Migración y africanidades; Racismo institucional y epistémico; Perspectivas comparativas sobre discriminación, racismo y/o políticas antirracistas; Nuevas perspectivas de análisis sobre las acciones afirmativas entre otros, como parte de las situaciones concretas a las que me enfrento cotidianamente en el entorno de trabajo.

Metodológicamente, se trata de una investigación de corte cualitativo, que describe y presenta los datos y resultados de manera autoetnográfica (Blanco, 2011; Denzin, 2013). La narrativa personal hace referencia a la trayectoria académica de mi condición de autora, teniendo como lienzo de fondo algunas opciones epistemológicas y técnicas, para desarrollar una de las tareas fundamentales de la investigación cualitativa: comprender el significado o el sentido que los actores le otorgamos a nuestras experiencias (Tarrés, 2001), para dar cabida tanto a los relatos personales y autobiográficos como a las experiencias del etnógrafo como investigador —ya sea de manera separada o combinada— situados en un contexto social y cultural determinado: la División de Ciencias Sociales y Humanidades del Campus de la Universidad de Guanajuato, ubicado en la ciudad de León y muestras prácticas de resistencia y movilización. Mi aporte a este interesante ejercicio lo realizo desde los estudios feministas y de la sociología del trabajo.

Como lo planteo desde el inicio, recurro a esta perspectiva porque procuro ir más allá de lo que nos solicitan, para entender y reflexionar sobre la complejidad inherente al ejercicio de mi ocupación, las desigualdades que se instituyen en el acceso a los cargos y las relaciones de poder, como el ejercicio de la autoridad, inter e intragénero que se configuran en escenarios académicos, con base en las diversas interseccionalidades que se desprenden de los sistemas de relaciones institucionales y universitarias. Me atrevo entonces a hablar de un contexto como la Universidad de Guanajuato en México, desde estos otros ángulos, es decir como sujeto y objeto de estudio, como escenario de conflictos, de tensiones, de encuentros y desencuentros, pero también de lealtades y alianzas entre pares, enmarcados en modelos institucionales y articulados por las inequidades que acompañan las relaciones de sexo-género, étnicas/raciales, de clase, nacionalidad y apariencia estética, entre otras. Sin desconocer que las situaciones aquí descritas acontecen asimismo en otros escenarios universitarios públicos y privados, y en otros países de la región y fuera de ella. En esta ocasión abro la puerta de cristal que separa a la academia de sus sujetos-objetos de estudio, y retiro la venda

de mis ojos para hablar de mí misma y de mi entorno laboral. Un alma máter que en muchos aspectos me recuerda a la Universidad del Valle, a la ICESI y a otras instituciones universitarias en Cali, Colombia, donde sin ser extranjera atravesé por dificultades similares: la desigualdad que significa ser mujer y negra en una sociedad androcéntrica, racista, clasista y sexista.

### *La interseccionalidad* como elemento constitutivo de las trayectorias de vida y sociolaborales en la académica

El artículo publicado por Dominique Méda en 1996, “El valor trabajo visto en perspectiva”, reconoce la centralidad del trabajo en el mundo de vida, al manifestar que somos parte de una sociedad que organiza las relaciones sociales en torno a la ocupación y a la riqueza, por tanto resulta evidente que cuando afirmamos que el trabajo es, hoy en día, la condición principal para pertenecer a la sociedad, es porque en esencial las personas carentes de trabajo y de riqueza se encuentran al mismo tiempo desposeídas de todo y excluidas socialmente. En las sociedades modernas el trabajo, además de proporcionar ingresos, cumple otras funciones indispensables, como estructurar las circunstancias de vida; crear contactos sociales fuera del entorno familiar; da objetivos que sobrepasan las ambiciones propias; define una identidad social e impulsa a la acción y la movilización social (Méda, 2007 p. 28).

Esta importancia del trabajo en la configuración de la identidad social y personal para Thomas Marcellus Marshall (1997 p. 300) es un principio universal primario. Cuando se pertenece a la clase trabajadora uno de los beneficios para la persona es el efecto que su trabajo produce en ella, más que el efecto que ella produce en su trabajo. Este efecto según Marshall consiste en el ejercicio pleno de la ciudadanía y de la vida cultural, más que en la valoración cuantitativa del nivel de vida que adquiere, o del número de bienes y servicios que produce y consume. A través del ejercicio de su trabajo las personas pueden disfrutar en menor y mayor medida de la inclusión social, jurídicamente se les acepta y conciben como miembros con plenos derechos, en especial en las instituciones que están estrechamente conectadas y contribuyen en el acceso a este tipo de patrimonio sociopolítico como son las del ámbito educativo y las de servicios de seguridad social.

Para las mujeres el trabajo adquiere adicionalmente otros significados dado que han estado marginalmente incluidas en el proceso de producción material e intelectual, para ellas el trabajo es al mismo tiempo instrumento de dominación y medio de emancipación. De dominación porque mantienen una posición subordinada con respecto a los hombres; por tanto, se les impone el ejercicio de trabajos feminizados, de menor jerarquía, salarios y autoridad o se devalúa la calidad de los bienes y servicios que generan (Hurtado, 2011

y 2016). De emancipación porque el trabajo remunerado e intelectual, independientemente de condiciones sociales y de la división sexual en las que se ejerce, proporciona estima de sí mismas, capacidad de hacer proyectos, de establecer relaciones sociales, de ser creativas y contar con autonomía patrimonial, con la cual sustentar las necesidades personales, familias y profesionales; asimismo, le brinda oportunidad de participar en otras actividades (políticas, culturales, sindicales, académicas e intelectuales, etc.) y capacidad para proyectar su propio futuro (Méda, 2007 p. 28-29).

En nuestras sociedades modernas, tener un trabajo (es decir un empleo formal, de prestigio y bien remunerado) es la primera condición de vida, el trabajo es la norma. Es trabajando que se adquieren los medios para vivir, pero también el trabajo es el lugar principal donde se puede mostrar las capacidades, darles utilidad, participar en la construcción de nuevas realizaciones y realizarse uno mismo (Méda, 2007 p. 28-29).

Independientemente del amplio valor interpretativo el trabajo para entender el mundo de vida, el entorno laboral y el contexto universitario, existen zonas oscuras o puntos ciegos en las relaciones sociales que no se logran explicar sin una ruptura epistemológica, que incluya a la noción de género y trabajo la pluralidad de factores que configuran la identidad del sujeto. Considero que la condición de hombre o de mujer, blanco o negro y la de sujeto laboral serán experimentadas de manera particular, es decir de acuerdo con las interseccionalidades que se erigen con base en la pertenencia étnica, la clase, la edad, la apariencia y la estética, etc. Esto me ha permitido observar a mis sujetos/objetos de estudio y a mí misma, no sólo desde la categoría de sexo-género y la de trabajadores sino también desde la multiplicidad de elementos que simultáneamente nos definen, moldean y determinan nuestra condición de actores sociolaborales. En ese sentido, los sistemas sociales de género se conjugan a otros sistemas al de clase, raza, etnia, sexualidad, etc., para organizar y jerarquizar las relaciones sociales, la división sexual del trabajo y la pirámide ocupacional en todos los ámbitos (sea este universitario, sociocultural, político o empresarial). Los sistemas de relaciones sociales crean condiciones que, tanto objetiva como subjetivamente, inciden en el acceso diferenciado y desigual de las mujeres y de los hombres al mercado laboral, a los recursos y al ejercicio de la ciudadanía (Anderson, 1985; Hurtado, 2011).

No obstante, es relativamente reciente que la producción teórica articula las relaciones sociales de género, trabajo y clase con otros sistemas de interacciones como la raza, el sexo y la sexualidad (Curiel, 2008; Wade et al., 2008), y aún más fresca la contribución hecha por las feministas, en particular por el feminismo negro (el *black feminism*) y por el feminismo tercermundista, a la inclusión de la apariencia, la estética y del cuerpo a los estudios de género y trabajo. Son justamente estas corrientes las que, desde inicios de la década de 1970, señalaron la imposibilidad

de separar los mecanismos de desigualdad de género de los dispositivos clasistas, sexistas y racistas de dominación, presentes en las experiencias concretas de las personas. En específico resaltan la importancia de considerar estos mecanismos de desigualdad en el caso de las mujeres racializadas y estratificadas por sus rasgos fenotípicos, para las cuales estos sistemas sociales se encuentran inextricablemente unidos (Hurtado, 2011 y 2018). No obstante, estudios realizados sobre mercados de trabajo de cuidado y migración por académicos como Arango, Agustín, Hurtado, López y Piscitelli, Posso, entre otros, las autoras establecen que, además del género, la raza y la clase, algunos de los aspectos de relevancia en las sociedades contemporáneas son los patrones de belleza, la estética, la capacidad intelectual y la orientación sexual de los actores sociales, generando mercados de trabajo segmentados con base en estos sistemas de valores.

De acuerdo con Curiel (2008), otros referentes fundamentales son los aportes del feminismo pos-colonialista, para analizar los contextos socioculturales caracterizados por un capitalismo globalizado, que afecta a las mujeres mediante la apropiación de sus cuerpos y de su fuerza de trabajo, ya no sólo a escala local o nacional sino también a nivel transnacional, sobre todo en el caso de las mujeres negras, indígenas e inmigrantes racializadas. Justamente autoras como Hondagneu-Sotelo (2007), Parella (2005), Arango (2010) y Hurtado (2008, 2009 y 2016) reconocen esta realidad y recurren a las categorías etnia, raza y clase social como aristas importantes que son, para el abordaje y el tratamiento analítico de las relaciones sociales de género y trabajo, tanto entre hombres y mujeres como entre colectivos de mujeres y de hombres con diferentes condiciones identitarias.

El modelo teórico propuesto por el feminismo negro y por el feminismo tercermundista, valora la experiencia de las mujeres negras o de las mujeres de “color”<sup>14</sup>, en función de la posición social desigual y subordinada que ocupamos en las relaciones sociales y en el sistema de producción capitalista e intelectual. Asimismo, este paradigma teórico representa una de las fuentes más importantes en la crítica feminista al concepto clásico de trabajo y al de relaciones sociales de género, al señalar el carácter androcéntrico y el etnocentrismo blanco de las categorías trabajo y trabajador, y desaprobar el hecho de que una experiencia laboral particular: la masculina, blanca, de clase media, heterosexual y del occidente dominante haya sido convertida en norma general.

En su razonamiento más novedoso, el de la opresión estructural de las mujeres, recorro a la *Teoría Interseccional* propuesta por Patricia Hill Collins, quien desde los años 90’ retoma la noción de sistemas sociales para referirse, en principio, a los factores objetivos y subjetivos que estructuran el orden

---

<sup>14</sup> El término “mujeres de color” es acuñado por algunas feministas norteamericanas para designar la diversidad étnica/racial de las mujeres no blancas que residen en Estados Unidos (afroamericanas, asiáticas, latinas, indias americanas, etc.).

social y configuran las distintas formas de dominación que experimentan determinados grupos sociales en relación con otros. Conuerdo con Collins cuando crítica las teorías feministas hegemónicas, pues dichas perspectivas ignoraron la interseccionalidad y la simultaneidad con que operan los distintos sistemas sociales de género y clase en conjunto con los dispositivos de opresión por raza, etnia, edad, situación geográfica, etc.

Collins (2005) construye una propuesta teórico-metodológica: la de la matriz de opresión y privilegios, para evidenciar la manera diferencial como intervienen y se entrelazan los dispositivos o vectores de opresión y privilegios como define Collins a las categorías de género, clase, etnia/raza, etc., (Ritzer, 2001; Hill Collins, 2005). Con base en esta estrategia analítica de Collins, he podido dar cuenta de cómo la situación de dominación se torna más compleja y sinuosa para las mujeres cuyos vectores se encuentran alejados de la posición de privilegio e inclinados hacia la de subordinación. Esto acontece porque al igual que el género dichas categorías también se perciben y son interpretadas socialmente como esencias o atributos naturales, conduciendo a que hombres y mujeres etnizados, racializados, sexualizados seamos inscritos al orden social y económico de manera diferencial y asimétrica.

En concreto, estimo que la Teoría Interseccional es una herramienta epistemológica de gran utilidad, que me ha permitido estudiar y entender las formas en que los sistemas sociales de género, clase, sexualidad, etnia, nacionalidad y edad, entre otros, organizan lo social y moldean las experiencias de las mujeres y de los hombres, y mi propia experiencia, incluso en escenario aparentemente neutrales e intelectuales como el universitario. En ese sentido, en mis investigaciones y en este artículo llamo la atención sobre la importancia y relevancia de tomar en cuenta las categorías identitarias como vectores, que en determinadas condiciones pueden funcionar como mecanismos de opresión, en otras como vectores de privilegios y en algunos momentos incluso pueden llegar a expresarse simultáneamente<sup>15</sup>. Dicha perspectiva me permite valorar, de manera más rigurosa los procesos de construcción social de los mercados de trabajo y de la ocupación, las estrategias de inserción laboral como de ejercicio del trabajo, del poder y de la autoridad emprendidas por actores sociales con identidades valoradas y subalterizadas. Actores que poseemos acceso relativo a cargos de poder, tanto en contextos locales como en el nacional e internacional.

Este elemento me ha permitido entender mi propia situación sociolaboral como mujer, negra, colombiana, alta, delgada, guapa e inteligente, problemática o de carácter fuerte, feminista, anarco feminista, como en

---

<sup>15</sup> Por ejemplo, ser hombre negro es poseer un vector de privilegio y otro de opresión en relación a otro hombre pero blanco. No obstante, en mercados de trabajos masculinizados ser hombre y negro es condición de privilegio en comparación a una mujer blanca, porque su condición de género está por encima y es más valorada que la condición étnica/racial de la mujer (Giacomini, 2006).

ocasiones me describen. Mujer que en México se desempeña como docente e investigadora de la Universidad de Guanajuato (una condición de privilegio pese a los avatares que se pueden presentar). Conforme esta situación sociolaboral, me concibo como mujer, afrodescendiente de tez oscura y como académica antes que definirme por mi apariencia estética y corporal, grado académico, clase y demás; aunque en determinados contextos inicialmente soy percibida como “exótica”, “peligrosa” y “llamativa” antes que profesional, docente e investigadora universitaria, lo que personalmente concibo como una situación de opresión frente a la cual tengo que desarrollar estrategias de resistencia y a la vez de afirmación permanentemente. Entender estas conexiones, en el caso de las mujeres de “color” (etnizadas, racializadas, sexualizadas, erotizadas y estigmatizadas por su apariencia estética y corporal) abre la posibilidad de comprender el efecto transversal de los sistemas de relaciones sociales y de poder, y me permite analizar el sentido de estas conexiones en la vida de los diferentes individuos y grupos sociales.

En opinión de Parella (2005 p. 106-108), pese a que la interseccionalidad afecta las experiencias de vida de todos los seres humanos, tanto en la esfera productiva como en la reproductiva, las mujeres de “color” se sitúan en un escenario de clara desventaja frente a quienes se ubican en la cima del sistema de jerarquización, gracias a los privilegios y beneficios que en teoría les merece su situación de ser mujeres, blanca/mestizas. En este sentido, los vectores de opresión y privilegio evidencian que las condiciones de desigualdad son relacionales y contextuales, por cuanto las categorías hombre/mujer y blanco/o de “color”, bello/feo sólo tienen significado cuando se ponen en contraposición una a la otra, o se articulan y contrastan secuencialmente las diferentes categorías. Por tanto, la opresión de una mujer negra en una sociedad racista y sexista se presenta como si se tratara de una carga adicional, cuando en realidad es una carga diferente; porque ser mujer de “raza negra” significa ser mujer y ser negra, realidad que en la práctica se vive de manera simultánea y no de forma entrelazada.

Del mismo modo, hay mujeres que lo tienen todo gracias a los privilegios que le otorga su pertenencia a una categoría étnica/racial, de clase y orientación sexual socialmente más valorada, en comparación con otras que no tienen estos mismos vectores de privilegio; por tanto, las condiciones de vida y de trabajo de quienes nos situamos o somos situadas en el ámbito de la opresión (pese a lo privilegiado de nuestra ubicación de clase y laboral) nuestra condición social y ocupacional es más precaria. En este contexto suelo recurrir ocasionalmente a frases como *“nacé negra no nacé esclava”*, *“soy una persona que nació con poder y me convertí en una mujer empoderada”*, *“por la naturaleza y la gracia de Dios nacé igual y soy una igualada*, con el propósito de mantenerme en una relación de poder y no sucumbir ante las condiciones de subordinación.

En este sentido, carece de claridad interpretativa referirme a un sujeto

femenino genérico, cuando la realidad evidencia que lo femenino es una construcción social intersubjetiva y una categoría internamente fragmentada. De acuerdo con el paradigma que nos plantea Collins (2005), ello tiene que ver con que la experiencia de la interseccionalidad crea diferentes tipos de trayectorias de vida, de trabajo, de relaciones de poder y de desigualdad laboral como de realidades sociales. No obstante, para entender y explicar dichas intersecciones y trayectorias, podemos decodificar las experiencias individuales en una matriz: en la matriz de dominación y privilegio, exponiendo como ejemplo mi experiencia profesional para reflejar los modos de organización y distribución del poder en una sociedad y en contextos socioculturales como la academia.

Estas tensiones según Arango (2015 p. 2) responden a las contradicciones presentes en los mercados, incluido los teóricamente neutrales como la académica universitaria, donde las desigualdades de clase, género, raza y sexualidad también responden a presiones inherentes a los sistemas de relaciones sociales, donde adquieren sentido aspectos como la apariencia, la estética y la belleza física. En sociedades occidentales como la nuestra y en los mercados de trabajo estas categorías igualmente son expresión de distinción, individualidad y a la vez fungen como objeto de estigmatización para desacreditar y/o aprobar a determinados individuos.

En algunas de las líneas de investigación que he desarrollado la indagación empírica muestra que los estereotipos racistas, combinados con los sexistas y los patrones de belleza pueden contribuir a profundizar la explotación económica y sexual de las mujeres negras o, al contrario. Ser negra (o negro) podría significar una aparente “invalidez” para determinados mercados, personas y sociedades, pero esos mismos rasgos pueden ubicar como exóticas y exitosas a las personas negras en los otros mercados y sociedades de destino migratorio (Hurtado, 2011). Ello se refleja en mi propia experiencia, con el prejuicio que se alimenta del exotismo (al ser la única mujer afrodescendiente y negra en el contexto inmediato), y el sexismo (sobre la apariencia y sexualidad de las mujeres colombianas consideradas atractivas y liberales).

Hill Collins (2005) nos revela que la explicación para estos posibles resultados es que los sistemas sociales se pueden agrupar de múltiples maneras, dependiendo de sus específicas manifestaciones socio-geográficas en el tiempo y en el espacio. Asimismo, nos manifiesta que en todas las sociedades los sistemas de opresión se organizan con base a cuatro dominios integrados entre sí: el estructural, el disciplinario, el hegemónico y el interpersonal:

1. El dominio estructural se compone de los factores que organizan las relaciones y el acceso al poder, la autoridad y los derechos en una sociedad, tales como el derecho, la política, la religión y la economía. Este dominio

en el contexto del mercado de trabajo de la Universidad de Guanajuato se manifiesta como la posibilidad de ser contratado como trabajador de planta, temporal o definitivo; o de ocupar un cargo de autoridad o no.

2. El dominio disciplinario se encarga de gestionar la opresión que deriva del dominio estructural, dicha gestión está a cargo de las instituciones burocráticas, religiosas, culturales, civiles, educativas, etc. En el caso de estudio, el contexto universitario, el dominio disciplinar se encuentra a cargo de las autoridades unipersonales y colegiales que aplican las normas, estatutos y reglamentos institucionales, al igual que las sanciones, apelando para ello criterios objetivos y/o discrecionales. Desde las competencias que le otorga el cargo, se responsabilizan de organizar el comportamiento humano y distribuir el poder entre hombres y mujeres, entre blancos y negros. Adicionalmente, disimulan, ocultan o buscan invisibilizar los efectos negativos de la opresión: el clasismo, el racismo y el sexismo; al igual que el autoritarismo, la explotación y el acoso en el contexto laboral, bajo el velo de la eficiencia, la racionalidad de los recursos, la igualdad y la equidad en la distribución de la riqueza, de los bienes y recursos en el acceso a los derechos tanto laborales como humanos.
3. El dominio hegemónico sirve para legitimar socialmente la opresión, aprovechando la confianza que las personas suelen construir alrededor de los símbolos de autoridad, de poder e institucionalidad. Ésta es la esfera donde ideología y conciencia se juntan, convirtiendo al dominio hegemónico en el enlace que articula a todos los demás. Asimismo, al tratarse de una esfera que se reproduce en la intersubjetividad individual y colectiva o al estar contenido de forma imperceptible en las ideas, en las creencias, en los prejuicios, en las prácticas, en los discursos, en los imaginarios y en los valores, entre otras formas de expresión de las ideologías empleadas para extender o imponer sobre los demás opresiones o privilegios, dependiendo de si son considerados iguales, aliados, cuates, subalternos, dependientes, contrarios u opositores, al poder que les otorga la autoridad de su cargo. Se camuflan así las formas de dominación simbólica y laboral para lograr que el cuarto dominio, el dominio interpersonal, condicione la vida e influya en cada persona.
4. El dominio interpersonal, por tanto, se compone de las relaciones que establecemos a lo largo de nuestras trayectorias de vida y de trabajo, así como por las intersubjetividades que configuran cotidianamente esas trayectorias. Sin embargo, hay personas que tienden a identificar las formas particulares de opresión de las cuales han sido víctimas (por ejemplo, el

hecho de ser mujer y experimentar la opresión por su condición de género), en tanto que consideran como menos importantes, practican o desconocen otras formas de dominación (discriminar y acosar a otras mujeres por su orientación sexual, estética corporal, desenvolvimiento profesional, activismo académico, entre otras tácticas opresivas). Incluso pueden llegar a considerar como legítimas las formas de hostigamiento que ejercen ellos y ellas sobre otros individuos, en su desempeño como representantes de la autoridad institucional o en su vida cotidiana y laboral.

Pero estos modos de organización de los sistemas de opresión no pueden producirse sin el vínculo entre ideología y sistemas sociales de poder, que permiten a los dominadores controlar a los subordinados, creando una intersubjetividad en la cual hombres y mujeres, blancos y negros somos socializados, mientras que las diferencias de género, raza, etnia, clase, entre otras, se usan como recurso para justificar los dispositivos de opresión y las desigualdades. Sin embargo, como lo establece Collins (2005), existen márgenes relativos de acción por medio de los cuales individuos y colectivos, emprendemos estrategias que nos permiten resistirse, moldear estas estructuras y agenciar el cambio<sup>16</sup>.

Es aquí donde para mí adquiere sentido analítico y práctico la noción de vectores de opresión y privilegio, entendida como la potencial posibilidad que experimenta una persona o un colectivo social de acotar o incrementar la distancia en el nivel de vida, de autoridad y poder frente a los que se encuentran en el parámetro superior de la jerarquía sociolaboral.

Cachón (1997 p. 58) (desde las teorías de la concentración o de la aglomeración de los mercados de trabajo) reconoce la existencia de este fenómeno de segregación y discriminación lo que ha denominado “*el marco institucional de la discriminación*”, dado que las empresa e instituciones públicas o privadas suelen implementar políticas sutiles, encubiertas o abiertas de segmenta contra sectores sociales como en el caso de los inmigrantes y de quienes poseen rasgos identitarios subordinados. Mecanismos que ponen en práctica la ideología y el sistema de poder que define los distintos dominios que organizan lo social (de acuerdo con Collins el estructural, el disciplinario, el hegemónico y el interpersonal). Así, se fijan por exclusión o por preferencia los límites de circulación o no de la mano de obra, empleando los canales institucionales y la política nacional de empleo, de modo que desde el Estado se legitima lo que los empresarios y empleadores ya han fijado, objetiva y subjetivamente, como el campo de posibilidades para la contratación de la mano de obra.

En estas circunstancias, lo que prevalece es la clasificación de los

---

<sup>16</sup> Collins (2005) establece que los diferentes dominios pueden ser modificados y cambiar, sin embargo estas modificaciones ocurren muy lentamente o como respuesta a fenómenos sociales de gran impacto, tanto en la vida social como individualmente, such as the Civil War and the upheavals of the 1950s and 1960s in the United. For example, prior to February 3, 1870 blacks in the United States could not.

individuos y de los grupos sociales según prejuicio y/o estereotipos, los cuales se manifiestan como criterios preestablecidos y validados socialmente. De este modo, se “rotulan” a los trabajadores antes y después de contratarlos, en función de su sexo-género, de sus características físicas, de su pertenencia étnica/racial, cultura y nacionalidad, aunque el nivel de cualificación o de formación para el trabajo cuenta con un grado alto de importancia. El resultado final, según Carrasco (2008), pese al capital humano que los ofertantes de mano de obra puedan tener, es una segregación ocupacional doble: horizontal y vertical. La horizontalidad se presenta con la concentración de algunos en pocas y determinadas ramas de actividad, y su contrastante ausencia de muchas otras, debido a las escasas oportunidades de movilidad laboral ascendente. Por su parte, la verticalidad se da cuando se les segrega y concentra en las categorías ocupacionales de menor cualificación, autoridad, prestigio y/o marginales.

## Conclusiones

En este trabajo presento algunos datos de carácter descriptivo sobre los procesos de afiliación e incorporación de los sujetos sociales a los diferentes mercados de trabajo, incluyendo el universitario, basándonos en construcciones históricas y asimétricas de las diferencias biológicas por sexo, pero también de las étnicas/raciales, de clase, apariencia estética y corporal, entre otras categorías.

En ese sentido, desde la experiencia autobiográfica y la autoetnográfica quiero llamar la atención sobre la importancia y relevancia de tomar en cuenta, además de las relaciones sociales de sexo-género, otras identidades en los estudios e investigaciones feministas sobre la academia, sobre el trabajo académico y en el entorno universitario, entre otros estudios. Dado que estas categorías permiten valorar, de manera más rigurosa y más allá de las identidades de sexo-género, los procesos de construcción social de los mercados de trabajo y de las ocupaciones. Asimismo, nos permiten interpretar las estrategias de inserción laboral emprendidas por actores sociales y las condiciones de privilegio y opresión a las que se enfrentan, tomando como referencia el contexto de la Universidad de Guanajuato.

La sociedad industrial e intelectual circunscribió prioritariamente a las mujeres al espacio privado, donde mujeres fueron subordinadas a la esfera reproductiva e invisibilizadas en el mundo del trabajo, pese a que el capital ha hecho históricamente uso de la mano de obra femenina, para garantizar el proceso de reproducción social de la fuerza de trabajo y el proceso de producción material e intelectual de la vida. No obstante, en la sociedad actual con la apertura de nuevos mercados de trabajo y la mercantilización de las labores del hogar y de los servicios, el capitalismo ha otorgado

protagonismo a las mujeres, pero manteniendo su condición de mano de obra subordinada en especial en el caso de las mujeres negras e indígenas racializadas, incluso en escenarios que se consideran como igualitarios, paritarios, universalistas y democráticos como la universidad.

Desde el feminismo, la teoría económica, la sociología del trabajo y la antropología se han desarrollado diversas perspectivas teóricas y se han acuñado diferentes conceptos para reflexionar sobre el efecto particular de las relaciones sociales de sexo-género y de la división sexual del trabajo, en la participación diferencial de las mujeres en el mercado laboral y en el ejercicio del trabajo reproductivo. Asimismo, se analizan los recientes fenómenos de segmentación y discriminación que rigen actualmente el mercado de trabajo. En estas circunstancias, en los contextos de movilidad espacial transnacional, la brecha socioeconómica y ocupacional de las mujeres tiene como fundamento tanto asimetrías de sexo-género como las étnico/raciales y las de clase.

La teoría interseccional propuesta por Patricia Hill Collins, constituye una herramienta analítica para la observar y evidenciar la interface entre racismo, sexismo y dominación de clase, fenómenos que representan sólo tres de las formas específicas de “normatividad y exclusión social”, intrínsecas al modelo de producción capitalista e inscrito a la modernidad, que se han desarrollado en estrecha y reciproca relación. La misma sociedad y la academia han creado los mecanismos de discriminación y segmentación ocupacional, para lograr que los puestos y cargos menos deseados recaigan en las personas que poseen cierto origen étnico/racial, clase, apariencias y estética.

Nuevos sistemas sociales de dominación se configuran en el panorama global, bajo este moderno proceso de producción que experimenta la economía mundial, particularmente en el caso de los trabajos de servicios personales. Dicho panorama ha traído consigo nuevas formas de dominación, de polarización como de entrecruzamiento de los vectores de opresión y privilegio. Del mismo modo, se ha agudizado la división social del trabajo, la segmentación del trabajo femenino. Fenómenos a los cuales el ámbito universitario no es neutral sino un reflejo de estas dinámicas de exclusión, segmentación y discriminación. Lo contrastante e interesante en estos escenarios aparentemente neutrales es que las estrategias individuales para la movilidad o para la resistencia pueden resultar más funcionales que las colectivas, para sortear las desigualdades que represente el privilegio de ser la única mujer, negra y extranjera de carácter fuerte, alta, delgada y guapa en el entorno.

## Referencias

- ARANGO, L. Género e identidad en el trabajo de cuidado, en Enrique de la Garza Toledo y Julio César Neffa (coord.). Trabajo, identidad y acción colectiva (p. 81-108), Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Madrid: Ed. Clacso, Plaza y Valdés, S.A. de C.V. 2010.
- BATTHYÁNY, K. Cuidado infantil y trabajo: ¿un desafío exclusivamente femenino? Una mirada desde el género y la ciudadanía social, Ed. Montevideo: CINTERFOR, 2004.
- BENERÍA, L. Gender, development, and globalización. Economics as if all people mattered. Ed. Routledge, Londres: 2003.
- BLANCO Mercedes ¿Autobiografía o autoetnografía? En Revista Desacatos, 38, 169-178, 2012.
- CACHÓN, L. Segregación sectorial de los inmigrantes en el mercado de trabajo en España, en Cuadernos de Relaciones laborales, Serv. Publ. UCM, Madrid: 10, 49-73, 1997.
- CARRASCO, C. Mercado de trabajo e inmigración, en Antonio Izquierdo Escribano (Coord.), El modelo de inmigración y los riesgos de exclusión (p. 213-257), Fundación Foessa (Colección Estudios), 2008.
- CURIEL, O. 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 Peter Wade, Fernando Urrea y Mara Viveros (eds.) Raza, etnicidad y sexualidades (p. 462-84). Ciudadanía y Multiculturalismo en América Latina, Universidad Nacional de Colombia-Centro de Estudios Sociales, Universidad del Valle y Universidad de Manchester, Bogotá: 2008.
- DENZIN Norman K. Autoetnografía analítica o nuevo *déjà vu*, en Revista Astrolabio. Recuperado el 26 de mayo de 2018 de <http://www.revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/>, Nueva Época, No. 11, 2013.
- DUNEZAT, X. Mobilisations de sans, division du travail militant et fragmentation identitaire: dynamiques protéiformes des groupes mobilisés, ponencia presentada en Clase, ethncité, genre... les mobilisations au piège de la fragmentation identitaire?, 2007, 18 p.
- GIACOMINI, S. M. Mulatas profissionais: raça, gênero e ocupação, en Estudos Feministas, Florianópolis, 14(1), 85-101, 2006.
- GOFFMAN, E. Estigma. La identidad deteriorada, Amorrortu Editores, [1968] 2006, 86p.
- HILL Collins, P. Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment, Nueva York: Routledge, 2000.
- HURTADO, Saa T. Movilidades, identidades y sexualidades en mujeres afrocolombianas migrantes en Europa: El caso de las "Italianas", en Peter Wade, Fernando Urrea y Mara Viveros (eds.) Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y Multiculturalismo en América Latina (p. 343-376), Universidad Nacional de Colombia-Centro de Estudios Sociales, Universidad del Valle y Universidad de Manchester, Bogotá: 2008.
- HURTADO, Saa T. Trabajo erótico sexual en mujeres afrocolombianas emigrantes a Europa, en Iztapalapa, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, 66, 135-159, 2009.
- HURTADO, Saa T. Mujeres, negras e inmigrantes construyendo la ocupación de "proveedoras" de servicios afectivos y "vendedoras" de bienes erótico-amorosos en los espacios transnacionales. Tesis doctoral sin publicar, Doctorado en Estudios Sociales - Línea de Especialización en Estudios Laborales, de la Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa, Ciudad de México: 2011.
- HURTADO, Saa T. Interseccionalidad de género, etnia/raza, ocupación y nacionalidad en la producción académica de la Universidad de Guanajuato, en Vanessa Góngora y Rosalba Vázquez Valenzuela (coord.), Perspectivas de género en la práctica educativa de la universidad de Guanajuato: aproximaciones feministas (p 93-116), Universidad de Guanajuato, Gto. 2016.
- HURTADO, Saa T. La producción social del mercado del sexo y de la ocupación de trabajadoras sexuales en España, en Revista Colombiana de Antropología, 54(2), 35-58, 2018.

KERGOAT, D. De la relación social de sexo al sujeto sexuado , Revista Mexicana de Sociología, 65 (4), 841-86, 2003.

MÉDA, D. “El valor trabajo visto en perspectiva”, Revista Internacional del Trabajo, Ginebra: 115(6), 686-700, 1996.

MÉDA, D. ¿Qué sabemos sobre el trabajo? [Versión electrónica]. Revista de Trabajo, 3(4), 17-32, 2007.

PARELLA, S. La segregación laboral y vulnerabilidad social de la mujer inmigrante a partir de la interacción entre clase social, género y etnia, en Carlota Solé y Lluís Flaquer (Eds.), Uso de las políticas sociales por las mujeres inmigrantes (p. 95-136), Instituto de la Mujer (Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales), Madrid: 2005.

PFEFFERKORN, R. El trabajo, un eje fundamental de las relaciones sociales de sexo, en Revista Ciencias Sociales. 18,53-70, 2007.

RITZER, G. Teorías sociales modernas, Ed. Mc Graw Hill, Madrid: 2002.

SCOTT, J. W. Gender: A Useful Category of Historical Analysis, The American Historical Review, 91(5), 1053-075, 1986.

TARRÉS, M. (coord.), Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social, Facultad latinoamericana de Ciencias Sociales, El Colegio de México, Porrúa, México: 2001.



Cortesía: Maryorí, Díaz Pacheco.

# Título: Mujeres negras. Voces, silencios y resistencias: Una vez más sobre la experiencia cubana.<sup>17</sup>

Dra. Rosa Campoalegre Septien.

Dra. en Ciencias Sociológicas. CIPS.

Directora de la Cátedra de Estudios Nelson Mandela

## Resumen

El artículo analiza la lucha contra el racismo en el contexto cubano, mediante la problematización de dos temas centrales: las mujeres negras en miradas epistemológicas decoloniales y la persistencia del racismo en Cuba como problema complejo con tendencias de reanimación. El objetivo es analizar el posicionamiento de las mujeres negras en la sociedad cubana actual. En el plano epistemológico se fundamenta en los feminismos negros, vistos como teoría crítica, movimiento social y lugar de enunciación de la autora. Se instalan diálogos y polémicas referidos a: ¿Cómo se posicionan las mujeres negras, ¿Cuáles son los ejes de tensión latentes?, ¿Existe el racismo en Cuba, a pesar de las transformaciones sociales? ¿Qué voces, silencios y resistencias emergen?

**Palabras claves:** Cuba, feminismo negro, mujeres negras, racismo y resistencias.

## Reflexionando sobre puntos de partida

La experiencia cubana suele ser polémica, es valorada entre mitos, realidades y distorsiones, siendo definida como uno de los llamados “casos críticos”, “mixtos” o “difíciles” (Valle, 2010). Lo cierto es que es un modelo de desarrollo imposible de encasillar en los paradigmas tradicionales. Un modelo que vivencia el contexto de cambios encaminados, de modo programático, al logro del socialismo sustentable y próspero.<sup>18</sup>

Siendo así, no es tarea fácil, pero sí necesaria, instalar diálogos y polémicas referidos a: ¿Cómo se posicionan las mujeres negras, ¿Cuáles son los ejes de tensión latentes?, ¿Existe el racismo en Cuba, a pesar de las

---

<sup>17</sup> Este asunto se inserta en el proyecto posdoctoral que desarrollo la autora en el contexto de una iniciativa regional auspiciada por la universidad de Manizales y la fundación por la Universidad de Manizales/ Centro Internacional de Formación y Desarrollo, Colombia [CINDES], Universidad Pontificia Universidad Católica de Sao Paulo, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Su objetivo es contribuir a la visibilidad del pensamiento y la acción política de mujeres negras que lideran procesos de lucha antirracial en Cuba en contexto de la actualización del modelo económico y social.

transformaciones sociales y un proyecto orientado a la igualdad? ¿Cómo se manifiesta en cuanto a las mujeres negras? ¿Qué voces, silencios y resistencias emergen? Este tema cobra especial relevancia en la actualidad, cuando trascurre el Decenio Internacional de los pueblos afrodescendientes, a sabiendas de que no basta un decenio (Campoalegre, 2017), frente al racismo.

Interpelar a Cuba en materia racial, desde el feminismo negro decolonial, implica fijar en qué sentido se comprende esta perspectiva epistémica y política. Al respecto, compartimos el posicionamiento de Catherine Walsh:

Suprimir la “s” y nombrar “decolonial” no es promover un anglicismo. Por el contrario, es marcar una distinción con el signiûcado 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 identiûcar, visibilizar y alentar “lugares” de exterioridad y construcciones alternativas (2009, p.14-15).

En esa perspectiva, les invito a reflexionar sobre *Mujeres negras. Voces, silencios y resistencias: Una vez más sobre la experiencia cubana*.

## Feminismo negro en clave decolonial

Nacer y vivir en el Caribe, es la oportunidad de crecer en la complicidad de los imaginarios de la negritud inspiradores de un cimarronaje continuo ante la colonialidad. En este sentido, destaca el pronunciamiento de Ochy Curiel (2007), quien reivindica a los feminismos negros<sup>19</sup> como una praxis política de cimarronaje intelectual por sus orígenes y fines. Desde allí, este artículo se ancla en esos feminismos, asumidos en su triple connotación de teoría crítica, movimiento social y lugar de enunciación de la autora, como afrocubana. Sin lugar a dudas, son feminismos en plural por su diversidad socioestructural, formas organizativas, énfasis y programas de lucha.

Puesta la atención en el Caribe, la autora Violet Eudine Barribeau (2011), mediante el ensayo las aportaciones de los feminismos negros al pensamiento feminista: una perspectiva caribeña, analiza su especificidad temas, contribuciones y retos. Enfatiza entre las aportaciones esenciales del feminismo negro, cómo se problematiza simultáneamente tanto los ámbitos público y privado con criterio en perspectiva racial, unido a la conceptualización

---

<sup>18</sup> Ello ha sido conceptualizado por el Partido Comunista de Cuba [PCC] como la “actualización” del modelo cubano, línea ratificada en el VII Congreso del PCC (2016).<sup>19</sup> También denominado afrofeminismo o afrodiaspórico.

de riesgo múltiple/conciencia múltiple/identidades.

De cara a la diversidad, el Primer seminario internacional “Conspiración Afro femenina”, construye una útil definición de feminismo negro, en calidad de “[...] feminismo Afrodiaspórico como un proceso, una agenda de investigación, una estrategia de movilización social, una práctica de solidaridad y un reclamo de justicia restaurativa” (Vergara y Arboleda, 2014, p. 109).

Los feminismos negros son ante todo un proyecto histórico de lucha, en el convecimiento de la imposibilidad de destruir la casa del amo, con las *berramientas del amo*, como alerta Andre Lorde (2003). Esta tesis, desde las genealogías críticas que promueven los feminismos negros, también llama la atención sobre los vínculos entre racismo y sexismo (Viveros, 2016) que invaden la vida y los cuerpos de las mujeres negras, vistos en calidad de territorio de opresiones que arraigan mitos, prejuicios y estereotipos racistas, marcados por la resistencia. Los cuerpos sexuados y etiquetados de las mujeres negras constituyen territorios de batallas, textos y aprendizajes compartidos.

En este contexto, destaca la polémica acerca del uso de los términos afrodescendientes o negros (as), se emplea este último ya que las mujeres que participan en este proyecto, tienden a identificarse como tal y el sentirse negras es parte de su proceso de acción política. La negritud como reafirmación de subjetividades, a pesar de su origen colonial, demuestra los procesos de resignificación que asisten a los feminismos negros y los fortalecen.

No obstante, el concepto de afrodescendencias profundiza la deconstrucción epistémica cuando reconceptúa la “raza”, ya no apelando a lo fenotípico, sino como referente de ascendencias y descendencias vinculado a la auto- identificación como comunidad diaspórica, propiciando una nueva manera de afrontar la historia de nuestros pueblos (Valero y Campos, 2015) y un enfoque político en la lucha antirracial consensuado a nivel internacional.

Es típico de estos feminismos intensos procesos de deconstrucción, en tanto que re/conocen la herencia africana, pero la transforman sustancialmente. Al unísono abren una ruptura -epistémica y política- con el feminismo occidental, a partir de la crítica a la colonialidad, el racismo y al heterocentrismo, así como por las particularidades de su acción política. En este sentido:

La teoría feminista negra trastoca radicalmente los significados y las interpretaciones de los conceptos fundamentales para el análisis feminista al otorgar un papel central a cómo viven las mujeres las relaciones de dominación de “raza” y el racismo. La relación raza-contestación-género-contestación-clase-contestación-raza introduce un giro conceptual en los planteamientos de partida. Y, a lo largo de ese proceso la teoría feminista negra desestabiliza la coherencia y la certeza con la que se contemplan determinados conceptos y constructos (Barríteau, 2012, p. 12).

Ello se sella la confluencia de los feminismos negros con el pensamiento decolonial en América Latina y el Caribe. Lo decolonial al asumir las afrodescendencias en su diversidad, permite deconstruir la categoría género que promueve una concepción homogénea, reduccionista, excluyente y hegemónica de mujer como reflejo de la colonialidad, lo que apunta al imperativo de: denunciar al género, para entender plenamente la interseccionalidad como pieza clave del pensamiento feminista. La colonialidad de género, constituye la opresión de género racializada, en correspondencia con los desarrollos de la teoría feminista decolonial que hacen María Lugones (2011) y Rita Segato (2016).

Tal denuncia se asienta en la interseccionalidad que es definitoria del alcance de los feminismos negros y muestra cómo se re/producen históricamente las desigualdades sociales mediante el entrecruzamiento de “raza”, etnia, clase, género, generación, sexualidades territorios y cuerpos, en la vida de las mujeres. Ello indica otro aporte sustancial y es que estas relaciones de dominación no se limitan a agudizar las opresiones, sino que las reconfiguran de modo específico en la multiplicidad de contextos en que se vivencia hoy el sur global. Esas múltiples opresiones desencadenan diversidad de voces y caminos de resistencias. También señalan la necesidad de nuevas formas organizativas<sup>20</sup> de resistencia.

Los feminismos negros abarcan un polémico recorrido que puede ser sistematizado, atendiendo al criterio geo-histórico<sup>21</sup> en tres etapas: la fundacional en que aparecen las pioneras en Estados Unidos. La “segunda ola,” que continúa la teoría y la práctica de los feminismos negros por afroamericanas y afrobritánicas con nuevos temas. La tercera etapa presenta otras narrativas pos/de/descoloniales en el Sur. Tal diversidad y complejidad, obliga a prescindir de este análisis a los efectos del nuestro artículo.

Aunque, es preciso detenerse en cuestión clave: En ese recorrido, algo tiende a ser silenciado y es que para el caso cubano encontramos a las precursoras “Carlota y Ferminia”, esclavizadas que comandaron las sublevaciones negras frente al colonialismo español en el centro de la Isla. Con sus pechos al descubierto combatieron por la libertad, y es precisamente ese gesto su texto. Ellas preceden la irrupción de Sojourner Truth en la Convención de los Derechos de la Mujer, en 1852, con “Acaso no soy mujer”. Nótese la primera deconstrucción de la categoría mujer que hacen los feminismos negros.

Estas mujeres negras definen la oralidad como texto contrahegemónico. Un acercamiento a ello mediante las genealogías críticas descubre las

---

<sup>20</sup> Respecto a las formas organizativas de los feminismos negros, resultan referentes autoras como Angela Davis (2012) y Lélia González (1998).

<sup>20</sup> Respecto a las formas organizativas de los feminismos negros, resultan referentes autoras como Angela Davis (2012) y Lélia González (1998).

<sup>21</sup> La autora se adscribe al criterio asumido en la Antología de Feminismo negro desarrollada por Mercedes Jabaldo (2012).

resistencias invisibilizadas y colocadas en las márgenes, Tanto por el patriarcado, como por feminismo blanco hegemónico y las academias.

Después vendrían las mambisas cubanas de la guerra de liberación nacional iniciada en 1868. De ahí emerge Mariana Grajales una mujer afrocubana, proclamada Madre de la patria el pasado año (2017), a más de un centenario del fin de la guerra independentista. Sin embargo, la imagen histórica que trasciende de ellas, es sexista. Como tendencia se focaliza en roles tradicionales de madre y esposa de los próceres de la independencia nacional, sanitarias, mensajeras, pero la figura de lideresas y pensadoras no se clarifica en el relato histórico.<sup>22</sup>

Hasta hoy, en Cuba es escasa la producción académica en clave de feminismo negro, debido a la invisibilización histórica del tema racial. Se desconoce los nombres y los rostros de las heroínas negras a lo largo de las luchas por la formación y consolidación de la nación y su independencia. No obstante, para el análisis de narrativas insurgentes de las mujeres negras son referentes la Revista Minerva<sup>23</sup>(1888), los avatares de los congresos de Mujeres y Comunista durante los años 20 del pasado siglo y de la propia constituyente de 1940, donde se alzaron las voces de las mujeres negras en defensa de sus reivindicaciones. Es inmensa la deuda de la historiografía cubana con estas luchas.

La invisibilidad del pensamiento social afrocubano de todos los tiempos, sigue siendo un asunto a solucionar en la lucha contra el racismo. Como mecanismo de dominación el racismo mediante la colonialidad del poder/saber/género, ha desarrollado lo que Boaventura De Sousa (2009) define como epistemicidio, haciendo invisible el pensamiento y la acción política, en este caso de las mujeres negras. Lo decisivo es quebrar los silencios y hacer luz a las narrativas insurgentes.

En la actualidad el devenir del feminismo negro en Cuba trasciende en dos escenarios fundamentales: la cultura y el quehacer académico, pero es débil en áreas decisivas como la política y la económica. Son relevantes figuras esenciales para la comprensión del tema negro en Cuba y en particular el feminismo negro. Entre ellas se encuentran la actriz Rita Montaner que inmortalizó a “Hay Mamá Iné”, las poetizas Georgina Herrera y Nancy Morejón<sup>24</sup>.

Georgina Herrera pautó un camino: “Yo soy la fugitiva soy la que abrió las puertas de la casa-vivienda y “cogió el monte”.<sup>25</sup> Nancy Morejón, en su poema “Mujer negra”,<sup>26</sup> insiste en que “*Todavía huele la espuma del mar*

---

<sup>22</sup> De esta imagen se exceptúa la citada Carlota.

<sup>23</sup> Revista quincenal para la “mujer de color”, cuyo Año n°1 fue 1888.

<sup>24</sup> Ambas han recibido el Premio nacional de poesía.

<sup>25</sup> Estrofa de su poema elogio grande para mí misma. Ver <https://negracubanateniaqueser.com/somos-negras-cubanas/elocio-grande-para-mi-misma-por-georgina-herrera/>

<sup>26</sup> Ver <https://genius.com/Nancy-morejon-mujer-negra-annotated>

*que me hicieron atravesar. La noche, no puedo recordarla*". En paralelo, la ensayista Inés Martiautu (2012) se pregunta "¿Y las negras qué!".<sup>27</sup> Mientras, realizadora Gloria Rolando (2016) en la emblemática obra "Diálogo con mi abuela", aporta un retrato crítico y ancestral del tema racial en el país, narrado desde la historia oral de una mujer negra.

Ya en clave de Hip hop y emergen nuevas generaciones que afianzan la perspectiva feminista negra. Así lo hace Magia López, en *Mi belleza*<sup>28</sup>:

Mi belleza es punto de partida para cada hazaña.  
Es limpia, no se disfraza, no se engaña.  
Mi belleza afronta mis desafíos, ahuyenta mis titubeos.  
No es la de revista, no es la que estás imaginando.  
No es la clásica belleza eurocéntricamente hablando.  
Mi belleza no escandaliza a los ojos.  
Ella elige las miradas y las maneja a su antojo.  
Es tierna y brutal, así como el mar, de las que da que hablar,  
De armas tomar.

También, en el plano académico destacan los trabajos de María del Carmen Zabala (2010), Daysi Rubiera e Inés Martitu, "Afrocubanas" de (2011), Zuleica Romay (2015). Zabala en "Familia y pobreza en Cuba" (2010) intersecciona género y "raza"<sup>29</sup>, ofrecer un cuadro detallado de la pobreza urbana en clave feminista. Rubiera y Martiatu (2011) en "Afrocubanas" compendian textos de diversos autores (as).

Pero, todos los trabajos no enmarcan una perspectiva feminista, ni abordan experiencias de vida de mujeres negras. Romay en "Cepos en la memoria", valora la impronta de la esclavitud en el imaginario social cubano (2015), construye un ensayo sociológico sobre la lucha contra el racismo con la visión de mujer negra que debate sobre sus propias experiencias, sin mostrar plenamente la interseccionalidad típica de los feminismos negros. Son difusos los derroteros de estos feminismos en la producción académica cubana.

## Rompiedo mitos, mirando a futuros: ¿Racismo en Cuba?

La inexistencia de las "razas", ha sido corroborada por los estudios del genoma humano en articulación con los avances de las Ciencias Sociales y Humanísticas. Sobre esta base se definen las "razas" como construcción social trasfigurada, según elementos fenotípicos congénitos, que responden

<sup>27</sup> Obra que recibió el Premio casa de las Américas 2012 y permanece inédita.

<sup>28</sup> Ver <https://negracubanateniaqueser.com/somos-negras-cubanas/mi-belleza-de-magia-lopez/>

<sup>29</sup> El entrecorillado, enfatiza el cuestionamiento sobre este término. En lo adelante, la autora también utilizará este recurso para subrayar conceptos y categorías polémicas y destacar sus distanciamientos epistémicos

realmente a relaciones de poder, de superioridad entre grupos sociales, en contextos históricos culturales determinados.

La cuestión “racial”, empleado aquí con un enfoque sociológico, para designar las relaciones y representaciones resultantes y sus efectos. Se trata del proceso de re/ producción de las asociadas a las “razas”, agentes y factores sociales implicados, las políticas denominadas construcciones raciales, sus significados, estructuras y prácticas cotidianas, en el contexto más general de las desigualdades sociales.

En tales circunstancias, el enfoque decolonial del tema, sitúa la premisa de comprender que: *“El racismo en las relaciones sociales cotidianas no es, pues, la única manifestación de la colonialidad del poder, pero es sin dudas, la más perceptible y omnipresente. Por eso mismo, no ha dejado de ser el principal campo de conflicto.”* (Quijano, 2000, p.24).

El planteamiento epistemológico de lo “racial”, exige tomar en consideración el componente cultural. Las relaciones de poder son transversalizadas por la cultura y afianzan en la práctica el racismo estructural. Ello conduce a la tensión entre el multiculturalismo y el interculturalismo, que debe ser asumida rebasando las dicotomías, construyendo nuevos horizontes de reflexión y acción transformadora

El racismo constituye un proceso de opresión basado en la existencia de “razas” y la inferioridad de unas sobre otras, sobre la base del modelo hegemónico de “blanquitud” y la visión subalterna de la “negritud” y otras poblaciones no “blancas, a quienes diferencia, descalifica, suprime y excluye

Desde el siglo XIX, la contribución decisiva de negros al proyecto emancipatorio nacional colocó la lucha contra el racismo en la agenda política. El acercamiento al problema “racial” en la sociedad cubana, parte del posicionamiento de José Martí, quien deconstruye tempranamente el concepto de “raza”<sup>30</sup>: *“Esa de racista está siendo una palabra confusa y hay que ponerla en claro”* (1991, p. 298). Pero, este reclamo sigue en pie.

La visión martiana parte de la refutación de las “razas”, que se hace nítida en su histórico ensayo *Nuestra América*, cuando afirma *“No hay odios de razas, porque no hay razas”* (1991, p.2). Así, el proyecto popular de liberación nacional, jerarquizó la igualdad y la inclusión social en una sociedad colonial y esclavista. Pero, el siglo XX cubano no logró concretar este ideal martiano. El proyecto martiano de República con todos y para el bien de todos, se frustró una sociedad neocolonial, donde las afrocubanas se ven sometidas a una doble y triple discriminación, debido a ser mujeres, ser negras y pobres (Rubiera y Martiautu, 2011). También, se ha demostrado que han sido centro principal de epistemicidio como expresión de la colonialidad del poder, el saber y el género.

En 1959, la revolución triunfante genera un modelo de bienestar

---

<sup>30</sup> El entrecomillado señala el distanciamiento de la autora con este término.

universalista, con amplia cobertura al funcionamiento familiar, mediante políticas inclusivas, que garantizan acceso universal y gratuito a servicios sociales básicos: salud, educación, empleo, seguridad y asistencia social. La igualdad de derechos y oportunidades es fundamento de las políticas públicas con rango constitucional, respaldado por instrumentos jurídicos que proscriben todo tipo de discriminación, con lo cual se eliminan las bases estructurales del racismo.

En este modelo, la atención a las mujeres es otro de los rasgos fundamentales, en tanto se benefician de las políticas públicas universales diseñadas para toda la población y las dirigidas específicamente hacia ellas, pero desde un enfoque esencialista de mujer, que no logra revertir a plenitud la desventaja social histórica de las mujeres negras cubanas, ni erradicar la discriminación racial en un nuevo contexto histórico.

Entonces, resinificarse como mujeres negras, sujetas a un sistema de múltiples opresiones, implica alzar sus voces, ya no como víctimas o beneficiarias, sino como parte activa de su emancipación.

En Cuba se discute la existencia del feminismo negro bajo el supuesto de la igualdad y la identidad y la unidad nacional. Tiende a prevalecer la idea de un feminismo y un visión esencialista de mujer.<sup>31</sup> Una prioridad para el contexto cubano, es entonces el llamado a ennegrecer el feminismo que refiere Sueli Carneiro (2005), al evaluar la situación regional en este campo. Emerge la tensión expuesta en clásico texto de Bell Hooks (2004, p.45), quien alerta:

A menudo las feministas blancas actúan como si las mujeres negras no supiesen que existía la opresión sexista hasta que ellas dieron voz al sentimiento feminista. Creen que han proporcionado a las mujeres negras “el” análisis y “el” programa de liberación. No entienden, ni siquiera pueden imaginar, que las mujeres negras, así como otros grupos de mujeres que viven cada día en condiciones opresivas, a menudo adquieren conciencia de la política patriarcal a partir de su experiencia vivida, a medida que desarrollan estrategias de resistencia —incluso aunque ésta no se dé de forma mantenida u organizada.

Cuba, no escapa a esta tendencia del pensamiento y prácticas feministas, la confirma, atendiendo a sus particularidades sociohistóricas. El enfoque desde la perspectiva descolonial, sitúa la premisa de comprender que: *“El racismo en las relaciones cotidianas no es, pues, a única manifestación de la colonialidad del poder, pero es sin dudas, la más perceptible y omnipresente. Por eso mismo, no ha dejado de ser el principal campo de conflicto.”* (Quijano, 2000, p. 1).

Según datos censales de la Oficina Nacional de Estadística e

---

<sup>31</sup> En fecha tan cercana como en el año 2015, cuando asistíamos al Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (LASA), durante el debate de un interesante panel se suscitó este hecho: una multipremiada escritora cubana interpelaba, con la autoridad que da el reconocimiento académico, a una de las ponentes, que era una joven negra, también cubana. Su tesis era la tradicional visión del feminismo blanco: No hay feminismo negro en Cuba, pues todas somos cubanas.

Información (ONEI 2016), en Cuba la población negra constituye la de mayor decrecimiento, en tanto se reporta el predominio de personas autodefinidas como blancas (64,1%). Ello sugiere el impacto de las políticas y los mitos del blanqueamiento desde la etapa colonial. En el último Censo de población y viviendas realizado en el país, en el año 2012, continúa el “decrecimiento” de la población negra, solo el 9,3 % se autoidentificó como tal (anexo 1). En un país en que más del 30 % de la población tiene un ancestro de origen africano, (Marcheco, 2014).

Ello evidencia el impacto de políticas de blanqueamiento durante las etapas colonial y neocolonial, así como el clásico conflicto cultural, identitario que subyace aún en Revolución, haciendo valer la tesis de Fanon, Frantz (1973) en torno a *Piel negra, máscaras blancas*.

Para el análisis del racismo en Cuba resulta relevante la distinción entre las modalidades de racismo estructural e institucional que adelanta Rita Segato (Racismo 2007, p. 70):

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.

En la persistencia del racismo en Cuba es una problemática compleja, que refleja tendencias de reanimación. El racismo, se distingue de la situación mundial y regional. Si bien, no se trata de un racismo estructural, según confirman estudios regionales comparados se mantiene el prejuicio y la discriminación con manifestaciones de racismo institucional, así como en el ámbito de las relaciones familiares e interpersonales más generales.

Todo lo que las instituciones estatales dejan de hacer, soslayan, no ven, o en la práctica invisibilizan en materia de las relaciones raciales expresa el racismo institucional. Se reafirma la tesis de que, en Cuba, asentado en el colonialismo y el esclavismo, se afianzó un racismo estructural de larga data, pero que es capaz de reproducirse bajo ropajes nacionalistas y globales, de manera difusa y controversial hasta la actualidad.

El contexto explicativo de porqué subsiste en Cuba el racismo, a pesar de la obra social de la Revolución, articula la herencia cultural, la desventaja social acumulada, las políticas públicas aplicadas y los nuevos procesos sociales generados durante la transición socialista. Contribuyen a ello diversos factores y agentes entre los cuales se encuentran:

- Errónea consideración de la erradicación del racismo, invisibilidad y politización del tema como un peligro para la unidad nacional. Insuficiente abordaje en los procesos educativos y en la historia nacional (Morales, 2013). Prácticamente, se desconocen a las heroínas negras, que integran una masa sin rostro, ni voz propia.
- Vía de solución adoptada, a partir de políticas públicas universales de inclusión social, sin la sostenida complementación con acciones de focalización y reconocimiento. Unido a la capacidad diferenciada para aprovechar las oportunidades de desarrollo y el acaparamiento de estas por determinados grupos sociales, fundamentalmente varones y blancos, aunque las oportunidades educativas han sido acaparadas por mujeres. Débil evaluación de impacto de tales políticas y los mecanismos de participación.
- Recomposición de la estructura social con la ampliación de las desigualdades sociales generadas por la crisis económica de los noventa y el proceso de “actualización”<sup>32</sup> del modelo económico y social, que reconfigura la estructura de propiedad y dinamiza el sector privado ensanchado la desventaja histórica de determinados grupos sociales, en particular la población negra que como grupo tiende a no disponer de los recursos para insertarse en el sector privado como empresarios.
- Desfasaje entre la cobertura legal e institucional y el despliegue de la ciudadanía frente a las nuevas realidades socioeconómicas ante la discriminación racial y otras. Ello marca la diferencia con países en la Región, donde: “(...) el logro principal desde Santiago había sido la creación en Latinoamérica de agendas, marcos normativos e instituciones especializadas en la lucha contra la discriminación racial” (Campos, Campaolegre, Valero y Hernández, p. 2).
- Accionar disperso, poco estructurado y no legitimado jurídica e institucionalmente, de las organizaciones enfocadas de la sociedad civil dedicadas a la problemática “racial.”
- Insuficiente abordaje académico del tema, (Morales 1) y distorsión mediática. También, influyen los imaginarios sociales racializados y las autolimitaciones de las personas negras.

Las transformaciones del problema después del triunfo de la Revolución, transitan desde su más alta prioridad en las políticas públicas,

---

<sup>32</sup> El entrecomillado señala el distanciamiento de la autora con este término. Los modelos no se actualizan, se perfeccionan o reajustan

posterior asunción como problema resuelto hasta su reavivamiento actual en que la discriminación “racial” abandona el espacio privado, se hace más visible en esferas claves de la sociedad como la laboral y en el acceso a servicios privados.

En julio del 2017, se produce la primera queja por discriminación racial públicamente en el país, formulada por una joven negra y se inicia un proceso penal sustentado en la violación del derecho a la igualdad. La reinscripción del tema en el discurso político y debate público desde el 2011, llegando al debate en la Asamblea nacional, implica que ha dejado de ser un tema tabú, aunque aún sin un replanteamiento de fondo.

Resulta necesario identificar las transformaciones principales en la lucha contra el racismo en Cuba, que involucran a las mujeres negras. La primera de ellas es la ampliación del activismo, que ya no se concentra en lo fundamental en el ámbito sociocultural. Se ha valorado que:

El movimiento afrodescendiente cubano se ha ampliado desde su surgimiento en la década del noventa e incluye activistas que desarrollan su trabajo en diversas esferas. Entre las mismas se encuentran iniciativas comunitarias; proyectos culturales y artísticos; redes de colaboración con la participación de intelectuales y académicos; organizaciones que articulan demandas desde el lenguaje de los derechos ciudadanos y jurídicos; plataformas de diseminación de información sobre la lucha antirracista; así como representantes de organizaciones oficiales vinculadas a estos temas (El movimiento afrodescendiente cubano, 2017, p.1).

Lo novedoso de esta ampliación es la extensión al barrio con el surgimiento de nuevas organizaciones caracterizadas por un amplio liderazgo de mujeres negras, que tienen capacidad de articulación de disímiles proyectos y de diálogo con las academias. Destaca la Red Barrial Afrodescendiente, resultados concretos en el empoderamiento de las mujeres negras. El mapa social del activismo afrocubano, muestra el predominio de mujeres negras frente organizaciones proyectos, redes y blogs (anexo 2), aún con la focalización en La Habana, lo que constituye una limitante, pero el paso a redes muestra un mayor nivel organizativo. Sin embargo, tales organizaciones no han sido reconocidas oficialmente y son invisibles en materia comunicacional.

Se muestran pasos hacia el establecimiento de la estructura organizativa que integre las diversas fuerzas del activismo antirracial sobre la base de una plataforma de lucha común o aspectos centrales compartidos y explícitamente acordados, proceso con fuerte presencia de mujeres negras. En el año 2011, manteniendo la independencia organizativa y funcional confluyen en un mecanismo de integración que es la Articulación Regional Afrodescendiente [ARAAC], capítulo Cuba. Pero, se mantienen diferencias de enfoque y prácticas ante la solución del problema que obstaculizan esta integración.

Finalmente, se hallan las iniciativas académicas encaminadas al reconocimiento y la reparación desde las academias con alto liderazgo de mujeres negras. Sobresalen los talleres sobre relaciones raciales y de desigualdad auspiciados por el Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas [CIPS] y la Universidad de Harvard, la primera Escuela Internacional de Posgrado CLACSO sobre afrodescendencias y la constitución de la Cátedra de estudios afrodescendientes en el CIPS. La tendencia es mayor articulación de los vínculos academias y activismo.

Este panorama demuestra el alcance y potencialidades del activismo afrocubano, capaz de generar un proceso que intenta impactar más directamente la esfera de las políticas públicas. Se rompe la barrera del aislamiento con respecto a Estado y al resto de la sociedad civil, abriendo un nuevo espacio de diálogo.

En Cuba la situación marca encuentros y desencuentros en cuanto a las políticas públicas, atendiendo a la inexistencia en Cuba de una política pública específica para atender la problemática en estudio. Las razones de esta ausencia, delinear un contexto explicativo complejo, instalado históricamente y asentado en los polémicos supuestos del discurso social predominante, los cuales son relacionados a continuación:

- En primer lugar, se alude al supuesto de que en Cuba no existe discriminación racial, debido a las transformaciones sociales que en todas las esferas han sido desarrolladas con criterios de igualdad, inclusión social y dignificación del ser humano. Transformaciones que jerarquizan la atención a los grupos sociales más vulnerabilizados, entre ellos destacan las infancias, juventudes, mujeres, pobres, personas con discapacidad y adultas y adultos mayores. Unido a la orientación política de promover mujeres, negros y jóvenes a cargos de dirección.
- En segundo lugar, se esgrime la prioridad del objetivo político de la unidad de cubanas y cubanos en la lucha contra un enemigo común. Ello ha conllevado en la práctica a convertirlo en un tema sujeto a estrategias de alta restricción acerca del acceso, empleo, producción y difusión de información sobre un amplio conjunto de temas, que de manera discrecional eran considerados neurálgicos y controvertidos.

## Mujeres negras, desigualdades sociales y discriminación racial

La falta de disponibilidad de datos oficiales, ni información sistematizada a escala nacional sobre pobreza y desigualdades basadas en el

color de la piel, no permite hacer un estudio comparativo a profundidad. No obstante, se aprecia la sobrerrepresentación de grupos específicos, que conforman cierto patrón de vulnerabilidad familiar en Cuba, en el que son mayoritarias las mujeres negras. (Campoalegre, Chávez, Samón, et. al., 2017) en calidad de:

- Jefas de hogares monoparentales que no poseen vínculo laboral dependientes de la asistencia social estatal, con hijas e hijos menores de edad o estudiantes;
- Jefas de hogares que tienen bajos niveles de escolaridad y calificación profesional; residentes en territorios de desventaja social y comunidades de tránsito, pertenecientes a familias extensas con alto grado de dependencia;
- Adultas mayores en hogares unipersonales que no cuentan con apoyo familiar
- Sancionadas o ex sancionadas penalmente a privación de libertad, con hijas e hijos menores de edad, con bajo nivel de escolaridad y calificación profesional;
- Mujeres con discapacidad o cargo de parientes que la poseen;
- trabajadoras en el sector estatal de la economía nacional, sin otras fuentes e ingreso, con hijas e hijos menores de edad o estudiantes;
- Mujeres en situación de violencia agravada;
- Mujeres en familias extensas con riesgo constructivo y ambiental; de ambulantes; miembros de la comunidad de Lesbianas, Gays, bisexuales, transexuales, e intersexuales (LGBTI), sin vínculo laboral y en situación de violencia; madres adolescentes jefas de hogares.
- En estas familias, ha sido constatada la reproducción de la desventaja social de una generación a otra y la reemergencia de manifestaciones de pobreza. Investigaciones realizadas en torno a la pobreza urbana desde una perspectiva de género han demostrado que a diferencia de las etapas anteriores se ha configurado una percepción de la pobreza y el sentimiento de incertidumbre acerca de las posibilidades solucionar sus problemas en contexto de las transformaciones actuales.

Otro elemento importante es el sector no estatal de la economía, en que se reproducen roles sexistas tradicionales en las relaciones de género, que revelan la escasa participación de las mujeres negras como propietarias de

negocios. La contratación laboral, las actividades que desempeñan y las condiciones del empleo, colocan a esas mujeres en subalternidad, como tendencia alejadas de ser empresarias, especialmente en actividades más rentables y de mayor reconocimiento social vinculado al turismo y la inversión extranjera.

La discriminación no es solo económica, adopta otras dimensiones: mediática, institucional y familiar. La dimensión mediática reporta tendencias a mercantilizar la imagen de las mujeres negras como objetos sexuales. La dimensión institucional que muestra la baja presencia en cargos de dirección económica y política en los niveles alto y medio de la organización social; unido a un proceso de blanqueamiento y feminización de la educación superior (Almeida, 2011) y la sobrerrepresentación de los negros como procesados y sancionados por el sistema de justicia penal y el enfrentamiento de los órganos policiales (Campoalegre y Portieles, 2011).

En la dimensión familiar, si bien se mantiene la presencia de parejas interraciales, subsisten estereotipos sociales que atribuyen determinadas características de bajo reconociendo a estas mujeres, así como la asignación de mayores habilidades para su desempeño en determinadas áreas y profesiones, entre las que sobresalen el deporte, manifestaciones artísticas, el trabajo doméstico y de cuidado. Es vital el seguimiento de estas tendencias, que han sido criticadas agudamente por el pensamiento feminismo, latinoamericano y caribeño.

## Apuntes a modo de un cierre en tensión

El tema racial es controversial, sugerente y desafiante, colonialidad y racismo marcan tendencia a la que no escapa el caso cubano. El desafío sigue en pie: convertirla la diferencia, en mecanismo de desarrollo humano, como proceso donde se amplían las capacidades y las potencialidades de las personas.

Este artículo encara el desafío a partir de los feminismos negros del feminismo decolonial. Es un proceso que articula teoría crítica y movimiento, activistas y academias con vistas a la acción política re/significada en la lucha antirracista, por la igualdad y la justicia social para lo cual promueve, agendas y modos de investigación, estrategias de movilización social, narrativas insurgentes y prácticas de solidaridad.

El racismo en Cuba es un proceso complejo no solucionado, que muestra tendencias de reanimación. Su contexto explicativo articula la herencia cultural y los nuevos procesos que plantea la actual etapa de “actualización” del modelo económico y social, que establece una nueva correlación entre el Estado, las familias, el mercado y la sociedad civil, donde se profundizan las desigualdades sociales.

Las mujeres negras son mayoría en el patrón de vulnerabilidad familiar y especialmente en las situaciones de pobreza. Son subalternas en sector

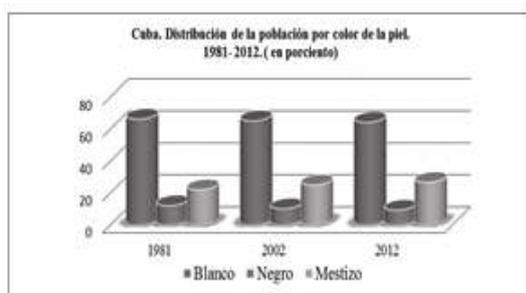
privado y emergente -asociado al turismo y a la inversión extranjera- donde se generan mayores ingresos personales y status de reconocimiento social. Esta situación, en perspectiva, compromete el modelo de desarrollo social, por lo que afrontarla deviene en una prioridad estratégica. La discriminación racial, afecta sustancialmente a las mujeres negras en cuatro dimensiones principales: económica, institucional, mediática y familiar.

La formulación de una política pública en este campo es un desafío vinculado directamente a la cultura y la identidad que nos define como cubanas y cubanos. Un proyecto anclado en la igualdad y la dignificación humana tiene potencialidades para afrontar el desafío planteado. Emerge el imperativo de deconstruir los enfoques y prácticas tradicionales de la transición socialista en el país con respecto a las relaciones raciales. Las transformaciones en el activismo afrocubano hacia mayor complejidad, diversidad socioestructural y posicionamientos; su orientación a la búsqueda de soluciones y al diálogo, así como el papel de las mujeres negras, abren una nueva etapa que se define como oportunidad.

El reto está latente: La experiencia cubana en este campo debe resignificarse asumiendo nuevos códigos, acciones y actores sociales. La clave será la capacidad de conjugar las políticas distributivas con las de reconocimiento, incorporando de manera más plena a la sociedad. Lo decisivo es quebrar los silencios y hacer luz a la lucha antirracial. El imperativo es el cómo hacerlo.

Surgen nuevas interrogantes relativas a: ¿Qué agentes y contenidos tendría una inédita política pública cubana en este campo?, ¿Qué preparación real tiene la sociedad y el activismo afrocubano para ello? La alternativa es avanzar en clave de cimarronaje y en perspectiva de feminismos negros decoloniales.

### Anexo 1: Cuba. Color de la piel. 1981- 2012. (en porciento)



Fuente: elaboración por la autora a partir de datos de la ONEI (2016). Nota: se emplea el término mestizo porque es el utilizado en los referidos censos

## Anexo 2: Iniciativas que reivindican el feminismo negro: variantes organizativas

Tipo	Denominación	Perfil
	Red Barrial Afrodescendiente	Comunitario formativo
	Afrocubana	Cultural
	Justicia y equidad racial	Protección jurídica
	Red de Mujeres negras	Regional
	Club del espendrún	Emprendimiento comunitario
	Muñeca negra	Emprendimiento comunitario
	Bárbara Powers	Emprendimiento comunitario
	Casa tomada Mi arte Día a día	Sociocultural
	Justicia y equidad racial	Protección Jurídica
	La negra Tomasa	Salud
	Sonrisa de esperanza	Sociocultural
	Más que Ilé, Más que olé, más que omó y más que okó	Religioso
	Sila	Comunitario
		intergeneracional
		Emprendimiento económico
Blog	Negra cubana tenía que ser	Comunicación

### Referencias Bibliográficas.

- BARRITEAU, Violet Eudine “Aportaciones del feminismo negro al pensamiento feminista: una perspectiva caribeña en “Boletín ECOS” n° 14 – marzo-mayo 2011 CIP- Ecosocial , 2011 Disponible en [www.fuhem.es/cip-ecosocial](http://www.fuhem.es/cip-ecosocial)
- DE SOUSA, Boaventura. *Epistemologías del Sur*. Buenos Aires, CLACSO, 2009.
- HOOKS, Bell. “Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista”, en *Otras inapropiables*. Madrid: Traucantes de sueños, 2004
- BARCIA, M.Carmen. *La otra familia: parientes, redes y descendencia de los esclavos en Cuba*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas, 2003.
- BERRY, Maya. (2017). *Notas Preliminares La Red Barrial Afrodescendiente (RBA)*. Boston: Universidad de Harvard.
- CAMPOALEGRE, Rosa 2016 “La cuestión racial: epistemologías, políticas públicas y desafíos actuales en Cuba,” en *Primera convención internacional de ciencias y tecnología*. La Habana; Ministerio de Ciencias, Tecnología y Medioambiente de Cuba.
- CAMPOALEGRE Rosa, Chavez Negrín, Samón Milagros, Castro Anísia y González Laura. *Estudio sobre familias en situación de vulnerabilidad social en los barrios habaneros el Fanguito, la Corea, la Güinera y el Palenque*. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y sociológicas, 2017.
- CAMPOALEGRE Septien, Rosa. *Más allá del decenio internacional de los pueblos afrodescendientes en Rosa*. Campoalegre y Bidaseca, Karina. *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes*. Buenos Aires: CLACSO, 2017
- CARNEIRO, Sueli. “Ennegrecer al feminismo” en *Feminismos Disidentes en América Latina y El Caribe*. Nouvelles Questions Feministas (Paris- México). Vol. 24. No. 2, 2005
- CARNEIRO, Sueli. “*Mulheres em movimento*” (Brasília) en *Estudos Avançados* 17 (49), 2013.
- Curriel, Ochy 2007 “Perfiles del Feminismo Iberoamericano” (Buenos Aires) en *Catálogos* Vol. III. Primer trimestre.
- De Sousa, Boaventura 2009 *Epistemologías del Sur* (Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales).
- GONZÁLEZ, Lélia “A importância da organização da mulher negra no processo de transformação social” en *Raça e Classe*, n.º 5: pág. 2; noviembre-diciembre de 1988.

- DAVIS, Angela. Los rostros de la resistencia. Las mujeres negras del blues en JABARDO, Mercedes(ed) *Feminismos negros Una antología* (Madrid: Traficantes de sueños), 2012.
- FANON, Frantz. Piel negra, máscaras blancas. Buenos Aires, Ed. Abraxas, 1973.
- LORDE, Andru. La hermana, la extranjera. Madrid: Horas y Horas, 2003.
- LUGONES, María. “Hacia un feminismo descolonial” *La manzana de la discordia*, v. 6, n. 2, p. 105-117, 2011.
- MARCHECO-Teruel Beatriz, PARRA EJ, FUENTES-SMITH E, SALAS A, BUTTENSCHÁN HN, DEMONTIS D, et al. “Cuba: Exploring the History of Admixture and the Genetic Basis of Pigmentation Using Autosomal and Uniparental Markers” en *PLoS Genet* 10(7), 2014. 004488. <https://doi.org/10.1371/journal.pgen.1004488>
- MARTÍ, José. Mi Raza en Obras Completas. (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales) Volumen 2, 1991
- MARTÍ, José. Nuestra América” en Obras Completas. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales) Volumen 6, 1991.
- MARTIAUTU, Inés. Y las negras qué. La Habana: Casa de las Américas, (Inédito), 2012.
- OFICINA Nacional de Estadística e Información. El Color de la Piel según el Censo de Población y Viviendas. La Habana: Oficina Nacional de Estadísticas e Información, 2016.
- PARTIDO Comunista de Cuba. Documentos del VII Congreso del Partido. La Habana: Editora Política, 2017.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, comp. Edgardo Lander. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.
- ROMAY , Zuleica. Cepos de la memoria. Impronta de la esclavitud en el imaginario social cubano (Matanzas: Ediciones Matanzas, 2015.
- RUBIERA, Deysi y MARTIAUTU, Inés María (comps) Afrocubanas. Historia, pensamiento y prácticas culturales. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 2011.
- SEGATO, Rita. La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. (Buenos Aires: Prometeo, 2016).
- VALERO, Silvia y CAMPOS Alejandro, (eds). Identidades políticas en tiempos de afrodescendencia. Buenos Aires: Ediciones Corregidor, 2015.
- DEL VALLE, A.H. Del Valle, Alejandro. H. “Comparando regímenes de bienestar en América Latina”. *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 88 , 2010.
- VERGARA, Aurora y Arboleda, Katherine. Feminismo afrodiaspórico. Una agenda emergente del feminismo negro en Colombia” *universitas humanística*. Bogotá: Universidad Javeriana 78 julio-diciembre, 2014.
- VIVEROS, Mara. Intervención en el Simposio Internacional 15 años después de Santiago. Colombia: Universidad de Cartagena, 2016.
- WALSH, Catherine Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de) coloniales de nuestra época. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/ Abya Yala, 2009.
- ZABALA María del Carmen. Familia y pobreza en Cuba. La Habana: Publicaciones Acuario/ Centro de Estudios Félix Varela, 2010.

# Espacios Imaginarios:

## Las artes plásticas como reflexión afrodiaspórica

JULIO E. PEREYRA SILVA

Profesor en el Instituto Escuela Nacional de Bellas Artes  
Universidad de la República, Uruguay.

### Resumen

En el siguiente artículo se establece una mirada sobre la producción artística contemporánea latinoamericana, como un espacio de reflexión sobre las condiciones de vida de los afrodescendientes. A partir de las posibilidades brindadas por conceptos de Stuart Hall (2014) sobre la relación de identidad en contextos diaspóricos, se establece la idea de un corpus que permite al observador/participante claves de acceso para la necesaria reflexión sobre las condiciones de vida de los afrodescendientes en la contemporaneidad en América. Se establecen para el desarrollo del artículo dos categorías desde la que observar y seleccionar estas producciones como son, el cuerpo y el territorio y además se hará énfasis en la mirada que tomen como tema la situación de las mujeres.

**Palabras clave:** arte afrodescendiente, arte afrodiaspórico, producción artística contemporánea

### Introducción

Las artes plásticas y en particular las que denominaremos Prácticas Artísticas Contemporáneas (PAC), se han transformado en un campo que trabaja fuertemente en la comprensión de los problemas que afectan a la población afrodiaspórica en América. La labor de algunos artistas, hombres y mujeres afrolatinoamericanos, se ha centrado en hacer, aún más, visibles las condiciones de vida y los prejuicios que la afectan en el día a día. Hacer evidentes los efectos del racismo y las prácticas discriminatorias, así como la interseccionalidad que estos presentan con otras problemáticas sociales se ha transformado en el motivo central de la práctica de estos artistas.

En este trabajo revisaremos algunas propuestas que se desarrollaron en los últimos diez años del siglo XXI y que tocan diversas temáticas, vinculadas de forma directa con las problemáticas de la vida de los afrodescendientes en el territorio de Latinoamérica.

Para desplegar esta mirada sobre una región tan vasta; aun reconociendo

las particularidades de las idiosincrasias de las poblaciones en cada una de ellas, las diferencias de forma en las que el racismo y la discriminación se desarrollan y los afectan, tenemos que recurrir a las palabras de Stuart Hall, continuo apoyo de nuestro pensamiento, y en especial a su trabajo “Identidad cultural y diáspora” en donde propone dos formas de abordar el problema de la identidad cultural y su relación con la variedad de poblaciones afrodiaspóricas, problema que nos es pertinente, ya que partiremos de la premisa de que la validez de las propuestas hechas por estos artistas no se ve afectada por la heterogeneidad de la diáspora y que podemos encontrar de alguna manera un *corpus* frente a esta serie de obras

La primera posición define la “identidad cultural” en términos de una cultura compartida, una especie de verdadero si mismo [*one true self*] colectivo oculto dentro de muchos otros si mismos más superficiales o artificialmente impuestos, y que posee un pueblo [*people*] con una historia en común y ancestralidad compartidas. Dentro de los términos de esta definición, nuestras identidades culturales reflejan las experiencias históricas comunes y los códigos culturales compartidos que nos proveen, como “pueblo”, de marcos de referencia y significado estables e inmutables y continuos, que subyacen a las cambiantes divisiones y las vicisitudes de nuestra historia actual. (Hall, 2014, 385)

Esta primera forma de acercarnos es la que nos permite pensar en la posibilidad de comprensión e intercambio entre las y los artistas sus producciones y los diferentes públicos afrodiaspóricos más allá de donde se encuentren ubicados.

La segunda posición nos señala que estas identidades culturales y nótese ya la necesidad del plural, nos permiten pensarnos y proyectarnos en el futuro, establecer desde la diferencia la posibilidad del intercambio y con él, la reflexión sobre nuestras condiciones y posibilidades.

Lejos de estar eternamente fijas en un pasado esencial, se hallan sujetas al juego continuo de la historia, la cultura y el poder. Lejos de estar basadas en la mera “recuperación” del pasado que aguarda a ser encontrado, y que cuando se encuentre asegurara nuestro sentido de nosotros mismos en la eternidad, las identidades son los nombres que les damos a las diferentes formas en las que estamos posicionados, y dentro de las que nosotros mismos nos posicionamos, a través de las narrativas del pasado. (Hall, 2014, 387)

Es entonces que desde estas posiciones que entendemos posible una propuesta que vincule estas ¿diversas? producciones que van trabajando sobre las condiciones en las que se encuentra la población afrodiaspórica en Latinoamérica.

Algunas consideraciones sobre las Prácticas Artísticas Contemporáneas

Las PAC tal como la entendemos en este trabajo posibilitan el pensar en/desde la situación de subalternidad que afecta al sujeto afrodescendiente, al establecer para su desarrollo acciones tales como; dislocar su acción de los espacios tradicionales, el museo como ejemplo paradigmático, e ir al espacio en donde se “desarrolla la vida”; revisar archivos para poner en relación su carga de pasado con la situación presente y posibilidades de futuro; o como señala Bourriaud (2013, 9) “aprehender las transformaciones que se dan en el campo social, captar lo que ya se ha cambiado y lo que continua transformándose”.

[Para estas] el mundo real irrumpe en el mundo de la obra. La violenta penetración de los materiales de la vida misma, heteronomos respecto de la lógica autosuficiente del arte, establece un corte. Los objetos, los cuerpos reales, el sudor, los fluidos, la basura, los sonidos de la cotidianidad, los restos de otros mundos bidimensionales (el diario, las fotografías, las imágenes reproducidas) ingresan en el formato de la obra y la exceden. (Giunta, 2014, 10)

Lo que hasta entonces estaba por fuera del campo artístico, ahora entra, sale, deja su huella, invita a otros y otras olvidados a mostrarse, a contar y contarse, llevar sus memorias y recrear su presente transformándolo en producto artístico, porque aquí también se transforma en lema, la consigna de que “lo personal es político” y por tanto digno y necesario de representación en el ágora pública, entendida en este caso como el espacio de representación artística.

Aparecerán entonces en lo que será parte de las propuestas de nuestro objeto de estudio: los cuerpos de las y los afro y las miradas que sobre ellos recae; sus prácticas y tradiciones, que lejos de verse como legatarias de formas de creación y conocimiento, son fetichizadas y en el mejor de los casos vistas como folclore; las tensiones que se generan entre estos sujetos y las sociedades a las que pertenecen, pero que los continúan viendo como elementos extraños; la revisión de su historia en tanto parte de la historia de las sociedades a las que pertenecen; la posibilidad de narrar las memorias de sus pasados y la recreación de sus futuros.

Para comprender de mejor manera el “juego” que proponen las PAC, hay que entenderlas en su frecuente condición de metáfora, en tanto:

La metáfora es una invitación a proseguir un juego que inicia el que propone la metáfora. El movimiento de inicio del juego apela a algo específico, pero no determina la continuación del juego, ni lo agota. En el caso de las metáforas ricas, el juego se puede continuar casi indefinidamente. Nuevos aspectos o dimensiones de la metáfora pueden ser sacados a la luz; nuevos hechos históricos o nuevas experiencias pueden dotar de nuevos ámbitos significativos a la metáfora. (De Bustos Guadaños, 2000, 15)

Es necesario un espectador/participante que acepte las reglas propuestas, que se sienta parte de, y que continúe la obra a partir de su

“apropiación” de la misma, cualquiera sea la forma que esta asuma. No es posible este juego frente a la indiferencia o no involucramiento, aun cuando este tome la forma del rechazo.

## Las prácticas

Una década de revisión es un lapso en el que se producen múltiples y variadas propuestas que quizá resulten en exceso prolijo y en extremo ambicioso intentar relatar en su totalidad. Para obtener un panorama lo suficientemente amplio de este *corpus* proponemos trabajar desde dos categorías; los cuerpos y el territorio; e ir analizando cómo, a través del tiempo establecido, estas categorías se van desarrollando en la región elegida.

Las obras seleccionadas cumplen en su mayoría con la condición de ser producidas por artistas afrodescendientes, un elemento que consideramos no menor si estamos pensando en la contribución intelectual afrodiaspórica, y su temática está referida a algún aspecto de las problemáticas que afectan a los mismos. Entendiendo así, que la práctica artística puede convertirse en una forma de reflexión de la comunidad sobre su devenir. También, y de forma más excepcional, podemos encontrar obras que, no siendo producidas por afrodescendientes, tanto por su ubicación, temática o el propio enunciador, implican una reflexión sobre las problemáticas que estamos observando.

## Los cuerpos

Las miradas y tensiones que se acumulan sobre el cuerpo de los afrodescendientes parten de una idea muy simple, dichos cuerpos son diferentes. Diferencia podemos acordar con Skliar que

No tiene que ver con la cosa o persona vista sino con quien ve y nombra. Sugiere una relación con otro y con lo otro, sí, pero es una relación fantasmagórica y violenta. Violenta porque se reduce en el otro la incapacidad de mirar entre; porque disimula lo que el uno no es capaz de mirar en sí mismo y se omite; porque, al fin de cuentas, impide que el otro sea visto como cualquiera y, de ese modo, inicia una marcha hacia la separación, el abandono, la puesta bajo sospecha de cuánto el otro es tan humano como el uno. Fantasmagórica, porque el diferente no existe. Inexiste. Es inexistente. La descripción que se hace del diferente jamás coincide con nadie, no hay allí transparencia, sino prejuicio: los diferentes son los incapaces a capacitar, los incompletos a completar, los carentes a dotar, etc. (Skliar, 2012,180)

Romper con esta opacidad en la que se coloca al diferente hace necesario hacer visible y dar a comprender los procesos históricos que, llevaron a la situación actual de discriminación de los cuerpos vistos como subalternos,

los efectos que normalizan esta discriminación, y el costo que esto tiene para dichos sujetos. Los trabajos seleccionados ayudan en este propósito al proponer dispositivos (en tanto la producción artística funciona en el sentido de esta concepción foucaultiana) que proveen vías de acceso a estos temas.

El proceso histórico que lleva adelante la trata transatlántica de personas y la esclavización de las mismas; forzándolas a las tareas de producción en los territorios de América, para así obtener una posterior acumulación de capital en Europa; encuentra en la obra “Delírios de Catarina”(2014) de Caetano Dias un espacio para entender el vínculo íntimo entre este proceso económico, el ensañamiento con los cuerpos de los esclavizados y la negación de su condición humana para transformarlos en meras piezas dentro de un sistema de producción.

Mais de 60 cabeças feitas de açúcar fundido compõem a obra Delírios de Catarina (referência à índia Catarina de Paraguaçu), do artista Caetano Dias. As cabeças, com traços africanos e mestiços, foram feitas a partir de moldes - de silicone e gesso - de cabeças de pessoas diferentes - amigos ou interessados em participar do projeto do artista. Segundo o artista, foram utilizados cerca de 500 quilos de açúcar para produzir as cabeças. “Esse trabalho, Delírios de Catarina, vem de minha coleção de cabeças de açúcar, feita ao longo de dez anos. E esse processo de mais de 10 anos se conclui aqui na Trienal Frestas”, explica Caetano Dias à reportagem. Além das cabeças, há uma mesa - no estilo português manuelino - feita de sangue de boi e resina. “Essa mesa remete ao início do domínio português no mundo e é feita de sangue de boi e resina, fazendo uma referência a tanta morte, sacrifícios que foram cometidos... Tem esse diálogo com a história do açúcar, a história da escravidão no Brasil e que tem a ver também com a diáspora negra... E essa mesa traz esse raciocínio português que perdura na gente ainda hoje, no nosso sistema, e que é muito perverso.” E o açúcar, nesse caso, é um cúmplice da memória de um processo violento de colonização. (Simonetti, 2014)

La condición humana puesta en duda y esta duda evidenciada en la indiferencia ante las condiciones de vida de las poblaciones afro; duda que ya estamos en condiciones de afirmar que se asienta en un proceso de necropolítica atendiendo a Achille Mbembe; se hace evidente en la obra del artista chileno Santiago Cao, cuando realiza en Salvador de Bahía, la ciudad con mayor población afro de América Latina, la performance urbana Pes(o)soa de Carne e Osso (2010),

¿Cuánto pesa la carne? ¿Y cuánto pesa la persona tras la carne en una sociedad que niega y anula a las personas? En la prostitución, mujeres y hombres son meros objetos de consumo. En las empresas no hay personas; solo Recursos Humanos. En la época de la colonia, los esclavos eran tratados como simple mercancía, no como personas. La propuesta consistió en instalar en la vía pública la estructura de una balanza de 2,50 metros de altura y permanecer ocho horas atrapado dentro de

una red de pesca colgando semidesnudo a un metro del suelo. Como contrapeso, 70 kilos de carne y huesos colgando de otra red a escasos metros de mí. Esperando... simplemente esperando ver que sucedía con las personas, mientras mi cuerpo se iba deshidratando y la carne pudriéndose bajo el sol. (Cao, 2010)

La normalización y establecimiento de lo blanco como hegemónico es señalado en la obra “Color piel” (2008) del uruguayo Alejandro Cruz, en donde a partir de una video-instalación reflexiona sobre la discriminación basada en el color y como esta se establece en todo formato de la vida social, convirtiendo a unos cuerpos en la norma y por tanto soslayando los cuerpos “otros”

“Cuando se piensa en el “color piel” la representación inmediata es pensar en una piel perteneciente a una persona de raza blanca, esta inducción es producida por un etnocentrismo regido por un colectivo que pertenece a dicha raza y que oficia de mayoría. El concepto se instaura de tal manera que el individuo al pensar en el “color piel” lo hace reparando en su piel y no en el resto de las pieles humanas.” (Cruz, 2008)

La temática relacionada con el cuerpo de las mujeres afro, merece una mirada particular, en tanto en ella interceptan varias modalidades de opresión. La normalización de sus cuerpos, la presión de la hipersexualización, la reducción a una estética hegemónica.

El cabello se transforma en un significante sobre el que las PAC han condensado varias de estas tensiones, por lo que elegimos obras que lo toman como centro de sus propuestas. Desde la obra de la artista cubana Susana Pilar Delahante Matienzo “Lo llevamos rizo” (2015), en el que asume el formato de concurso de belleza, agregando una capa más de complejidad a su obra, y sobre el que manifiesta

Esta acción pretende ahondar en poco en los cánones de belleza afro que hoy en día se manifiestan en la cultura popular cubana. El pelo natural va siendo cada vez más escaso, los derrizadores y la keratina tanto en hombres como en mujeres tienen más predominio. La aceptación social a estilos que lleven el pelo natural va siendo más escaso, las injurias públicas y exclamaciones abiertas de rechazo, en muchos casos proveniente de la población negra o mestiza hace que el estilo afro hoy en día sea visto como algo indecente, des canonizado, vulgar y fuera de ‘tono’. El concurso de belleza natural afro pretende recolocar este estilo en el mapa social de Cuba. Además de crear un balance entre los diferentes estilos y otorgarle la misma valía que tienen los otros estilos. (Delahante Matienzo, 2015)

También es necesario señalar (sin importarnos ya la división en categorías dentro de la producción artística) la película “Kbela” de la brasileña Yasmina Thayná quien hace un interesante señalamiento sobre porque asumir el cabello crespo es un acto político:

Político por tudo que eu escrevi ali em cima e sobretudo porque você escolhe resgatar uma história que lhe foi tirada. Tem a ver com reconstrução da identidade. O negro é o único indivíduo no Brasil que precisa se assumir enquanto sua própria raça/etnia. É o único indivíduo que passa por um momento em que ‘se descobre’ enquanto negro. Isso não existe para as pessoas brancas porque elas nunca tiveram sua cultura tomada. Os seus privilégios são dados desde que nascem. Gostar de ser negro numa sociedade que o nega, usando ferramentas do Estado (a polícia, por exemplo), usando ferramentas públicas de comunicação e representando o negro como submisso, com baixa autoestima, como servil, é claro que isso é um ato completamente político. (Giampá, 2015)

La colombiana Liliana Angulo, con su obra “¡Quietos pelo!” (2008) establece nuevos niveles en la reflexión sobre la condición afro y femenina. Con respecto a su trabajo la crítica Sol Astrid Giraldo afirma que:

El trabajo de Angulo se pregunta fundamentalmente ¿qué es ser vista como “una mujer negra” en Colombia? ¿Cómo se articulan en esta percepción las matrices de exclusión del género y la raza? ¿Qué actos del lenguaje y de la mirada crean a la mujer negra entre nosotros? ¿Qué imágenes o qué ausencias de imágenes han construido la categoría de “lo negro” en el arte colombiano? ¿Cómo se crea visualmente ese cuerpo excluido? ¿Cuáles son sus fuentes iconográficas? Pero también indaga por otras cuestiones: ¿cómo puede construirse una imagen que no sea la del estereotipo colonial y sexista, y sus múltiples inercias contemporáneas? ¿Cómo limpiar el espejo de estos discursos empañados para que lo afro pueda verse a sí mismo debajo de la espesa capa de estereotipos, mandatos visuales, moldes corporales, inercias coloniales? Y, en definitiva, ¿cómo construir desde adentro otra imagen de lo femenino y de lo afro? (Giraldo, 2014, 16)

## El territorio

La ciudad, la percepción que sobre sus poblaciones se tiene en Latinoamérica es un complejo entramado que resulta evidentemente negativo para las poblaciones afrodescendientes. En tanto, estas ciudades, sus pobladores, se consideran directos herederos de una tradición blanca europea, aun en los casos en los que la población afro los supere en número y se muestran como un continuo homogéneo blanco, que en el mejor de los casos tienen un elemento afro que da un cierto toque exótico. Las poblaciones afrodescendientes tienen los peores indicadores socioeconómicos, se encuentran en un permanente estado de invisibilización y en muchos casos bajo la amenaza continua a sus vidas, ya sea por las diversas formas de violencia que amenaza a sus vidas (recordemos la mención a Mbembe y su concepto de Necropolítica). La mirada que establece la diferencia discriminadora, destina en su imaginario (y los efectos performativos que en la vida producen) determinados lugares de la ciudad para los

afrodescendientes, transformándolos en extraños en cualquier otro lugar del espacio público. Mayra da Silva, de Uruguay, en su propuesta “Montevideo Afrotown” (2016) señala este efecto que podríamos llamar de “extranjeros en su tierra” que deben sufrir los afros en su vida diaria. Sobre las derivaciones de su obra expresa lo siguiente:

Al principio nunca imaginé el impacto que después tuvo Montevideo Afrotown, pero sabía que sí iba a tener una discusión importante de fondo porque la temática no se toca. Se le criticó mucho que era un proyecto muy estético. Y si bien el proyecto tiene un componente estético muy fuerte, yo quise abordar la relación con el entorno de esas personas. Yo no saqué las fotos en espacios preparados, lo hice en los barrios. Al llegar con los modelos a los lugares, veías la reacción de los vecinos pensando que éramos la mega producción extranjera. Jamás pensaron que somos de Uruguay. Fue un intento de romper con el imaginario colectivo y los prejuicios raciales. (Pagola, 2017)

La distribución del trabajo es una de las señales más claras del desigual reparto económico, en un permanente perjuicio hacia la población afrodescendiente, hecho que no pasa desapercibido por las PAC y que aparece, entre otros temas, en la obra del colombiano (radicado Londres tras la emigración por motivos laborales de su familia) Oscar Murillo “Retirada” parte del proyecto “Condiciones aun por titular” (2015), a partir de la que el crítico de arte Ricardo Arcos Palma desarrolla el siguiente análisis:

Volviendo a “Retirada”, vemos unos formularios de empleo de la empresa Colombina S.A. fábrica de dulces instalada particularmente en el Valle del Cauca, que se instala en 1968 en el Corregimiento de La Paila del Municipio de Zarzal en el Valle del Cauca, con población mayoritariamente negra. Población de donde proviene la familia de Murillo. Intervenidos con unas cuadrículas rojas, que aparecen con mucha frecuencia en la obra del artista. [...] La idea del *raspe y game* como una especie de apología del juego de azar y del Chance, está aquí implícita, donde la suerte parece ser la única opción de futuro. Vemos una fotografía de una mujer negra y reconocemos a la madre del artista quien fuera empleada [y despedida] de esta empresa de dulces. (Arcos Palma, 2015)

La situación de violencia contra la población afro queda expresada en la obra del *Frente 3 de Fevereiro*, siendo su manifiesto (si bien este queda por fuera del lapso seleccionado para este trabajo es un elemento que no puede obviarse) una cabal muestra de la reflexión sobre las condiciones de vida de la diáspora africana en toda América:

Nós da frente Três de Fevereiro queremos, por meio deste manifesto, denunciar o profundo risco que toda a sociedade está correndo. No dia três de fevereiro, Flávio Ferreira Sant’Ana foi brutalmente assassinado pela polícia do Estado de

São Paulo. Este crime horrendo não só demonstra a violência policial, como explicita a perigosa relação que existe entre a abordagem policial e o viés racista incutido na definição de quem é ou não suspeito. Tal prática evidencia também a falta de controle que a sociedade civil tem sobre aqueles que deveriam ser os agentes da sua segurança.

A chamada “abordagem com motivação racial” não passa de eufemismo para o racismo policial (91% dos jovens negros do Estado de São Paulo já foram abordados pela polícia - Datafolha 2004), pois sua verdadeira e cotidiana ação é o enquadramento do cidadão negro como o suspeito preferencial de qualquer atividade criminosa. Essa ação decorre de um pensamento anterior disseminado na formação sociocultural do povo brasileiro [esto sucede en toda América] que abrange desde a raiz etimológica da palavra negro e suas significações negativas (indivíduo de raça negra, preto, sujo, encardido, muito triste, lúgubre, perverso, escravo - do Dicionário Aurélio) até os efeitos discriminatórios que este pensamento tem sobre o cotidiano da nossa sociedade. (Frente 3 de fevereiro, 2004)

Nuevamente debemos señalar como la condición de mujer afro hace que esta violencia señalada se acreciente con formas específicas tales como el ataque sexual a las mujeres y en particular a las mujeres negras. El trabajo realizado por el Instituto Patrícia Galvão, (2015) señala con firmeza que

A reflexão sobre a imagem das mulheres também é uma parte importante do enfrentamento a estereótipos discriminatórios que autorizam violências. No caso específico das mulheres negras, no Brasil, esses estereótipos são agravados pela carga histórica escravagista de objetificação e subalternidade que reforçam mitos racistas como o da mulher negra hipersexualizada sempre disponível. (Instituto Patrícia Galvão, 2015)

Esta afirmación que fácilmente puede ser puede representativa de la realidad del resto de América se ve interpelada por la producción de varias artistas latinoamericanas. Regina José Galindo, de Guatemala, emplaza en la vía pública un cartel de 6x4 mts con una consigna clara: “No violaras”, mandamiento que da nombre a la obra producida en 2012. También Berna Reale de Brasil reflexiona y propone “Rosa purpura” (2014) donde:

Em seu projeto “Rosa Púrpura” (2014), a artista cria um vídeo no qual 50 mulheres vestem um uniforme escolar, típicos de colégios tradicionais, com camisa de botão e saia de pregas, porém cor-de-rosa, seguidas por uma banda militar. Todas elas têm na boca uma prótese que remete à bonecas infláveis. Além do vídeo, foram colados cartazes com retratos dessas mulheres por toda a cidade de São Paulo. O projeto conta ainda com um site em que são publicados depoimentos de mulheres que sofreram violência sexual. A artista expõe ainda matérias jornalísticas sobre o tema, publicadas por jornais de diversas partes do mundo, e com isso revela que o abuso é, infelizmente, um problema global. (Campbell, 2015)

El territorio se convierte así en un espacio de inestabilidad, pero también en el espacio en donde se encuentra la diáspora arraigada por generaciones. En este arraigo desarrolla como una forma de anclaje modos nuevos de religiosidad que tienen su origen en África pero que encuentran aquí una nueva forma de esplendor. La recreación de este espacio mítico dentro de este nuevo territorio funciona como un espacio tanto para la resistencia como para la reconexión con formas espirituales que permite el enfrentar la dureza de la existencia. El artista cubano Juan Roberto Diago comenta, a partir de su obra *El hijo del monte* (2008)

“La gente siempre tiende a enmarcar el tema racial, el negro, abordado desde la marginalidad, y esta exhibición a pesar de eso, habla de un lugar en el mundo, ese lugar tranquilo que siempre tuvieron nuestros antepasados, nuestros padres, nuestros abuelos y nuestras madres”<sup>33</sup>

De este modo señala y habilita el pensar a este sujeto diaspórico como una entidad completa, que no solo es un cuerpo extraño en una sociedad que lo aliena, sino que, estamos frente a un sujeto que presenta una cosmovisión diversa a la hegemonía occidental, que se va reflejando, y va reflexionando sobre sí, en cada una de sus producciones. Que dicha reflexión incluye prácticas tales como las asociadas al arte contemporáneo a partir de las cuales el sujeto afrodiaspórico construye una mirada sobre su realidad y la instala en el mundo como otra contribución para su conocimiento.

#### Referencias

- ARCOS-PALMA, Ricardo. *Vistazo Crítico 133: Oscar Murillo: Condiciones aún por titular*. VISTAZOS CRÍTICOS: 18 años de crítica de la cultura y del arte en Colombia. 2015. Disponible en: <http://criticosvistazos.blogspot.com/2015/03/vistazo-critico-133-oscar-murillo.html>
- BOURRIAUD, N. *Estética relacional*. 1ª ed. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2013
- CAMPBELL, Brígida. *Arte para una ciudad sensible/Art for a sensitive city*. Sao Paulo: Invisíveis Produções. 2015
- CAO, S. *Pes(o)soa de Carne e Osso*. Registro narrativo. 2010. Disponible en: <http://santiagocao.metzonimia.com/pessoa>
- CRUZ, A. *Color piel*. Centro de Exposiciones Subte. 2008. Disponible en: <https://infosubte.wordpress.com/2008/12/03/color-piel-videoinstalacion-alejandro-cruz/>
- DE BUSTOS GUADAÑOS, E. *La metáfora: ensayos transdisciplinares*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000
- DELAHANTE MATIENZO, P. *LO LLEVAMOS RIZO/Primera edición/ Concurso de belleza para cabello AFRO natural/Cuba/2015*. [susanapilardelahantematienzo.blogspot.com](http://susanapilardelahantematienzo.blogspot.com). 2015. Disponible en: [http://susanapilardelahantematienzo.blogspot.com/p/blog-page\\_3.html](http://susanapilardelahantematienzo.blogspot.com/p/blog-page_3.html)
- FRENTE 3 DE FEVEREIRO, Manifiesto. Disponible en: <http://www.frente3defevereiro.com.br>

---

<sup>33</sup> Citado en la página <http://federicomartinez.org/wmlow/portfolio/el-hijo-del-monte-the-forests-son/> en ocasión de la muestra *Without Masks*. Contemporary Afro- Cuban Art realizada en el MOA Museum of Anthropology, University of British Columbia, 2014

GIAMPÁ, S. Yasmin Thayná(KBELA): “O negro é o único indivíduo no Brasil que precisa se assumir enquanto sua própria raça/etnia.”. Geledes Instituto de la mujer negra. 2015. Disponible en: <https://www.geledes.org.br/yasmin-thaynakbela-o-negro-e-o-unico-individuo-no-brasil-que-precisa-se-assumir-enquanto-sua-propria-racaetnia/>GIRALDO, S. Retratos en blanco y afro. Liliana Angulo. Colombia: Ministerio de Cultura. 2014

GIUNTA, A. ¿Cuándo empieza el arte contemporáneo? /When does contemporary art Begin? 1ªed. Buenos Aires: Fundación Arte BA, 2014

HALL, S. Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales. 2ª ed. Popayán: Universidad del Cauca, 2014

*Instituto Patrícia Galvão. Dossiê Violência contra as Mulheres.2015. disponible en: <http://www.agenciapatriciagalvao.org.br/dossies/violencia/>*

PAGOLA, F. Mayra da Silva, la fotógrafa uruguaya que apunta su lente en los afrodescendientes y migrantes. Distintas latitudes. Disponible en: <https://distintaslatitudes.net/mayra-da-silva-una-fotografa-que-apunta-el-lente-en-los-otros-en-uruguay>

PEÑUELA, Quieto Pelo: un proyecto de Liliana Angulo en Valenzuela Klenner Galería. 2014. Liberatorio.org. Disponible en: <http://liberatorio.org/?p=409>

SIMONETTI, J. Um retrato do Brasil colonial a partir de meia tonelada de açúcar. [jornalcruzeiro.com.br](http://jornalcruzeiro.com.br). 2014. Disponible en: <https://www.jornalcruzeiro.com.br/materia/577002/um-retrato-do-brasil-colonial-a-partir-de-meia-tonelada-de-acucar>

SKLIAR, C. Acerca de la alteridad, la normalidad, la anormalidad, la diferencia, la diversidad, la discapacidad y la pronunciación de lo educativo. Gestos mínimos para una pedagogía de las diferencias. En Dell’Anno, A. [et.al.]; compilado por Angelino. Mª. F. y Almeida. Mª E. Debates y perspectivas en torno a la discapacidad en América Latina. 1ª ed. Parana: Universidad Nacional de Entre Ríos. Facultad de Trabajo Social, 2012.

# Encontros de Cinema Negro:

## práticas culturais e estética afrodiaspórica de Zózimo Bulbul (2007-2017)

Roberto Carlos da Silva Borges  
Dr. PPRER/CEFET-RJ

Samuel Silva Rodrigues de Oliveira  
Dr. PPRER/CEFET-RJ

### Resumo:

Este ensaio tem como objetivo apresentar uma breve análise dos “Encontros de Cinema Negro Zózimo Bulbul – Brasil, África e Caribe”, inserindo-os numa perspectiva histórica do Brasil no que diz respeito à produção audiovisual brasileira a partir da década de 90. Para isso, a partir das informações contidas na página eletrônica do “Cine Afrocarioca de Cinema”, espaço de Cultura localizado na Lapa, Centro do Rio de Janeiro, construído por Zózimo Bulbul para exibição de cinema negro, para cursos, palestras e encontros de pessoas interessadas nesta temática, contextualizamos a relevância da produção deste ator e produtor de cinema como marca do Cinema Negro Brasileiro e da emergência de um cinema politizado e engajado, contraposto ao não reconhecimento de sua produção pelos órgãos nacionais de produção e veiculação de cultura, mais interessados em filmes vendáveis, com características televisivas.

Palavras-chave: Zózimo Bulbul – Cinema Negro – Repolitização

### Zózimo Bulbul e os Encontros de Cinema Negro

Os “Encontros” têm a intenção de formar uma plateia que possa se identificar e se espelhar com ela mesma através da realidade de seu povo de origem. Os Encontros de Cinema Negro são realizados para fortalecer a nossa autoestima como afro-brasileiros. Somos fruto da Diáspora Africana e através dos Encontros de Cinema nos aproximamos do nosso continente de origem o que antes desconhecíamos por completo pela falta de comunicação. Ao fortalecer nossa relação com a África estamos fortalecendo o nosso trabalho aqui no Brasil.

Precisamos solidificar as relações com os amigos cineastas no Brasil, vindos de alguns estados, unindo seus olhares, para difundir para todo o país um conceito de Cinema Negro, que quando começamos, poucos achavam que conseguiríamos ter continuidade. Axé!!

Temos um longo caminho a percorrer juntos, mas como diz Jefferson De: “a porta foi aberta, empurrada com força, e há luz no fim do túnel” (Zózimo Bulbul apud 8º Encontro de Cinema Negro Zózimo Bulbul, 2015 [Folheto])

Os Encontros de Cinema Negro são realizados no Rio de Janeiro desde 2007, mas, desde 2015 sem seu idealizador e fundador: Zózimo Bulbul (1937-2013). A partir de então, os Encontros passam a contar com curadoria de Joel Zito Araújo<sup>34</sup>, dando continuidade ao projeto do Centro Afro-Carioca de Cinema, consagrando a memória de Zózimo Bulbul, seu criador. A citação longa do folheto de apresentação que definia o significado do evento, as epígrafes<sup>35</sup>, as imagens e o próprio título do encontro que passou a incorporar o nome de seu idealizador, referiam-se a um dos principais personagens e lugares de memória do cinema negro brasileiro.

Dentro das propostas de cinema negro que circularam nos anos 2000, através de manifestos como *Dogma Feijoada* (2000) e *Manifesto do Recife* (2001), todas têm em comum a crítica à estereotipagem do negro na representação audiovisual e a defesa de diretores, atores, montadores e produtores negros na indústria do cinema. Zózimo Bulbul diferenciava-se nessa proposta por apontar como eixo central de sua estética as conexões afrodiáspóricas. O curta metragem *Alma no Olho* (1972) marcava sua estreia como diretor e enfatizava a diáspora africana com os gestos, canções e imagens do negro ao longo da história de resistência às tentativas de escravização. Ao retomar a produção de filmes nos anos 2000, obras como *Pequena África* (2002), *Zona Carioca do Porto* (2006), *Referências* (2006), *FESPACO* (2011), *Renascimento Africano* (2012) e *CAIS* (2012) enfatizaram o tema da diáspora como central na produção. O projeto dos “Encontros de Cinema Negro” enfatizaria esse mesmo traço.

As mudanças de nome dos “Encontros de Cinema Negro” sinalizam os esforços para se construir conexões diáspóricas. “Brasil-África”, “Brasil, África e América Latina”, “Brasil, África e Américas”, “Brasil, África e Caribe”, são variações que apontam a importância das conexões do Atlântico negro. Como analisa Paul Giroy (2012), o oceano Atlântico na formação da modernidade funcionou menos como um espaço físico de travessia do que um “dispositivo cultural”, em que “a especificidade da formação política e cultural moderna que pretendo chamar Atlântico negro pode ser definida, em um nível, por esse desejo de transcender tanto as estruturas do estado-nação como os limites da etnia e da particularidade nacional” (Giroy, 2012, p.65). Zózimo Bulbul, assim como maior parte dos intelectuais da diáspora,

<sup>34</sup> Cineasta e doutor em Ciências da Comunicação pela ECA/USP, dirigiu os longa-metragens *A Negação do Brasil* (2000), *Filhas do Vento* (2004), *Cinderelas, Lobos e um Príncipe Encantado* (2009) e *Raça* (2013). Assinou os dois principais manifestos do cinema negro dos anos 2000: *Dogma Feijoada* (2000) e *Manifesto do Recife* (2001)

<sup>35</sup>“O cinema é uma arma e nós negros brasileiros temos uma AR-15 e sabemos atirar”, Zózimo Bulbul; “Busco me aprofundar mais na história da África para contar aqui no Brasil já que o Brasil (sic) faz questão de desconhecer a história africana”, Zózimo Bulbul. \*

estruturam sua produção na expectativa de transcender os lugares fixos do nacional, em busca de conexões com o “mundo negro”, com ênfase nos vínculos entre África, Brasil e as Américas.

É importante salientar que cineastas europeus e produções afro-europeias foram apresentadas em algumas edições do Encontro de Cinema Negro, mas não encontram ressonância nos nomes do evento. Priorizam-se as conexões entre África, Américas e Brasil, numa crítica à ideologia da branquidade que elege a Europa como centro de referências culturais para pensar o Brasil. Além disso, ao dar prioridade a África e suas expressões afro-americanas, afro-caribenhas, afro-brasileiras, entre outras expressões hifenizadas que mostram as conexões globais e atlânticas da modernidade negra, Bulbul pontua que a história do negro não se restringe à escravidão, mas à resistência e reinvenção de formas de vida e cultura.

A ênfase nas conexões afrodiaspóricas relaciona-se a crítica à objetificação do negro na história nacional. Até os anos 1990, as narrativas da História do Brasil sobre o negro objetificaram-no como escravo (retirando sua agência na sociedade e cultura brasileira) e realizaram uma oposição antes e depois a Abolição, instaurando um mito do 13 de maio na cultura nacional (Rios & Mattos, 2004; Negro & Gomes, 2006; Domingues, 2011). Tanto o *topo* temático da cinematografia de Zózimo Bulbul quanto os “Encontros de Cinema Negro”, sinalizam o esforço conceitual e estético do cineasta em construir histórias que superem o paradigma narrativo da escravidão como enquadramento da história do negro no Brasil, mostrando as conexões afrodiaspóricas.

**Tabela I - Ano e Nome dos “Encontros de Cinema Negro” (2007-2017)**

2007	I Encontro de Cinema Negro - Brasil, África
2008	II Encontro de Cinema Negro - Brasil, África e América Latina
2009	III Encontro de Cinema Negro - Brasil, África e Américas
2010	IV Encontro de Cinema Negro – Brasil África e Caribe
2011	V Encontro de Cinema Negro – Brasil, África e Caribe
2012	VI Encontro de Cinema Negro – Brasil, África e Caribe
2013	VII Encontro de Cinema Negro – Brasil, África e Caribe Zózimo Bulbul
2014	*
2015	VIII Encontro de Cinema Negro Zózimo Bulbul – Brasil, África e Caribe
2016	*

Fonte: Os Encontros. Disponível em: <http://afrocariocadecinema.org.br/os-encontros/>. Acesso em 22/06/2018.\* Não ocorreu o Encontro de Cinema Negro

## Tabela II - Filmes dirigidos por Zózimo Bulbul (1974-2012)

Ano	Nome do Filme
1974	Alma no Olho
1981	Aniceto do Império
1988	Abolição
2002	Pequena África
2005	Samba no Trem
2005	República Tiradentes
2006	Zona Carioca do Porto
2006	Referências
2008	Poema para Solano

Fonte: BULBUL, ALVES, CARVALHO & FERREIRA, 2012. Adaptado.

Os “Encontros de Cinema Negro” e o projeto de Zózimo Bulbul mostram a emergência de um cinema politizado em contraposição ao Cinema Retomada dos anos 1990. Na década de 1990, Zózimo Bulbul permaneceu sem produzir filmes. Possivelmente, isso representou a forma como ocorreu uma redução do número de filmes produzidos na indústria cinematográfica e, também, o estabelecimento de uma oposição no campo cinematográfico entre “cinemão”, produzido por aqueles que defendem o investimento do mercado em um número reduzido de grandes produções comerciais que ganharam evidência no Cinema Retomada, e os outros produtores, que defendem um cinema autoral e artesanal que dê conta da diversidade cultural e política do país. Os debates sobre o Cinema Negro nos anos 2000 mostram como as disputas entre “cinemão” e outros produtores nos anos 1990 foram atravessadas pela *linha de cor* que estrutura espaços de produção da indústria cinematográfica.

### O Cinema de Retomada e a repolitização do cinema nacional

A reconfiguração do campo cinematográfico nos 1990 e a emergência do Cinema Retomada no período foram respostas à crise da indústria cinematográfica. A extinção da Embrafilme no governo Collor (1990-1993), a drástica redução das produções cinematográficas brasileiras e redução do número de salas de exibição configuraram uma crise da cadeia produtiva do cinema no início dos anos 1990. Isso foi acompanhado pela internacionalização da economia e a progressiva desnacionalização da indústria cinematográfica, com a expansão da distribuição das produções hollywoodianas no mercado brasileiro e na América Latina. A política cultural

de cinema que se configurou com a Lei Rouanet (1991) e a Lei do Audiovisual (1993), em que o Estado oferece subsídios culturais ao setor privado na forma de isenção de impostos para as empresas que financiam produções culturais, marcou de forma profunda a retomada da produção cinematográfica: reduziu o número de produtores que eram atendidos pela política cultural assumida nos governos de Itamar Franco (1993-1994) e de Fernando Henrique Cardoso (1995-2002) e aprofundou as relações entre os produtores da indústria cinematográfica e as empresas que a patrocinavam (Bernardet, 2007; Gentino, 2007; Canclini, 2010; Marson, 2012). Nesse cenário, ocorreu os embates sobre o “cinemão” e o cinema autoral, bem como a exclusão de propostas cinematográficas como as de Zózimo Bulbul em favor da legitimação mercantil do cinema nacional.

Além disso, a globalização reconfigurou a questão da política na linguagem do cinema. A difusão da estética norte-americana, a aproximação do cinema das produções televisivas, bem como com a propaganda e outras produções que atendiam a demanda do mercado de audiovisual (como o videoclipe), colaboram para uma despolitização na linguagem no Cinema Retomada. As maiores bilheteiras do cinema nacional do período são as comédias de forte aproximação com a televisão ou com a estética televisiva. Em 1997, a criação da Globo Filmes marca essa aproximação entre cinema e televisão, em que a maior emissora de TV do país passa a emplacar as maiores bilheteiras do cinema nacional nos anos posteriores (Marson, 2012; Muanis, 2014). Ao mesmo tempo, no final da década de 1990, a integração socioeconômica através do mercado globalizado recoloca a questão política, através dos debates identitários:

“No período compreendido entre 1999 e 2002, estrearam em circuito comercial mais de 100 filmes brasileiros (...), destacaram-se dois tipos ideais de filmes: as comédias coproduzidas pela televisão ou inspiradas numa estética televisiva e os filmes que, a partir de diferentes enfoques, recolocaram questionamentos sobre identidade nacional e sobre a própria ideia de nação” (Marson, 2012, p.84)

A repolitização da linguagem do cinema através da desconstrução das identidades nacionais e da emergência da pauta de debates multiculturais contextualizam a emergência do cinema negro e a retomada dos projetos de Zózimo Bulbul no campo cinematográfico. Os festivais tiveram um papel fundamental nesse processo de politização da linguagem cinematográfica. Entre 1999 e 2006, houve crescimento médio de 19,82% do número de eventos que ocorria no país. Em torno dos festivais, constituiu-se uma *cidadania audiovisual*, em que o consumo de bens culturais e os embates da cidadania ganharam evidência: os festivais eram espaços em que “além da exibição, também havia formação, reflexão, promoção intercâmbio cultural, diversidade, articulação política e setorial, reconhecimento

artístico, ações de caráter social, geração de emprego e renda, além de um crescente ambiente de negócios” (Leal & Mattos, 2010, p.73).

## Os Festivais de Cinema no Brasil e as mudanças na política

Na História do cinema brasileiro, os festivais tiveram pouco destaque no processo de produção, formação e distribuição. Os primeiros festivais surgidos na década de 1950 e 1960 tiveram pouca continuidade: Festival Internacional de Cinema do Brasil (1954), com uma edição; e Festival de Brasília do Cinema Brasileiro (1965), três edições; Festival Brasileiro de Cinema Amador Jornal do Brasil/Mesbla, seis edições. Apenas tardiamente nos anos 1970 e 1980, com a ampliação do mercado de cinema no país, surgem as iniciativas que tiveram maior continuidade. Nesse período, destaca-se a criação do I Festival de Cinema Brasileiro de Gramado (1973) e do Rio Cine Festival (1985) que se transformou em Festival do Rio (1999).

Nos anos 1990, surgiram os festivais temáticos, mostrando a especialização da cadeia produtiva: documentário – *É tudo Verdade* (1996); filme universitário – Festival Brasileiro de Cinema Universitário (1995); diversidade sexual – *Mix Brasil – Festival da Diversidade Sexual* (1990), *Anima Mundi* (1993); filme etnográfico – *Mostra Internacional de Filme Etnográfico* (1993); ambiental – Festival Internacional de Cinema e Vídeo Ambiental (1998). É possível perceber a forma como a diversidade temática dos anos 1990 já incorporava o debate multicultural que balizou a politização do cinema no início dos anos 2000, mas é entre 1999 e 2006 que ocorreu um *boom* de festivais no Brasil. Tem-se o aumento de 38 eventos em 1999 para 132 em 2006 (ver tabela III).

**Tabela III – A evolução histórica dos festivais**

<b>Ano</b>	<b>Nº de eventos</b>	<b>Variação no número de eventos</b>
1999	38	—
2000	44	15,78%
2001	48	9,09%
2002	62	29,16%
2003	75	20,96%
2004	86	14,66%
2005	96	11,62%
2006	132	37,50%

Fonte: Leal & Mattos, 2012, p.76.

Em 2006, o Sudeste concentrava maior parte dos festivais. Segundo os dados analisados por Leal e Mattos, São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais, representavam respectivamente 19,69%, 15,15% e 13,64%, somando 48,48 %, do total de eventos realizados no Brasil. Além disso, ressalta-se a forte expansão dos festivais de cinema a partir de 2002, no início do funcionamento da Agência Nacional de Cinema (criada em 2001), e 2006, com a criação do Fundo Setorial do Audiovisual. A política de criação de fundo setorial para o cinema no final do governo Fernando Henrique Cardoso e que se institucionalizou no governo de Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010) balizam a expansão dos festivais. A criação do Centro Afro-Carioca de Cinema e do Encontro de Cinema Negro em 2007 tem forte conexão com esse processo de expansão dos festivais e repolitização da linguagem do cinema no enfoque multicultural.

No período em questão, ocorreu uma mudança fundamental da política brasileira: como consequência da “III Conferência Mundial de Combate ao Racismo, Discriminação Racial, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata”, o reconhecimento, diante do mundo e para a ONU, de que o Brasil é um país racista e a adoção de políticas de ações afirmativas a partir de 2001. Os governos de Lula (2003-2010) e Dilma (2001-2015) tiveram um papel fundamental na promoção de uma política para o setor de cinema nacional e reconhecimento da desigualdade racial que estrutura a sociedade brasileira. A partir de aproximações com o movimento negro e com a adoção do reconhecimento da diferença na produção da igualdade social, os debates antirracistas ganharam uma nova visibilidade e destaque na política cultural do país. O projeto do cinema e a estética afrodiáspórica de Zózimo Bulbul ganham proeminência nesse cenário de ascensão dos movimentos negros e de redefinição da política antirracista.

### Zózimo Bulbul, uma potência

O sucesso do Encontro de Cinema Negro pode ser atestado pelos números: entre 2007 e 2017, foram exibidos um total de 265 filmes de longa, média e curta metragens, sendo 164 de produtores nacionais e 108 de produtores estrangeiros (Tabela IV). Quando nos referimos aos estrangeiros, há claro predomínio de produtores do cinema africano – um diferencial em relação a outros festivais que priorizam as produções europeias e americanas. Em 2007, no primeiro Encontro de Cinema Negro, os 12 filmes estrangeiros eram: 2 da Mauritània, 2 da Nigéria, 2 de Mali, 1 da África do Sul, 1 do Congo, 1 da Angola, 1 da Guiné-Bissau, 1 da Burkina Faso e 2 do Senegal. Além disso, contou com a participação de quatro cineastas negros de países africanos: Ola Balogun – Nigéria; Zezé Gamboa – Angola; Newton Aduaka

– Nigéria; Manur Sora Wade – Senegal. Entre 2007 e 2013, enquanto Zózimo Bulbul esteve vivo, a presença física de produtores e diretores da diáspora africana foi a marca do Encontro de Cinema Negro.

Reconhecido e premiado no cenário internacional, nos anos 1990, Zózimo Bulbul exibiu seus filmes no III Festival de Filme Africano e Diáspora Contemporânea em Nova York (1995), XV Festival Pan-Africano de Cinema e TV de Ougadougou (FESPACO) em Burkina Faso (1997), Retrospectiva do Cinema Afro-Brasileiro no IX Festival de Cinema Africano de Milão (1999). Tal experiência foi fundamental para organização e concepção do Encontro de Cinema Negro do Rio de Janeiro. Em 2014, após a sua morte, não ocorre o evento – sinal do luto e da centralidade do personagem na organização e concepção dos eventos. Em 2015, o evento volta a ser organizado por Biza Vianna, viúva de Zózimo, e Joel Zito Araújo num cenário de mudanças.

Em 2015, a curadoria de Joel Zito Araújo já percebia uma transformação no âmbito das inscrições para o evento: o predomínio de diretores brasileiros. Segundo Araújo, o “crescimento de inscrições este ano foi três vezes maior que no ano passado, resultado em uma seleção que demonstra o surgimento e consolidação de núcleos fortes de cinema negro na Bahia, em São Paulo e no Rio de Janeiro, além de uma produção que também acontece em quase todas regiões brasileiras” (*8º Encontro de Cinema Negro... , 2015*). Esse fortalecimento de “núcleos de cinema negro” são parte do processo de aproximação do cinema das produções midiáticas audiovisuais, com a expansão de coletivos negros que traçam projetos, captam recursos e elaboram narrativas focadas em um *topos* político, social, antropológico e artístico diverso e plural. Em 2017, de 77 produções apresentadas no Encontro de Cinema Negro, 63 eram “nacionais”.

**Tabela IV - O quantitativo de filmes exibidos no Encontro de Cinema Negro (2007-2017)**

Ano	Nº de Filmes exibidos		
	Nacionais	Estrangeiros	Total
2007	47	12	59
2008	36	29	55
2009	25	23	48
2010	33	22	55
2011	26	21	47
2012	25	18	33
2013	20	22	42
2014*			

Fonte: Dados compilados a partir dos folhetos de divulgação do Encontro de Cinema Negro no Centro Afro-Carioca de Cinema.

\*Não ocorreu o evento.

Após a morte do idealizador do Encontro de Cinema Negro, tem-se tornado cada vez mais difícil o patrocínio da empreitada. Em parte, deve-se à perda de um importante agente da produção do cinema negro, o idealizador do evento, mas também a mudanças na conjuntura política. O agravamento da crise econômica e política já limitavam o acesso aos recursos em 2015, todavia, a não realização do evento em 2016 aponta para o revés na trajetória política de ascensão das políticas de ação afirmativa e valorização da cultura assumidas nos governos do Partido dos Trabalhadores (PT). O golpe de Estado que levou ao impeachment da presidente Dilma Rousseaulf em 2016 impactou o Ministério da Cultura, que chegou a ser extinto na reforma do governo Temer, e as políticas de promoção da igualdade racial. Não surpreende que em 2016 não tenha ocorrido o Encontro de Cinema Negro.

A estética afrodiáspórica de Zózimo Bulbul, todavia, ganha renovados significados na produção cinematográfica negra veiculada e estimulada pelo Centro Afro Carioca de Cinema. Atestam isso as 77 produções exibidas no X Encontro de Cinema Negro, um marco do aumento da produção brasileira e da vitalidade do evento que teve sua maior edição. Se os festivais tem como propósito elaborar uma *cidadania audiovisual*, formando público, produtores e uma cadeia de cinema político, o Encontro de Cinema Negro cumpriu sua função ao elaborar uma estética anti-racista diversa, feita por produtores negros, que no debate multicultural da globalização, enfatiza uma estratégia de diálogo com a diáspora africana no atlântico negro.

### Referências Bibliográficas

#### Fontes

8º Encontro de Cinema Negro Zózimo Bulbul, 2015 [Folheto].

Site Os Encontros. Disponível em: <http://afrocariocadecinema.org.br/os-encontros/>. Acesso em 22/06/2018.

#### Bibliografia

BULBUL, Zózimo, ALVES, Uelinton, CARVALHO, Noel, FERREIRA, Viviane. Zózimo Bulbul – uma alma carioca. Rio de Janeiro: Centro Afro Carioca de Cinema, 2012.

BERNARDET, Jean-Claude. *Cinema brasileiro – proposta para uma história (segunda edição revista e ampliada)*. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

LEAL, Antônio, MATTOS, Tetê. O papel dos festivais de cinema no Brasil. In: MELEIRO, Alessandro (org.). *Cinema e Mercado – vol.III*. São Paulo:

MARSON, Melina Izar. *Cinema e Estado – da Embrajilme à Ancine*. São Paulo: ed. Escrituras, 2012.

MUANIS, Felipe. *Audíovisual e mundialização – televisão e cinema*. São Paulo: Alameda, 2014.

GENTINO, Octavio. As cinematografias da América Latina e do Caribe: indústria, produção e mercados. In: MELEIRO, Alessandro (org.). *Cinema no Mundo – indústria, política e mercado* (vol.2 – América Latina). São Paulo: ed. Escrituras, 2007. p.23-65.

CANCLINI, Nestor García. A América Latina como subúrbios de Hollywood. In: *Consumidores e cidadãos*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2010. p.145-155.

DOMINGUES, Petrônio. “Um desejo infinito de vencer: o protagonismo no negro no pós-abolição”. *Topoi*, v. 12, n. 23, jul.-dez. 2011, p. 118-139.

NEGRO, Antonio Luigi e GOMES, Flávio. Além de senzalas e fábricas: uma história social do trabalho. *Tempo soc.* 2006, vol.18, n.1, pp.217-240.

RIOS, Ana Maria e MATTOS, Hebe. “O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas”. *Topoi*. vol.5 no.8 Rio de Janeiro Jan./Jun 2004.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo, Rio de Janeiro: 34/ Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

# Imagoloquía: ¿Qué lugar ocupa la imagen en la producción del discurso político?

ARLEISON ARCOS RIVAS

Doctor en Educación.

Rector de la IE Santa Fe – Cali, Colombia.

*El espejo ya acrecienta el valor de las cosas, ya lo niega.  
No todo lo que parece valer fuera del espejo resiste cuando se refleja.*  
Italo Calvino (1991)

## Resumen

La iconografía y la imagología son formas de la producción simbólica que articulan narrativas en las que el poder y la dominación pueden ser leídos como construcciones discursivas. En este escrito se recoge bajo la categoría imagoloquía, la producción de sentido en torno a prácticas, textos e imágenes se articulan en un nuevo catecismo ideológico, nugatorio de la diversidad bajo la exaltación pública de lo recurrentemente victorioso, en la que la posición del otro, especialmente del afrodescendiente, permite apreciar el lugar político asignado artificiosamente al dominado.

**Palabras claves:** imagología, ideología, etnicidad, discurso político,

## Presentación de una nueva categoría

La iconografía puede ser entendida como la construcción de una narrativa simbólica y alegórica expresada en imágenes, en la medida en que tal construcción “nos permite conocer el contenido de una figuración en virtud de sus caracteres específicos y su relación con determinadas fuentes” (GARCÍA MAHÍQUES, 2008, p. 21). Un poco más cerca, una técnica social recién inventada, la *imagología*, ha sido concebida como un saber en torno a la creación, desarrollo y sostenimiento de la imagen pública (GORDOA, 2003), cuyo estudio consiste en “el conjunto de estrategias destinadas a analizar las impresiones generadas por un determinado sujeto hacia su colectividad, partiendo no sólo de su apariencia física, sino de sus estrategias de comunicación verbal y no verbal, de modo que de estos tres elementos, inmersos en un proceso de diseño integral, obtengamos una imagen coherente entre su decir, su hacer y su parecer en un escenario social concordante” (DELGADO VALDEZ, 2010, p.4).



Quisiera proponer, vinculando estos dos conceptos, una mirada crítica a las nociones de iconografía e imagología que nos permita advertir la importancia de la imagen en la producción del discurso y su inmediata remisión a las formas de posicionamiento del poder y la estructuración de la dominación, a lo cual denominaré *imagoloquía*. Esta categoría apunta a precisar que la imagen se convierte en un documento que permite leer a los sujetos y sus comprensiones, tanto o más que los escritos y los discursos que reproducen la mentalidad de dominación y señorío socialmente instalada; articulada a la propaganda, a la implantación de imaginarios y a la distribución ideológica en la construcción artificiosa de occidente.

## La imagen victoriosa

Milán Kundera, prisionero en el argumento de que todas las ideologías fueron derrotadas y, por lo tanto, no queda sino la imagen, se arriesga a afirmar que “*la imagología ha conquistado en las últimas décadas una victoria histórica sobre la ideología*” (KUNDERA, 1992, p. 137); en manos de “*las agencias publicitarias, los asesores de imagen de los hombres de Estado, los diseñadores que proyectan las formas de los coches y de los aparatos de gimnasia, los creadores de moda, los peluqueros y las estrellas del show bussines, que dictan la norma de belleza física a la que obedecen todas las ramas de la imagología*” (KUNDERA, 1992, p. 136). Para el escritor checo, “*los imagólogos crean sistemas de ideales y anitíideales, sistemas que tienen corta duración y cada uno es reemplazado por otro sistema, pero que influyen nuestro comportamiento, nuestras opiniones políticas y preferencias estéticas (...) tan poderosamente como en otros tiempos eran capaces de dominarnos los sistemas de los ideólogos*” (KUNDERA, 1992, p. 139).



La imagen, más allá de tal decantación desideologizada, se convierte en un dispositivo, un instrumento reproductor de la fidelidad, para nada consistente con el olvido o el descuido como Kundera afirma de las agencias propagandísticas de los partidos comunistas, sino enteramente vinculadas a la construcción de filigrana del discurso y la ideología. La construcción icónica reclama “*una atención extremadamente precisa y meticulosa*”, patente “*en la definición minuciosa de los detalles, en la selección de los objetos, de la iluminación de la atmósfera*”; en manos de quien “*sabe captar la sensación más sutil con ojos, oídos, manos rápidos y seguros*” (CALVINO, 1989, p 75-76)

Así, la imagen es la recreación pictórica de las ideas. Tan



instrumentalizable como estas, sucumbe ante la objetivización en la que lo visto y lo dicho se trenzan con lo real, tal como en aquella ciudad onírica descrita por Calvino, que se refleja meticulosamente en su propio espejo.

Felipe Guamán Poma lo advierte muy temprano en sus crónicas, cuando vincula la iconografía del sermón con la ideología expresada en las palabras de los predicadores, transformando críticamente la mirada oprobiosa en denuncia y contestación frente al poder ejercido por los curas “*muy coléricos y señores absolutos y soberbios, que tienen muy mucha gravedad, que con el miedo se buyen los dichos indios*” (1980, p.10).

El ícono acompaña y afianza una narrativa que adquiere trazos retóricos, en las que la jerarquización, el carácter dogmático, la posición de los unos y de los otros y las convenciones sociales resultan evidentes y manifiestas; pese a que la imagen misma pueda ser reinterpretada y trasladada a nuevas fronteras ideologizadas o *abrevesada* a propósitos distintos del que describe, en la medida en que tal documento puede ser, como cualquiera otro, contestado y cuestionado<sup>36</sup>.

Al construir una identidad visual, el ícono traza las evidencias de su incidencia en la gestación consciente de lo colectivo. La reproducción inconsciente y mitificada en torno a lo dado como tradicional asociado, a nuestro propósito, a las estampas de lo precolombino, las concepciones europeas de lo africano, las formas estéticas de la colonialidad y la repetición ahistórica de los usos sociales hasta bien entrada la república, evidencian una lectura icónica de continuo, nutricia de los discursos y mitos fundacionales, del sistema colonial de castas y dignidades, presente en la construcción de la identidad ciudadana homogénea y en la perpetuación de las mistificaciones racializadas en los países de América Latina.

Tal carácter privilegiado de la imagen junto al discurso evidencia cómo históricamente diferentes disciplinas construyeron cánones de belleza y aceptación humana sobre los cuales se instalaron dispositivos de distinción que resultaron nocivos para el reconocimiento igualitario. Al decir de Juana Lilia Delgado, “*en disciplinas tan particulares como la criminología, la imagen, en su momento, fue considerada como un elemento indispensable hasta para determinar el grado de responsabilidad penal de un sospechoso*” (...) o bien, que el culpable necesariamente

<sup>35</sup>“O cinema é uma arma e nós negros brasileiros temos uma AR-15 e sabemos atirar”, Zózimo Bulbul; “Busco me aprofundar mais na história da África para contar aqui no Brasil já que o Brasil (sic) faz questão de desconhecer a história africana”, Zózimo Bulbul. \*

<sup>36</sup> Al respecto la lectura icónica de Guamán Poma puede entenderse como la evidencia del mundo al revés propuesta, tal como propone Rolena ADORNO (1987) en. “Íconos de persuasión: la predicación y la política en el Perú colonial pp. 109-135, reproducido en Bernadette BUCHER y otros (comp). La Iconografía política del Nuevo Mundo. Editorial Universidad de Puerto Rico, 1990

*debía ajustarse a una serie de elementos físicos que terminaban por establecer estereotipos, mismos que en no pocas ocasiones condujeron al cadalso a individuos inocentes, tan sólo por aparecer como culpables a los ojos del juzgador” (DELGADO, 2010, p. 4-5).*

Por la vía de la imaginación icónica se fijan entonces patrones de lo humano que incluso operan sobre el control de los seres humanos, mediatizados en su apariencia. Más aun, contra Kundera, si se considera el impacto que han ganado hoy la publicidad, las artes gráficas, la mercadotecnia y el marketing político, la producción de la imagen surte significativas variantes de la ideología con las que, antes que su desmonte opera su favorecimiento; de modo tal que su presencia contribuye a leer las dinámicas en las que se escenifican las narrativas del poder y la dominación.

## La iconografía del poder y el dominio

La imagen no sólo refleja poder, sino que sitúa a los individuos en un lugar en el que las relaciones de poder importan, significan y se escenifican. No solo en el uso cotidiano del retrato, el grabado, la escultura, los medallones, relicarios e ilustraciones hechas u ordenadas por las elites; la imagen, icónica y prefigurativa, traduce las ideas de sus cultores, curadores y promotores al lenguaje cotidiano, situando tanto como desplazando imaginarios y comprensiones que contribuyen a proponer una mirada pública de sí mismo y de los otros en relación con la simbología de la victoria, el poderío y la bienaventuranza, frente a la de la subordinación, la domesticación y la malignidad.

La conjunción entre la palabra, el ícono y el poder construye una simbología del orden que se naturaliza, jerarquizando la representación de los seres humanos, sus comprensiones y sus adornos o símbolos de distinción. El nivel de control imaginativo que las imágenes ganan a favor de quienes las popularizan resulta así significativo para hablar incluso del poder y la influencia característicos de una hegemonía icónica, capaz de soportar y sostener una dominación visual clasificatoria, idealizada y estereotipada.



Este efecto político de la *imagoloquía* privilegia además la reinterpretación y vinculación de la noción de mayorías al homogeneizar al grueso de la población por sobre aquellas y aquellos adscritos a culturas, identidades y tradiciones étnicas, articulando un nosotros artificioso que subsume, mistifica y desafora la diferencia. Así, el otro, el diferente, frecuentemente resulta situado del lado de la barbarie, el salvajismo, la pobreza, la delincuencia, la minusvaloración, los oficios y las asignaciones folclóricas, manuales e iletradas; privilegiando espacios, labores, tradiciones, rasgos físicos, idiomas, formas idiosincráticas e incluso

manera de ser, contrarias, opuestas o diferenciadoras de aquellas que se radicalizan y se rechazan abiertamente<sup>37</sup>.

Tal construcción discursiva e iconográfica aparece enraizada en la ortodoxia republicana nacionalista, plagada de lugares comunes y regionalismos; que dibuja, ensambla y nombra aquello que se ilustra sin diferencias ni distinciones, pero con una alta carga discriminatoria y sectaria (NIETO OLARTE, 2006, p.86). Un buen ejemplo de ello, para el caso colombiano, podríamos hallarlo en la imagoología del *paisa emprendedor y avisado* que se lleva la victoria frente al *indio patirrajao*, *animal de monte* o el *negro perezoso, bueno para cargar y obedecer*, cuya recreación icónica ya ha sido significativamente revisada por otros autores<sup>38</sup>, haciéndose evidente en una comprensión elitizada, despectiva y deficitaria de lo popular, lo étnico y lo socioespacial.

En la construcción de las imágenes de lo africano, lo amerindio, lo europeo y lo mestizo en los textos escolares, por ejemplo, encontramos reflejada tal configuración imaginativa, acumulando un producto editorial bizarro y abigarrado en el que lo europeo ocupa el lugar heroico, exultante y victorioso frente a la subyugación africana, inveteradamente asociada a la esclavitud; y el arribamiento indígena, condenado al museo de la historia, articulando un pasado estético construido como artificio ideológico. De igual manera se reproduce la estética del dominio sin mayores cuestionamientos al costumbrismo icónico que ha sido reeditado y emerge en los discursos oficiales (cuando no se cae en lo políticamente correcto), en las prácticas y dictados de protocolo empresarial (al solicitar como indispensable “buena apariencia”) y se imprime de manera cotidiana en contenidos e iconografías que reflejan las condicionantes de poder instaladas en una construcción arquetípica y dominante de ideas y estereotipos manidos respecto de lo que caracteriza a los poderosos frente a los menesterosos<sup>39</sup>.

Prácticas, textos e imágenes convertidos en un nuevo catecismo nugatorio de la diversidad bajo la exaltación pública de lo recurrentemente victorioso, en la que la posición del otro, especialmente del afrodescendiente, no deja lugar a dudas para evidenciar la radicalización de la dominación. “*Tenemos que poner al negro en su puesto. El negro está bueno para las afueras, para los trabajos rudos en el monte. En ninguna oficina debe estar porque desentona*” (ESTUPIÑAN BASS, 1992, p. 174), se lee en una novela de denuncia identitaria afroecuatoriana;

<sup>37</sup> Para el análisis de la ilustración de los afrodescendientes en Colombia, véase el trabajo de investigación de MENA GARCÍA, María Isabel. Las ilustraciones afrocolombianas en los textos escolares de ciencias sociales. Tesis de Maestría, Universidad Distrital, 2006. De igual manera, el trabajo de ALMEIDA PARRA, Gloria y RAMÍREZ, Tulio. “El afrocolombiano en los textos escolares colombianos. Análisis de ilustraciones en tretextos de ciencias sociales de básica primaria”. Anuario de Historia Regional y Fronteras, Volumen 15, Octubre, 2010, pp. 225 - 244

<sup>38</sup> Véase Peter WADE. Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia. Uniandes, 1997. De igual manera, la lectura de la Palenquera en Elizabeth CUNIN. Identidades a flor de piel. Lo “negro” entre apariencias y pertenencias: categorías raciales y mestizaje en Cartagena. ICAH, 2003. De manera costumbrista, puede revisarse el asunto en Alberto ANGULO. Moros en la costa: Vivencia afrocolombiana en la cultura colectiva. Docentes editores, 1999.

<sup>39</sup> Al respecto remito al excelente ejercicio investigativo del cual se da cuenta en María Isabel MENA GARCÍA. “La ilustración de las personas afrocolombianas en los textos escolares para enseñar historia”. Historia Caribe, N° 15, 2009, pp. 105 - 122

mientras se confirma tal imagología en la construcción de imágenes cotidianas e ilustraciones que refuerzan los estereotipos en los que afrodescendientes e indígenas comparten el lugar estético y político del oprimido y desposeído.

## REFERENCIAS

- ADORNO, Rolena. “Íconos de persuasión: la predicación y la política en el Perú colonial”. Revista Lexis, Lima, 1987, Vo. 11 N° 2, pp. 109-135, en: BUCHER Bernadette y otros (comp). La Iconografía política del Nuevo Mundo. Editorial Universidad de Puerto Rico, 1990.
- ALMEIDA PARRA, Gloria y RAMÍREZ, Tulio. “El afrocolombiano en los textos escolares colombianos. Análisis de ilustraciones en tretextos de ciencias sociales de básica primaria”. Anuario de Historia Regional y Fronteras, Volumen 15, Octubre, 2010, pp. 225 – 244.
- ANGULO, Alberto. Moros en la costa: Vivencia afrocolombiana en la cultura colectiva. Docentes editores, 1999
- CALVINO, Italo. Las ciudades invisibles, Minotauro, 1991.
- CALVINO, Italo. Seis propuestas para el próximo milenio. Siruela, 1989.
- CUNIN, Elizabeth. Identidades a flor de piel. Lo “negro” entre apariencias y pertenencias: categorías raciales y mestizaje en Cartagena. ICAH, 2003.
- DELGADO VALDEZ, Juana Lilia. “Imagología. Cómo se construye la imagen pública”. Gaceta Universidad Simón Bolívar, N° 12, Mayo, 2010.
- ESTUPIÑAN BASS, Nelson El último río. Libresa, 1992.
- GARCÍA MAHÍQUES, Rafael. Iconografía e iconología. Encuentro, 2008.
- GORDOA GIL, Víctor. *Imagología*, Grijalbo, 2003
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. Nueva crónica y buen gobierno. Fundación Biblioteca Ayacucho, Vol. 2, 1980. (Las ilustraciones utilizadas en este escrito fueron reproducidas de la versión electrónica de este libro).
- KUNDERA, Milan. La inmortalidad. RBA editores, 1992.
- MENA GARCÍA, María Isabel. Las ilustraciones afrocolombianas en los textos escolares de ciencias sociales. Tesis de Maestría, Universidad Distrital, 2006.
- MENA GARCÍA, María Isabel. “La ilustración de las personas afrocolombianas en los textos escolares para enseñar historia”. Historia Caribe, N° 15, 2009.
- NIETO OLARTE, Mauricio. Remedios para el imperio. Historia natural y la apropiación del Nuevo Mundo. Ediciones Uniandes, 2006.
- WADE, Peter. Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia. Uniandes, 1997.



Cortesía Maryory Díaz Pacheco

# Juventude negra na EJA: para além de uma educação compensatória

**NILMA LINO GOMES.**

Profª. Dra. Titular, da Faculdade de Educação da UFMG

**NATALINO NEVES DA SILVA.**

Prof. Dr. Adjunto, do Instituto de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal de Alfenas

## RESUMO

Este artigo tem o intuito de apresentar como jovens negros (as) presentes na Educação de Jovens e Adultos (EJA) refletem à sua pertença étnico-racial, bem como as suas percepções referentes aos processos de escolarização vivenciados nessa modalidade de ensino. Os sujeitos da pesquisa são 6 jovens. Destes, 3 são mulheres e 3 são homens autodeclarados pretos ou pardos com idade de 15-24 anos. A pesquisa foi realizada em uma escola municipal da capital mineira no turno diurno. Por se tratar de um estudo o qual buscou entender o rejuvenescimento negro da EJA, a abordagem qualitativa se apresentou adequada aos propósitos da investigação. A observação participante, a entrevista semiestruturada e a análise documental foram os principais procedimentos de coleta de dados. A noção de experiência social desenvolvida por Dubet é instigante para realizar análise e interpretação desses dados. Os achados da pesquisa revelam que as experiências juvenis negras necessitam de ser mais bem entendidas para além de determinada ideia de que os processos de escolarização da EJA destinam-se apenas a “recuperação do tempo escolar perdido”.

**Palavras Chaves:** Juventude Negra; EJA; Diversidade Étnico-Racial

## Introdução

A aproximação dos processos de escolarização da Educação de Jovens e Adultos (EJA) nos revela interações de diferentes agrupamentos sociais, a saber: etários (jovens, adultos e velhos), raciais<sup>40</sup> (negros<sup>41</sup> e brancos), socioeconômicos (trabalhadores), de gênero (mulheres, homens, LGBTs), de inclusão (deficientes), de localização (residentes de periferias, centro urbanos, meio rural), entre outros. É no contexto marcado pela diversidade que as relações educativas são cotidianamente estabelecidas.

<sup>40</sup> O conceito de raça é tratado no sentido sociocultural, político e histórico e não em sua acepção biológica.

<sup>41</sup> A categoria “negro” (pretos e pardos) é aqui utilizada de acordo com as categorias raça/cor adotadas pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE).

O objetivo deste artigo é problematizar a presença de jovens negros (as) na EJA<sup>42</sup>, discutir como esses sujeitos refletem sobre a sua pertença étnico-racial, bem como as suas percepções referentes aos processos de escolarização vivenciados nessa modalidade de ensino. Trata-se de refletir como a cultura de maneira geral e a diversidade étnico-racial, em específico, se expressa na vida desses sujeitos. Os sujeitos da pesquisa são 6 jovens negros. Destes, 3 são mulheres e 3 são homens que se autodeclararam pretos (as) ou pardos (as) com faixa de idade de 15-24 anos<sup>43</sup>.

Optamos por focalizar o segmento juvenil negro, uma vez que, esse é o segmento da população que apresenta elevados índices de evasão escolar, defasagem idade/série, dificuldades na inserção no mercado de trabalho, alta incidência de mortalidade por armas de fogo<sup>44</sup> (genocídio da juventude negra), privação de acesso aos bens simbólicos e materiais, vivência do racismo e da discriminação racial, entre outros. Esse quadro complexo nos leva ponderar que jovens negros (as) constroem suas trajetórias de vida e escolar de maneira muito acidentada. Esta situação de exclusão social e escolar pode estar desencadeando outro tipo de retorno desse público na busca de um lugar nos bancos escolares, sobretudo, na EJA. Um retorno marcado por trajetórias de desigualdade e de resistência.

A pesquisa foi realizada no ano de 2009, em uma escola pública municipal da capital mineira, no período diurno, devido ao fato de a maior parte do alunado juvenil se concentrar neste turno<sup>45</sup>. Os sujeitos desta pesquisa não estavam necessariamente vinculados a movimentos sociais, culturais, estudantis e políticos. Essa escolha foi intencional, pois queríamos nos aproximar de jovens, mulheres e homens, negras e negros que constroem o seu fazer cotidiano em outros espaços, por meio de outras referências que não somente as da militância ou da atuação em grupos culturais (SILVA, 2009).

Por se tratar de um estudo que buscou entender o rejuvenescimento negro da EJA, a abordagem qualitativa e etnográfica se apresentou adequada aos propósitos da investigação. De acordo com Marli André (1995), uma importante contribuição da etnografia para a pesquisa das situações escolares decorre da atitude aberta e flexível que deve manter o (a) pesquisador (a) durante a coleta e a análise dos dados, o que lhe permite detectar ângulos novos do problema estudado.

---

<sup>42</sup>Neste texto aprofundamos algumas das discussões que foram feitas no mestrado e posteriormente publicada. (SILVA, 2010)

<sup>43</sup>O Estatuto da Juventude define, para efeitos de Lei, que são consideradas jovens as pessoas com idade entre 15 e 29 anos de idade. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2013/lei/112852.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2013/lei/112852.htm)>

<sup>44</sup>Os dados do Atlas da Violência 2017 (IPEA, FBSP) mostram que mais da metade das 59.080 pessoas mortas por homicídios em 2015 eram jovens (31.264, equivalentes a 54,1%), das quais 71% negras (pretas/pardas) e 92% do sexo masculino. Cf. <<http://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/2/2017>>

<sup>45</sup>A esse respeito, aplicamos 205 questionários proporcionando-nos uma descrição mais detalhada sobre o perfil juvenil inseridos na EJA.

A observação participante garantiu fontes de informações valiosas, pois de acordo com Vianna (2007, p.33) o (a) observador (a), como participante no evento, não é apenas um (a) pesquisador (a). Ele (ela) próprio é sujeito da pesquisa: assim, seus sentimentos e emoções constituem também dados. Dessa forma, a aproximação dos sujeitos nos exige certo processo de construção de confiança a qual na maior parte das vezes ocorre durante os períodos de observação.

A realização das entrevistas semiestruturadas possibilitou aos indivíduos refletirem sobre a trajetória de escolarização e pensarem acerca do “ser jovem negro (a)”. O objetivo de uma entrevista deve ser revelar as fontes fundamentais para a compreensão social, mais do que pretender que elas possam ser aniquiladas por um entrevistador desumanizado “sem um rosto que exprima sentimentos” (THOMPSON, 1992, p.258).

A análise textual das entrevistas deu-se por meio da técnica de análise do conteúdo que, para Franco (2003, p. 14), “assenta-se nos pressupostos de uma concepção crítica e dinâmica da linguagem. Linguagem, entendida como uma construção real de toda a sociedade e como expressão da existência humana em diferentes momentos históricos”.

Para fins de análise de interpretação dos dados recolhidos, a noção de experiência social elaborada por Dubet se apresentou importante. Nessa perspectiva, compreender as condutas de ação dos (as) jovens restritas ao desempenho do papel social de “aluno” revela-se insuficiente. A socialização escolar exerce também um efeito sobre o desempenho dessas condutas. É nessa trama conflitiva entre a vontade de se tornar ator social e a tensão de lidar com os processos de interiorização das regras e normas escolares é que nos parece fundamental não perder de vista a relação sujeito”sistema. Assim, a noção de experiência social é compreendida por Dubet como, “[...] as condutas individuais e coletivas dominadas pela heterogeneidade de seus princípios constitutivos e pela atividade dos indivíduos que devem construir o sentido das suas práticas no próprio seio desta heterogeneidade”. (DUBET, 1996, p. 15)

A análise da subjetividade do sujeito, neste caso, se consagra no momento em que o ator se distancia da própria ação, o que configura uma atitude reflexiva, vivida como uma tensão com o mundo, como um conflito. Nem sempre as atitudes comportamentais de “transgressão” do público juvenil devem ser interpretadas como desacato ou perda de referencial da autoridade do mundo adulto. Muito pelo contrário, esse ator compreende as normas e regras da cultura escolar. Cultura escolar essa que na maior parte das vezes é vivenciada por uma trajetória de desigualdades notadamente idas e vindas, evasão, descontinuidades, etc.

Os achados da pesquisa revelam que os (as) jovens negros (as) reconhecem a escolarização como sendo importante em sua vida social e

profissional. O ensino regular, porém, é considerado por muitos como sendo de melhor qualidade daquele ofertado na EJA. As suas principais críticas dizem respeito: a) a falta de compromisso dos próprios jovens em relação aos estudos; b) os conflitos intergeracionais; c) a inadequação da abordagem didática; d) o sentimento de se encontrar “fora do lugar” na EJA, na sociedade e na escola.

Refletir sobre as experiências desses sujeitos inseridos nos processos de escolarização poderá nos dar pistas para melhor compreender um fenômeno cada vez mais freqüente: o rejuvenescimento negro na EJA.

## Direito à educação, legislação e a diversidade étnico-racial na EJA

O direito à diversidade se articula ao direito à educação. A educação escolar, hoje, possui parâmetros legais importantes que a orientam a trabalhar com a diversidade étnico-racial nos diferentes níveis e modalidades da Educação Básica. E como será que essas orientações normativas têm sido cumpridas na EJA?

É possível valorizar a diversidade étnico-racial dos sujeitos, conforme previsto na Lei nº. 10.639<sup>46</sup>, por meio do ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana entendendo-a como um direito e como parte constituinte da nossa formação humana. Contudo, faz-se necessário compreender que essa diversidade está inserida em um contexto de desigualdades sociais, raciais e escolares, as quais têm sido atestadas pelas pesquisas nacionais.

Segundo a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio (PNAD) realizada em 2016, cerca de 66,3 milhões de pessoas de 25 anos ou mais de idade (51% da população) tinham concluído apenas o ensino fundamental. A taxa de analfabetismo foi de 7,2% (11,8 milhões de analfabetos). Para pessoas pretas ou pardas, essa taxa (9,9%) era mais que duas vezes a das brancas (4,2%). Nesse período 32,8% dos jovens de 18 a 24 anos de idade estavam frequentando escola e segundo o nível de escolarização por raça/cor verifica-se que à de brancos (37,4%) foi superior à de pretos ou pardos (29,4%).

Superar essas desigualdades na educação é garantir direitos. A conquista do direito à educação de jovens, adultos e velhos na EJA, conforme previsto na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN 9.394/96), não se construiu no vazio. Ela faz parte de lutas históricas de atores sociais individuais e coletivos que apresentam identidades, subjetividades e singularidades. (BOSI, 1992)

---

<sup>46</sup> A Lei 10.639, considerada pelo movimento negro uma medida de Ação Afirmativa, altera a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN 9.394/96) que passou a vigorar acrescida dos artigos: Art. 26-A, Art. 79-A (Vetado) e o Art. 79-B. A Lei 10.639 prevê a obrigatoriedade do ensino sobre a História e Cultura Afro-brasileira e Africana na educação básica ofertada nos estabelecimentos de ensino públicos e particulares. Em 2008, a Lei sofreu uma alteração para a Lei nº. 11.645 e passou a incluir a História e Cultura dos Povos Indígenas Brasileiros. No caso deste artigo, focalizamos a perspectiva da educação das relações étnico-raciais, juventude e EJA.

Em se tratando de entender o direito à educação relacionado à diversidade étnico-racial na EJA, é importante ressaltar que, em diferentes períodos históricos, na ausência do Estado, ocorreram várias iniciativas de escolarização de jovens e adultos realizada por militantes, ativistas e intelectuais negros (as). A Frente Negra Brasileira, criada em São Paulo em 1931, e o Teatro Experimental do Negro (TEN), criado no Rio de Janeiro, em 1944, são dois exemplos de organizações que desempenharam vários papéis em prol da promoção da educação de jovens e adultos negros. Em muitos casos, elas se configuravam como as únicas instâncias educativas, na medida em que o Estado não garantia o direito à educação de todos. Os sujeitos que ali participavam se transformavam em espaços de educação política. (ROMÃO, 2005)

É importante também compreender a luta da população negra pelo direito à educação nos processos da educação popular. A história da educação do negro no Brasil é marcada pelas lutas populares desse grupo étnico-racial e poderá ser mais bem compreendida se considerarmos a função educativa desempenhada pelas agremiações, clubes recreativos e associações culturais, organizações sociais, entidades e irmandades negras. Foram as entidades negras que, na ausência de política educacional, passaram a oferecer escolas visando a alfabetizar os adultos. (GONÇALVES; SILVA, 2000, p. 140)

Nesse sentido, a EJA necessita de ser entendida como uma conquista e um direito e, ao longo de sua trajetória histórica, a seguridade desse direito se dá por meio de lutas, concepções divergentes e por distintas formas de regulamentação do Estado (CURY, 2000).

Vale ressaltar que, mesmo os estudos que caminham em uma perspectiva mais crítica da EJA como um direito, acabam incorrendo em uma leitura homogeneizadora do seu público, do ponto de vista geracional. É muito comum encontrar nos discursos, pesquisas e práticas referências às “pessoas jovens e adultas” como se formassem um mesmo contingente de estudantes, ou até mesmo como se houvesse a diluição da juventude da EJA na vida adulta. Essa constatação emerge nas percepções juvenis.

(...) o jovem gosta de mais de brincar já os adultos tem o seu jeito de pensar. O jeito dos adultos pensar e agir são diferentes e os jovens têm um modo de pensar diferente das pessoas de antigamente. A relação entre os jovens e os adultos na sala? Pouquíssima, porque você vê aqueles meninos todos juntos as senhoras perdem a paciência né. Hoje mesmo uma delas deu graças a Deus por um jovem ter ido embora (risos) (Carolina<sup>47</sup>, jovem autodeclarada parda, estudante da EJA)

Dentro de sala a preferência não é nossa a preferência é dos mais velhos. **Porque não era para a gente está lá e aí vai haver um preconceito que**

---

<sup>47</sup>Por motivos éticos de pesquisa os nomes reais não são utilizados. Adotamos nomes que fazem menção a personalidades (negras e negros) brasileiras como uma forma de reconhecimento ao legado que elas nos deixaram.

sempre tem né. Para os professores os mais velhos têm mais cabeça e responsabilidade e geralmente tem, mas nem sempre é o que eles pensam que a maioria dos jovens apronta e faz bagunça. Acho que é uma grande diferença porque já conheço aquelas matérias então se eu falar lá vamos fazer outra coisa que isso eu sei não vai adiantar e que os adultos também têm que aprender. Então tenho que ficar lá prestando atenção e rever aquela matéria. Eu acho que não é muito bom, mas se não dei valor antes agora tenho que pagar então agora eu tenho que estudar mesmo e cumprir a minha missão lá, mas ficar vendo a mesma coisa, um ano inteiro não é muito bom, (risos). (Milton, jovem autodeclarado preto, estudante da EJA, grifos nossos)

As pessoas jovens e adultas possuem lugares sociais, identitários, geracionais, de raça, de gênero e de orientação sexual diversa. Juventude e vida adulta na EJA apresentam especificidades e são marcadas pela diversidade. É no cotidiano das práticas de ensino da EJA que as diversidades cultural, etária, racial e de gênero se expressam. Todavia, as singularidades desses sujeitos são abordadas de forma ainda muito incipiente pelos próprios teóricos do campo e pelas políticas e práticas de EJA.

A Lei 10.639 e suas Diretrizes<sup>48</sup> constituem em importantes referenciais quanto aos objetivos de valorização sociopolítica, histórica e cultural da população negra. Mas nem sempre esses referenciais são considerados quando discutimos sobre a EJA. § 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e histórias brasileiras. (BRASIL, 2003)

A valorização da diversidade étnico-racial na EJA é também referenciada no Plano Nacional de Educação (PNE), Lei 13.005, de 25 de junho de 2014, que tem 20 metas e 254 estratégias voltadas para serem implementadas na política educacional brasileira. As metas 3, 8, 9 e 10 indicam que o país deve buscar garantir escolarização a todos que não tiveram a ela

---

<sup>48</sup>Após a sanção da Lei 10.639/03, o Conselho Nacional de Educação aprovou a Resolução 1, de 17/03/2004, que instituiu as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o ensino da História e Cultura Afro-brasileira e Africana. As diretrizes constituem em um documento legal de orientação para a realização de práticas políticas e pedagógicas voltadas para a Educação das Relações Étnico-Raciais (ERER).

o acesso. No que concerne à abordagem das relações étnico-raciais a estratégia 7.25 aponta para a necessidade de:

Garantir nos currículos escolares conteúdos sobre a história e as culturas afro-brasileira e indígenas e implementar ações educacionais, nos termos das Leis nº 10.639 de 09 de janeiro de 2003, e 11.645 de 10 de março de 2008, assegurando-se a implementação das respectivas diretrizes curriculares nacionais, por meio de ações colaborativas com fóruns de educação para a diversidade étnico-racial, conselhos escolares, equipes pedagógicas e a sociedade civil. (Lei 13.005/2014)

Ainda a esse respeito, o Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira, Africana (PNIDCNERER) orienta algumas das ações possíveis de serem realizadas nessa modalidade. Nota-se que:

Assegurar à EJA vinculação com o mundo do trabalho por meio de fomento a ações e projetos que pautem a multiplicidade do tripé espaço-tempo-concepção e o respeito à Educação das Relações Étnico-Raciais; Incluir quesito cor/raça nos diagnósticos e programas de EJA; Programar ações de pesquisa, desenvolvimento e aquisição de materiais didático-pedagógicos que respeitem, valorize e promova a diversidade, a fim de subsidiar práticas pedagógicas adequadas à Educação das Relações Étnico-Raciais; Incluir na formação de educadores de EJA a temática da promoção da igualdade étnico-racial e o combate ao racismo. (PNIDCNERER, 2009, p. 56)

Nesse caso, a valorização da cultura afro-brasileira e africana incluída nesses documentos, além de orientar determinada concepção de EJA, pode ser considerada como um importante passo na construção do direito à educação aliado ao direito à diversidade. Porém, para que esses direitos sejam efetivados, não basta apenas que se mantenham como instrumentos legais. No contexto social em que a diversidade tem sido transformada em desigualdade torna-se cada vez mais necessário *desnaturalizar as desigualdades* (GOMES, 2005, p. 101). É preciso que haja uma articulação efetiva entre o que atestam os documentos, as normas legais e as políticas e práticas de EJA.

## Juventude negra, escolarização na EJA e os desafios de superar preconceitos

Para se aproximar dos (as) jovens negros (as) da EJA faz-se necessário compreendê-los como sujeitos sociais, culturais, étnicos. É importante refletir que eles (elas) se encontram em um ciclo marcante da formação humana: a juventude. Compreendemos a juventude como construção social haja vista

as singularidades contextuais, socioeconômicas, raciais, religiosas, educacionais, e outras, que se relacionam com a produção social dos indivíduos desse segmento.

Do ponto de vista antropológico, podemos também compreender a juventude como uma categoria de idade construída cultural e socialmente. Guita Grin Debert (1998) destaca que, as categorias de idade são construções históricas constitutivas de realidades sociais específicas. Para a autora, “é a partir da análise dessas categorias que operam recortes no todo social, estabelecendo direitos e deveres diferenciais em uma população” (DEBERT, 1998, p. 53). No contexto de produção das relações sociais, os grupos de idade implicam, portanto, a imposição de uma visão de mundo social que contribui para manter ou transformar as posições de cada um em espaços sociais específicos.

Assim sendo, o entendimento da juventude como categoria social não se reduz nem a determinada faixa de idade, nem à existência de um grupo social coeso, visto que se refere à construção sociocultural, política e histórica. A categoria juventude é culturalmente produzida em determinadas realidades sociais, podendo ganhar significados distintos. Será que discutimos sobre isso na EJA?

A interpretação da produção social dessa categoria não se atém somente à noção de desenvolvimento biopsíquico dos indivíduos, pois não se trata de um “fenômeno puramente natural, mas social e histórico, datado, portanto, e inseparável do lento processo de constituição da modernidade, do ponto de vista do que ela implicou em termos de ação voluntária sobre os costumes e os comportamentos”. (PERALVA, 1997, p. 13)

Helena Abramo (1997) considera que, o engajamento de jovens de classe média, do ensino secundário e universitário, na luta contra o regime autoritário e ditatorial que havia se instaurado no país, ganha maior visibilidade nos estudos referentes à juventude no Brasil, até a década de 1960. A imagem da juventude de classe média dessa década é a de uma geração “revolucionária”, idealista e criativa que soube ousar, sonhar e se comprometer com as transformações sociais. Após os anos 1960 e 1970, por um período consideravelmente longo, a preocupação foi direcionada às crianças e aos adolescentes em situação de risco e o tema da juventude ficou ausente, sendo retomando com mais intensidade e visibilidade a partir dos anos 1990. (ABRAMO, 1997, p.18)

Consoante Abramo (1997), é nessa década que surgem “novos atores juvenis” oriundos em grande parte dos setores populares que ganham notoriedade, sobretudo por meio de expressões relacionadas ao estilo cultural, evidenciando de maneira bastante explícita as questões sociais que lhes afetam e preocupam. O significado dessas reivindicações, de certa forma, pode ser considerado como embrionárias do tema das políticas públicas para jovens. A autora afirma que:

[...] diferentes [das reivindicações] colocadas pelas gerações juvenis precedentes [preponderantemente de classes médias], e para as quais não havia nem mesmo formulações elaboradas no plano da política, (...) começaram a serem demandados [jovens de camadas populares], propostos, executados, algumas ações e projetos para esses segmentos, agora sob o termo “juventude”. (ABRAMO, 2005, p.39, grifos da autora).

Emergem diferentes estudos que buscam entender os dilemas sociais enfrentados pela juventude brasileira (SPÓSITO, 1999; DAYRELL, 2007; CARRANO, 2000; CORTI, 2009) em que a vivência da condição juvenil contemporânea tem se mostrado cada vez mais complexa. Surge, a partir daí, diferentes temas relacionados à juventude, a saber: a inserção no mercado de trabalho, a cultura juvenil, o acesso ao lazer, à participação política juvenil, etc.

Reconhecemos que o entendimento dessas *juventudes* se dá de maneira plural. É nessa perspectiva que aceitamos o desafio de trabalhar teoricamente a interface entre juventude e a questão racial tendo como foco os (as) jovens negros (as) e o que pensam sobre si mesmos e a EJA. Um primeiro passo para avançar nessa direção é compreender como os próprios sujeitos refletem sobre esse ciclo da vida.

(...) ser jovem é poder aproveitar a vida, mas tem que ter **responsabilidade**. (...) assim ser jovem é bom porque enquanto você é novo você pode aproveitar a vida e fazer tudo o que você quer, **mas tem que ter cabeça também para fazer as coisas certas. Porque tem muito jovem por aí rebelde dando trabalho para os pais.** (Lélia, jovem autodeclarada preta, estudante da EJA, grifos nossos)

(...) **acho que é... estar prosseguindo no meu estudo que é importante e por causa do meu esporte que é o futebol.** Para mim, ser jovem agora é por causa disso. (...) **sou jovem agora e com certeza tem muita coisa ainda que eu tenho que fazer e sei que estarei procurando fazer.** (Clóvis, jovem autodeclarado pardo, estudante da EJA, grifos nossos)

Um aspecto recorrente presente em alguns discursos juvenis diz respeito à noção de responsabilidade. Por mais que muitos deles (as) recorram a ideia de liberdade a orientação de “fazer a coisa certa”, ou da escolaridade como possibilidade de realização profissional fazem parte de seu horizonte.

A princípio, somos levados a pensar que a noção de responsabilidade expressa no depoimento da jovem Lélia, anteriormente citado, significa simplesmente a introjeção de um julgamento moral, oriundo do mundo adulto e muito fortemente exigido das mulheres. É importante considerar que a sua visão é forjada nas duras condições de vida e de luta pela sobrevivência. Tudo isso se configura em uma interseção de fatores que interferem na forma como essa jovem negra vê a si mesma e o mundo juvenil.

Há outras especificidades quando indagamos os (as) jovens negros (as) sobre a vivência desse ciclo da vida. Em um primeiro momento, as opiniões se aproximaram daquelas emitidas pelos jovens pobres de um modo geral, já apontadas pelos estudos da área, ou seja, eles (elas) pareciam não demonstrar uma reflexão profunda sobre os seus direitos (juvenil, lazer, educação, orientação sexual, inclusão, mobilidade urbana, diversidade étnico-racial, religiosos, entre outros). No entanto, quando a indagação se voltava para a experiência de “ser jovem negro (a)”, as opiniões apresentaram uma reflexão mais profunda, bem como a percepção de uma diferença racial inscrita na pele.

**Ah, que eu sou negra mesmo né, eu assumo que eu sou negra e essa construção identitária ocorreu na família né.** Noutra escola que eu já estudei teve alguns trabalhos falando sobre o racismo, o preconceito essas coisas assim. **Aqui na EJA não teve ainda não, eu acho importante sim, dentro das escolas tem que estudar mais isso.** Na escola mesmo, quando eu era pequena eu já sofri [discriminação racial] Aí eu fiquei chateada. **Eu tinha uns quatro anos aí eu contava tudo para minha mãe (risos). A minha mãe ia lá na escola a professora ficava sem saber o que fazer, eles não sabem como reagir na hora. Mas é coisa de criança aí fez o menino me pedir desculpas essas coisas assim que professor faz, pede na hora.** Eu acho que sempre vai ter isso no mundo, por mais que a pessoa fala que tem pessoa que é racista e por mais que ela fale que não é. (Lélia, jovem autodeclarada preta, estudante da EJA, grifos nossos)

Interferel Em alguns casos interfere ainda mais em pessoas da pele negra. Tem muita gente preconceituosa o emprego e essas coisas assim porque não sei desses negócios de porcentagens igual à faculdade a maioria você pode ver são pessoas claras, são poucas as pessoas que tem a pele negra não sei se é pouca oportunidade que tem essas pessoas, não sei se é a cor, **acho que é muito preconceito com as pessoas da pele (pausa) é cor negra.** (Carolina, jovem autodeclarada parda, estudante da EJA, grifos nossos)

Ah, **para mim a cor não muda nada, mas como sempre tem o preconceito, só falei que sou preto é porque realmente eu sou né, mas em relação à convivência muda muito as coisas** tem gente que fala da cor. **Moro na favela, sou preto, ai eu acho que tem.** Para todo mundo, para as pessoas lá embaixo, **a raça mora lá na favela ele é preto. Por ser jovem na [EJA] há preconceito, por ser homem a falta de oportunidade e por ser negro então é muito preconceito, mas a gente tem que levar.** (Milton, jovem autodeclarado preto, estudante da EJA, grifos nossos)

Se inicialmente, geração e classe social constituíam as duas principais correntes de pensamento de análises para a compreensão da juventude (PAIS, 1993), é possível notar que o pertencimento social, racial, de gênero, de

localização geográfica, de credo religioso, de deficiência, etc., influencia diretamente a maneira de viver a condição e situação juvenil em nossa sociedade. E a raça se apresenta como uma forte dimensão no processo de construção e na efetivação desses vários pertencimentos.

A presença juvenil e negra tem impulsionado ainda de maneira tímida a realização de um trabalho pedagógico voltado para questão racial. Gonçalves (2017, p.169) considera a esse respeito que a juventude negra na EJA desafia a acomodação no modelo de atendimento baseado na educação compensatória uma vez que:

Por décadas imperou na modalidade, tendo em vista que essa presença incômoda que observamos nas salas de aula atualmente, reflete o longo processo de repetência e exclusão escolas das crianças e adolescentes negras que retornam (para assombrar?) muitas vezes à mesma unidade escolar em que vivenciaram experiências excludentes e racistas, agora como estudantes da EJA gritando de forma estridente a dificuldade da educação escolar promover acesso, permanência, afeto e aprendizagens significativas para todos e todas os(as) estudantes em sua trajetória escolar.

Na ausência de discussões referentes ao racismo e as discriminações etária, de gênero, de local de moradia e de mercado de trabalho, etc., na EJA, cabe apenas ao jovem ter que lidar com as influências de representações negativas exercidas sobre a sua psique “a psique existe dentro de um corpo que é atacado por todo tempo por olhares (...). Para muitos negros, o fato de ser negro é vivido com muita dificuldade, já que foram introjetadas imagens negativas, produzidas pelo poder discriminatório, veiculadas pelos discursos acerca do que “é” ser negro” (SILVA, 2017, p. 84)

Observemos a opinião do jovem Milton quando, no seu depoimento, revela ter conhecimento da incidência desse poder discriminatório. Ele compreende, inclusive, que esse processo resulta em distintas oportunidades na vida. Tal percepção corrobora com o tipo ideal elaborado por Nogueira (2006), preconceito racial de marca/preconceito de origem, ao constatar que a discriminação racial verificada em nossa sociedade se dá a partir dos fenótipos dos indivíduos por meio de características físicas como cor da pele, nariz, cabelos.

Existe uma grande diferença, o jovem negro não tem muita oportunidade de seguir em frente, geralmente o meio mais rápido de assim você ficar bem é você ficar aí na favela mesmo né, geralmente é assim. E o branco não, o branco tem mais oportunidade né. **É porque tem muito preconceito hoje em dia e o pessoal olha muito isso**, como eu te falei se o cara for o negro as **pessoas acham que ele mora lá na favela e acham que ele não tem condição** agora o cara branco ele tem condição. Então eu acho que branco tem mais

condição do que o negro **porque as pessoas pensam assim**. (Milton, jovem autodeclarado preto, estudante da EJA, grifos nossos)

Mas será que investigar a EJA, na perspectiva da diversidade étnico-racial é somente uma história de discriminação e de dor? Não. É também de conquistas. Aos poucos, alguns coletivos docentes passam a se preocupar, reconhecer, valorizar e trabalhar pedagogicamente com a diversidade étnico-racial. Essa mudança faz parte dos avanços dessa modalidade da Educação Básica, que tem sido pressionada pelo movimento negro e da juventude negra. Novos olhares sobre a raça, o gênero, a idade e a cultura começam a ganhar espaço e provocam mudanças no campo teórico e nas práticas de EJA. Essas conquistas e transformações ajudam a afirmar a EJA como um campo de direitos.

Para Carreira (2014, p. 214) significa: Afirmar sua natureza de resposta a um conjunto de desigualdades persistentes e estruturais, não superadas ou mesmo alimentadas ou acirradas pelas políticas universais de educação em vigência no país. Significa ir além da desigualdade de renda ou analisá-la a partir de outras perspectivas, chamando a atenção para desigualdades e discriminações pouco observadas/impactadas pelo atual desenho das políticas universais, como raça, gênero, idade, sexualidade, região, campo/cidade, presença de deficiência, etc.

Os (as) jovens negros (as) participam dos desafios da EJA em se constituir como um campo de direitos que corresponda aos avanços da diversidade étnico-racial já conquistados ao longo da história e da política educacional brasileiras. Eles (elas) reivindicam e desejam uma EJA mais humana, que se importe com eles (elas), que dialogue e entenda a sua condição juvenil e racial. Identificam, também, a tensão vivida por essa modalidade entre se constituir como um direito ou continuar reforçando a ideia de educação compensatória, que não atende as necessidades sociais e raciais juvenis.

O jovem Solano nos diz:

Acho que pelo menos aqui na escola da EJA eles deveriam ter toda semana um acompanhamento com o jovem, conversar, perguntar o que está acontecendo, porque às vezes o resultado que ele está tendo aqui é o que está acontecendo na vida dele, por exemplo, faltei por motivo do teatro e não quisera nem saber, entendeu? Não que eu estou importando, mas se eu tivesse fazendo outra coisa eles não estavam nem aí, entendeu, então acho que a escola não se importa muito não com o jovem. (Solano, jovem autodeclarado preto, estudante da EJA)

É nessa perspectiva que as experiências juvenis negras na EJA necessitam também ser entendidas como direito e parte constitutiva do processo educativo indo além da ideia de “recuperação do tempo escolar perdido”.

## Considerações Finais

A oferta da EJA como modalidade da Educação Básica se apresenta como um direito à educação para jovens, adultos e velhos que, por diversos motivos, não concluíram a sua trajetória escolar no período entendido como regular ou convencional. Porém, para que esse direito se efetive, de fato, é preciso que a EJA saiba acolher a diversidade presente nas trajetórias, experiências e biografias de seu público.

A construção das pertenças étnico-raciais dos jovens negros (as), com os quais dialogamos, se dá articulada às suas próprias percepções a respeito das hierarquias sociorraciais presentes nas suas trajetórias e vivências. A pesquisa revelou que “ser jovem negro e negra” na EJA implica experienciar cotidianamente diversas “situações sociorraciais limites” no contexto periférico dos grandes centros urbanos. A vida escolar não está dissociada dessas situações. Isso impõe aos jovens negros (as) da EJA um grau de persistência e resistência diferenciado quando comparados aos estudantes do ensino regular. Por isso, é necessário que as suas singularidades e especificidades sejam tratadas de maneira pedagógica, ética e profissional pela EJA.

A ida dos (as) jovens pobres e negros (as) para a EJA não é somente uma escolha. Ela é reflexo de um conjunto de desigualdades sociais, raciais e das novas desigualdades escolares, cada vez mais presentes no ensino regular devido a diversos fatores. Um deles é a pressão que vem se impondo cada vez mais sobre a escola e os (as) docentes e que os (as) obriga a orientar a prática educativa ao atendimento dos *rankings* educacionais de padrão internacional. Os (as) docentes têm sido cobrados a serem meros instrutores das novas gerações em relação ao domínio de conteúdos escolares com ênfase na alfabetização e na matematização. Todos os outros processos e práticas educativas, vivências, culturas e pertencimentos presentes na vida e trajetória escolar dos (as) estudantes têm ficado em segundo ou, até mesmo, em último plano. Os (as) docentes são cada vez mais cobrados a se adequar a uma concepção conservadora, classificatória e meritocrática de educação e de ensino, a qual orienta os processos de avaliação institucional e escolar. Essa situação, na nossa perspectiva, tem sido uma das responsáveis pela “expulsão” dos (as) adolescentes e jovens do ensino regular e os (as) conduz para a EJA, no período noturno. Os (as) jovens negros (as) fazem parte desse público.

Há um desajuste da Escola Básica em relação ao público que nela se encontra, a saber, um alunado diverso do ponto de vista social, étnico, racial, de gênero e de orientação sexual. A escola tem sido cada vez mais pressionada a se voltar para os conteúdos, desconsiderando os sujeitos, a sua diversidade e os processos socioculturais e políticos por meio dos quais eles (elas) também

se educam e aprendem. Aqueles (as) que se “desajustam” ao padrão rígido de “aluno” exigido pela escola são mandados para a EJA ou são induzidos a ir para essa modalidade. Mas como será que ela os recebe? Será que a EJA reflete que os (as) jovens e, principalmente os (as) negros (as), percebem a forma como são recebidos?

Ainda falta avançar muito para que o processo de juvenilização da EJA seja compreendido como resultado da confluência das desigualdades de raça, classe e escolares. O aumento da presença juvenil negra na EJA revela um processo de imbricação e de produção de desigualdades. Esse é um tema que ainda se encontra em aberto e que cada vez mais merece a nossa atenção. Mas, para isso, precisamos escutar o que os (as) jovens negros (as) têm a nos dizer.

### Referências

ABRAMO, Helena Wendel. Condição juvenil no Brasil contemporâneo. In: ABRAMO, Helena W.; BRANCO, Pedro Paulo M. (Org.). Retratos da juventude brasileira: análises de uma pesquisa nacional. São Paulo: Perseu Abramo, 2005. p. 37-72.

ABRAMO, Helena Wendel. Considerações sobre a tematização social da juventude no Brasil. Revista Brasileira de Educação, São Paulo, n° 5-6, p.25-49, set./out./nov./dez., 1997.

ANDRÉ, Marli Eliza Dalmazo. Avanços no conhecimento etnográfico da escola. In: FAZENDA, Ivani Catarina Arantes (Org.). A pesquisa em educação e as transformações do conhecimento. São Paulo: Papirus, 1995. p. 99-110.

BOSI, Alfredo. A educação e a cultura nas constituições brasileiras. In: BOSI, Alfredo (Org.). Cultura Brasileira: tradições e situações. São Paulo: Ática, 1992. p. 208-218.

BRASIL. Lei n°. 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Diário Oficial da União, 1° jan. 2003. Disponível em: <[www.mp.rs.gov.br/infancia/legislacao/id221.htm](http://www.mp.rs.gov.br/infancia/legislacao/id221.htm)>. Acesso em: 13 jun. 2016.

BRASIL. Lei n°. 11.645, de 10 de março de 2008. Altera a Lei n°. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”, e dá outras providências. Diário Oficial da União, 25 março. 2008. Disponível em: [www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm). Acesso em: 25 maio 2015.

BRASIL. Lei n°. 13.005, de 25 de junho de 2014, que aprova o Plano Nacional de Educação (PNE). Brasília: Câmara dos Deputados, 2014. Disponível em:

[www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2014/lei/113005.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2014/lei/113005.htm). Acesso em: 17 jul. 2014.

BRASIL. Ministério da Educação Conselho Nacional de Educação. Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana. Brasília: Ministério da Educação, 2004. Disponível em: [www.sinpro.org.br/arquivos/afro/diretrizes\\_relacoes\\_etnico-raciais.pdf](http://www.sinpro.org.br/arquivos/afro/diretrizes_relacoes_etnico-raciais.pdf). Acesso em: 20 nov. 2015.

BRASIL. Plano de implantação das diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana. Brasília: Ministério da Educação & Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, 2009. Disponível em: [portal.mec.gov.br/index.php?option=com\\_docman&task](http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&task). Acesso em: 13 set. 2017.

- CARRANO, Paulo César. Juventudes: as identidades são múltiplas. Movimento, Niterói, p. 11-27, maio 2000.
- CARREIRA, Denise. Gênero e Raça: a EJA como política de ação afirmativa. In: CATELLI, R.; HADDAD, S.; RIBEIRO, V. (Orgs.). A EJA em xeque: desafios das políticas de Educação de Jovens e Adultos no século XXI. São Paulo: Global Editora, Ação Educativa, 2014. p. 195-230.
- CORTI, A. P. Uma diversidade de sujeitos: juventude e diversidade no ensino médio. In: DAYRELL, J. (Org.). Juventude e Escolarização: os sentidos do Ensino Médio. MEC/Salto para o Futuro, 2009. p. 15-27.
- CURY, Carlos Roberto Jamil. A educação como desafio na ordem jurídica. In: LOPES, E. M. et al. 500 anos de Educação no Brasil. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p.567-584.
- DAYRELL, Juarez. A escola “faz” as juventudes? Reflexões em torno da socialização juvenil. Educação e Sociedade, Campinas, v.28, n.100, p. 1105-1128, out. 2007.
- DEBERT, Guita Grin. A antropologia e o estudo dos grupos e das categorias de idade. In: BARROS, Myriam Moraes Lins de. (Org.). Velhice ou terceira idade? Estudos antropológicos sobre idade, memória e política. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998. p. 49-67.
- DUBET, François. Sociologia da Experiência. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- FRANCO, Maria. Laura. Análise de conteúdo. Brasília: Plano Editora, 2003.
- GOMES, Nilma Lino. Educação de Jovens e Adultos e a questão racial: algumas reflexões iniciais. In: SOARES, Leôncio; GIOVANETTI, Maria Amélia; GOMES, Nilma Lino (Orgs.). Diálogos na Educação de Jovens e Adultos. Belo Horizonte: Autêntica, 2005. p. 87-104.
- GONÇALVES, E. Educação de Jovens e Adultos e Relações Étnico-Raciais. In: CASTELLI JR. R. (Org.). Formação e práticas na Educação de Jovens e Adultos. São Paulo: Ação Educativa, 2017. p. 161-171.
- GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves. Movimento negro e educação. Revista Brasileira de Educação. São Paulo, n. 15. p. 134-158, set./out./nov./dez. 2000.
- NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem. Tempo Social Revista de Sociologia da USP, v. 19, n. 1, p. 287-308, 2006.
- PAIS, José Machado. Culturas Juvenis. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1993.
- PERALVA, Angelina. O jovem como modelo cultural. Revista Brasileira de Educação, São Paulo, n. 5-6, p. 15-24, set./out./nov./dez. 1997.
- ROMÃO, Jeruse. Educação, instrução e alfabetização no Teatro Experimental do Negro. In: ROMÃO, Jeruse. (Org.). História da Educação do Negro e outras histórias. Brasília: MEC/Secad, 2005. p. 117-137.
- SILVA, Maria Lúcia. Racismo no Brasil: questões para psicanalistas brasileiros. In: KON, N. M.; SILVA, M. L.; ABUD, C. C. (Orgs.). O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise. São Paulo: Perspectiva, 2017. p. 71-89.
- SILVA, Natalino Neves da. Juventude negra na EJA: o direito a diferença. Mazza Edições, 2010.
- SILVA, Natalino Neves da. Juventude, EJA e Relações Raciais: um estudo sobre os significados e sentidos atribuídos pelos jovens negros aos processos de escolarização da EJA. 2009. 127 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.
- SPÓSITO, Marília Pontes. Educação e juventude. Educação em Revista, Belo Horizonte, n.29, p. 7-13, jun. 1999.
- THOMPSON, Paul Richard. A voz do passado: história oral. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- VIANNA, Heraldo. Pesquisa em educação: a observação. Brasília: Líber Editora, 2007.



Fotografía, cortesía de Maryory Díaz Pacheco

# El pluralismo jurídico en el pueblo afrodescendiente

JOHN ANTÓN SÁNCHEZ

Doctor en Ciencias Sociales

Profesor del Instituto de Altos Estudios Nacionales IAEN, Ecuador.

## Resumen

El ensayo indaga sobre la necesidad de un enfoque del pluralismo jurídico en el ámbito de la afrodescendencia. Esto implica que desde los instrumentos internacionales de derechos humanos y los ordenamientos jurídicos nacionales, se le otorgue a los millones de afrodescendientes en América Latina el estatus pueblo y por tanto sujetos de derechos étnicos o diferenciados. Además, se argumenta que el enfoque de pluralismo jurídico permitiría mejorar las relaciones que en el campo de la justicia ordinaria se tejen con los afrodescendientes en medio de un contexto signado por los prejuicios raciales y prácticas discriminatorias por parte de agentes del estado. Si se lograra que en el marco del Decenio Internacional Afrodescendiente se expidiera una declaración de los derechos de los afrodescendientes, se esperaría que se exprese la necesidad de legitimar a la población afrodescendiente como pueblo, en los términos que se les reconoce a los indígenas.

**Palabras claves:** Pluralismo, derechos, afrodescendientes, decenio internacional.

## 1. Introducción

Cuando el pluralismo jurídico, como método y marco analítico de la sociología y la antropología jurídica<sup>49</sup>, desarrolla su campo de acción en relación con la etnicidad, por lo general hace énfasis en los pueblos indígenas, en cuanto una agencia en la que se encuentran sistemas jurídicos propios, un cuerpo normativo específico que protege sus derechos culturales y una especie de relaciones de tensión entre la justicia ordinaria y aquellas de carácter ancestral. No sucede lo mismo con los afrodescendientes. La literatura sobre el pluralismo jurídico no es muy generosa con la afrodescendencia y su capacidad de agencia en el campo de los derechos y la administración de justicia. Al revisar la literatura

---

<sup>49</sup> Sobre los debates académicos a cerca de la naturaleza e importancia del pluralismo jurídico, dentro del espectro de la Teoría Jurídica y la Sociología del Derecho, donde se pone en cuestión la imagen monolítica del Derecho y se aboga por una perspectiva uispluralista del mismo, se puede consultar los dos tomos del número 4 de la Revista de Derecho Constitucional Umbral, junio –dic 2014, de la Corte Constitucional de Ecuador.

sobre la sociología jurídica, serían contados los análisis respecto a las condiciones de los afrodescendientes como sujetos de derechos e instrumentos jurídicos, sistemas de resolución de conflictos, esquemas normativos de organización social dentro de sus territorios, problemas para el acceso a la justicia, demandas contra los factores de racismo y discriminación en las instituciones de justicia que afectan el derecho a la igualdad a los hijos de la diáspora africana en las Américas, entre otros aspectos.

Por lo anterior, este artículo tiene por objetivo realizar un análisis sobre el espacio de la afrodescendencia como sujeto protagonista del pluralismo jurídico. Nos interesa indagar la construcción epistémica que estas comunidades y pueblos puedan tener dentro de esta perspectiva disciplinaria. Para ello nos proponemos los siguientes interrogantes: ¿Constituye la afrodescendencia un centro de investigación del pluralismo jurídico? ¿Acaso los afrodescendientes merecen la condición de pueblos y como tales sujetos de derechos? ¿Según los instrumentos internacionales de derechos humanos qué derechos específicos podrían cobijar a los afrodescendientes? ¿Tienen los afrodescendientes un sistema normativo jurídico propio, al menos en sus territorios ancestrales?

Para responder algunos de los interrogantes arriba mencionados, y con el propósito de justificar el desarrollo del pluralismo jurídico en el ámbito afrodescendiente, el ensayo plantea una serie de temas que a nuestro modo de ver podrían ayudar a la sociología jurídica a fijar su mirada sobre la afrodescendencia como una agencia que se moviliza en el escenario de marcos normativos específicos, bien desde el derecho internacional o desde el campo de la producción de sentidos jurídicos propios o que se desenvuelven en los territorios ancestrales. En consecuencia, nuestro argumento se desarrolla en cuatro temas: a) Los instrumentos jurídicos internacionales y el ámbito de la afrodescendencia; b) La legitimación de la población afrodescendiente como pueblo, en consonancia con el derecho internacional; c) La naturaleza de los derechos colectivos como consecuencia del reconocimiento afrodescendiente en cuanto pueblo; d) las posibilidades de encontrar rudimentos de derecho propio o consuetudinario en los territorios ancestrales.

Esperamos que los argumentos que desarrollamos en este ensayo, más allá de un aporte a la sociología jurídica y al método del pluralismo jurídico, sirvan para concretar la propuesta de las Naciones Unidas de una Declaración de Derechos de los Afrodescendientes, en el marco del Decenio Internacional Afrodescendiente 2015-2024. Por ello concluimos que es necesario el reconocimiento de pueblo a la afrodescendencia y con ella un conjunto de derechos colectivos. Además, se insiste en que en cada uno de los países donde existe la población afrodescendiente se debe implementar marcos legales que den paso a las reparaciones y a las acciones afirmativas, como medidas

compensatorias por las desigualdades que estas comunidades experimentan desde la esclavitud. Así mismo, consideramos establecer estatutos de penalización contra el racismo con duras sanciones a los victimarios y resarcimiento a las víctimas. Planteamos mejorar el acceso al sistema de justicia, combatir el estereotipo racial y capacitar a los aparatos de justicia en temas relacionados con la raza, la criminalización y los afrodescendientes.

## 2. El pluralismo jurídico y los afrodescendientes

Antes de comenzar, es importante situarnos en el escenario del pluralismo jurídico. Lo comprendemos como un campo de estudio que desde la teoría del derecho fundamenta una visión iuspluralista del mismo<sup>50</sup>, buscando una visión crítica y social, desde la perspectiva interdisciplinaria, a la fundamentación de los derechos y de las justicias en sociedades plurinacionales e interculturales. Uno de los espacios específicos de los estudios de pluralismo jurídico tiene que ver con el análisis, debate y difusión de los derechos propios de los pueblos indígenas y de los derechos no necesariamente estatales que configuran los sistemas de justicias occidentales. De Igual manera se pone énfasis en los paradigmas y problemas teóricos y prácticos que son resultado de la relación entre el derecho ordinario y otras formas no convencionales del derecho, de sus múltiples interacciones, y de las nuevas modalidades de relación que surgen en el contexto de la transnacionalización de la ley, y los derechos (López, 2014: 45)<sup>51</sup>.

La necesidad del enfoque del pluralismo jurídico se sustenta en poner fin a procesos de dominación postcolonial eurocéntricas, caracterizados por la construcción de Estados Nacionales que se superpusieron a la realidad pluricultural de pueblos y naciones, que mantienen como parte de su organización social un conjunto de normas y leyes aplicadas de acuerdo a sus propias cosmovisiones y derecho consuetudinario<sup>52</sup>.

Un punto clave que nos interesa en el marco de los estudios del pluralismo jurídico es la relación entre los sistemas normativos o de derecho ordinario y la diversidad étnica y cultural de los países o sociedades plurinacionales como las latinoamericanas. Diversos estudios sobre la

---

<sup>50</sup> De acuerdo con Lilian López, de la Universidad Autónoma de México, la perspectiva iuspluralista se rescata como una opción teórica que permite acoger el análisis sociocultural en la arena del Derecho. "Su principal virtud (y pretensión) consiste en romper la equiparación Derecho-igual- a Derecho-estatal, tomando a éste como uno entre varios tipos de derecho, a partir del reconocimiento de que talequiparación es restrictiva e inadecuada. (López: 2014:37)

<sup>51</sup> Para López (2014: 45), el pluralismo jurídico constituye un "paradigma que guía las investigaciones jurídicas bajo la denuncia central de la falsedad del monopolio de la producción y aplicación del derecho por parte del Estado, y que sin tomar alguna a ninguna sociedad en particular como modelo general, busca captar en su análisis el amplio espectro del fenómeno jurídico en sus múltiples expresiones contemporáneas"

<sup>52</sup> Sobre una crítica a los sistemas jurídicos modernos que imponen una visión eurocéntrica al Estado y sus instituciones se recomienda: Boaventura de Sousa Santos, y Grijalva, Agustín (Editores). (2012). Justicia Indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador. Abya Yala y Fundación Rosa Luxemburgo. Quito.

plurinacionalidad y la interculturalidad en países como Brasil, Bolivia Perú, Ecuador y Colombia, por citar algunos ejemplos, dan cuenta de la existencia de procesos transformativos en el campo jurídico dominante, desarrollos constitucionales novedosos y políticas y prácticas nacionales de inclusión de las diversidades étnicas y/o las minorías culturales, que reclaman el reconocimiento de la pluralidad sistemas de justicias. Este debate ha tenido su mayor punto de arranque, desde los años 90s, cuando la región experimenta la ola del multiculturalismo, ajustes estructurales de tipo neoliberal y la emergencia de los nuevos movimientos sociales en el espacio público<sup>53</sup>.

Desde finales de los años 80s y durante la década del 90, la construcción de las agendas jurídicas y políticas de reconocimiento de derechos de las minorías culturales como los indígenas y los afrodescendientes cobran importancia (Cepal: 2006). En países como Colombia, Ecuador, Bolivia, Guatemala, Honduras, Venezuela, los afrodescendientes demandan por reconocimiento de su identidad, autonomía y gobierno en sus territorios ancestrales y por una inclusión en los espacios sociales y políticos. La coyuntura especial es la vigencia del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) (desde 1989) la cual plantea una discusión internacional sobre la materialización de los derechos de las minorías étnicas. (CIDH: 2015)

En lo fundamental la incorporación del Convenio 169 en las reformas constitucionales y los ordenamientos jurídicos conllevó al replanteamiento de los modelos de estado en la región (Asamblea de Nicaragua y Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo PNUD, 2012). Básicamente lo que se ha visto es la evolución de la forma estado en las naciones latinoamericanas. Se ha pasado del modelo de estado monocultural al multicultural; del multicultural al pluriétnico y del modelo pluriétnico al plurinacional e intercultural (Yrigoyen: 2011). Lo que para la sociología jurídica significó que en la realidad y en la práctica jurídica se avanzara de un estado basado en un sistema de derechos mono jurídico a un sistema de pluralismo jurídico (Llasag, Raul: 2011). Donde de manera oficial se aceptaran aquellos sistemas jurídicos indígenas subalternizados, donde las minorías culturales se autodeterminan como sujetos colectivos de derechos, y que en últimas se comprendiera que el racismo y la discriminación son barreras que dificultan la igualdad jurídica y el acceso libre a los sistemas de justicias a los sujetos históricamente discriminados.

---

<sup>53</sup> Al respecto se recomienda: Santos, Boaventura de Sousa (2009). Sociología Jurídica. Trotta. Madrid; Sánchez Botero, Esther. 2009. "La realización del pluralismo jurídico de tipo igualitario en Colombia". Colección Nueva Antropología. Bogotá. Yrigoyen, Raquel. (2004). "Pluralismo jurídico, derecho indígena y jurisdicción especial en los países andino". En: Otro Derecho, Numero 30, Bogotá; Martínez Juan Carlos, Steiner Christian, y Uribe Patricia (coordinadores) (2012). Elementos y técnicas del pluralismo jurídico: Manual para operadores de Justicia. Konrad-Adenauer-Stiftung. México.

### 3. Los afrodescendientes, sujetos del derecho internacional

En otros ensayos hemos discutido sobre la naturaleza antropológica de la afrodescendencia o de la diáspora africana de las Américas en relación con el derecho internacional (Antón, Caicedo y Pila, 2011). Por referencia reiteramos nuestra narrativa sobre la afrodescendencia de las Américas y su ethos civilizatorio originario. El concepto afrodescendiente reemplaza al tradicional apelativo de “negros” o de “cultura negra”, su uso ha tomado relevancia desde la III Cumbre Mundial contra el racismo, la discriminación, la xenofobia y otras formas conexas de intolerancia, celebrada por las Naciones Unidas en la Ciudad de Durban (Sur África) durante el 2001 (Antón, 2018). Para entender la potencia del carácter político, del término que implica la autodeterminación política de la población negra, Romero Rodríguez de la Organización Mundo Afro de Uruguay, sentencia que, en Santiago de Chile, donde se realizó la conferencia regional de las Américas preparatoria de la Cumbre de Durban, “entramos negros y salimos afrodescendientes” (Rodríguez, 2004). En términos sociológicos el término significa una ruptura epistemológica con el pasado colonizador que denotó e impuso el epíteto de “negro” a los esclavizados africanos y sus herederos. (Mbembe, Achille: 2014). En general “afrodescendientes” hace parte de los procesos de politización de la identidad étnica de los afroamericanos en el nuevo derrotero cultural de la modernidad alternativa en la región. De manera sintética se define así a todos los pueblos y personas descendientes de la diáspora africana en el mundo (Walker, 2010). En América Latina y el Caribe el concepto “se refiere a las distintas culturas “negras” o “afroamericanas” que emergieron de los descendientes de africanos, las cuales sobrevivieron a la trata o al comercio esclavista que dio en el Atlántico desde el siglo XVI hasta el XIX”. (Antón y del Popolo 2008).

Sobre el peso demográfico de los afrodescendiente en las Américas, para el 2017 la CEPAL calculó la población de descendencia africana en 111.083,648 personas para 16 países que poseen cifras oficiales, lo que equivaldría al 21.1% del total de la población. (CEPAL, 2017). En una reciente publicación (Antón, Viáfara, Santacruz y García, 2018) complementando el dato de CEPAL, intentamos un cálculo más amplio incluyendo los Estados Unidos y Puerto Rico, Haití, Belice y Paraguay estimamos que los afrodescendientes podría llegar a las 161.365.582 personas sin incluir el Caribe anglófono, francófono, las Guayanas y Surinam. Así Brasil sería el país con más afrodescendientes (50,7%), seguido por Cuba (36%), Puerto Rico (12,4%), Estados Unidos (13%), Colombia (10,2%), Panamá (8,8%), Uruguay (7,7%) Costa Rica (7,7%) y Ecuador (7,2%), en cambio en Argentina, México, Bolivia, Honduras y Chile son una minoría que no supera el 1,7%.

Además de compartir una cultura, identidad y reivindicaciones políticas,

los afrodescendientes en la región de América Latina y el Caribe han construido una historia enmarcada en procesos de larga duración de resistencia, creación e innovación cultural (García, Jesús, 2013) cuyas características centrales han sido la esclavización, la colonización, la discriminación y la exclusión (Zapata Olivella, 2010). Nuestro argumento defiende que los afrodescendientes en las Américas son la expresión de una nueva cultura (originaria en el Atlántico Negro) con matices propios de la modernidad occidental (colonialista), que se ha conformado bajo cosmovisiones y condiciones muy diferentes a otros pueblos como los indígenas y mestizos. Defenderemos que la cultura originaria afrodescendiente obedece a un proceso histórico de larga duración mediado por circunstancias propias de esclavización, la colonización y la exclusión que han durado ya medio milenio (Lao Montes, 2009). Durante este largo tiempo, los afrodescendientes han sido sujeto de prejuicios raciales, han enfrentado las barreras del racismo estructural o doctrinario (Duncan Quince, 2012), de la desigualdad y la pobreza que obstaculizan alcanzar un adecuado desarrollo humano.

Contrario a lo que sucede con la población indígena, la cual ha sido objeto del derecho internacional, sobre los afrodescendiente no ha existido una tradición histórica de instrumentos jurídicos internacionales que amparen sus derechos en cuanto pueblo o grupo humano que mantiene unas especificaciones étnicas importantes<sup>54</sup>

Sobre los casos donde el derecho internacional ha actuado en favor de los afrodescendientes en América Latina se recomienda: Olmos, Belén. (2010). La protección de las comunidades afrodescendientes en el sistema interamericano: Reflexiones a la luz del caso de las comunidades de Jiguamiandó y de Curbaradó. En: Revista Electrónica Iberoamericana. Vol. 4 del Centro de Estudios de Iberoamérica. Pp- 61- 95.

Ver también: Corte Interamericana de Derechos Humanos. Caso Aloeboetoe y otros Vs. Surinam. Sentencia (Fondo) de 4 de diciembre de 1991 y Sentencia (Reparación y Costas) de 10 de septiembre de 1993. Corte Interamericana de Derechos Humanos. Resolución de la Corte Interamericana de Derechos Humanos de 6 de marzo de 2003. Medidas provisionales respecto de la República de Colombia. Asunto Comunidades del Jiguamiandó y del Curbaradó. Corte Interamericana de Derechos Humanos. Caso del Pueblo Saramaka versus Suriman. Sentencia 12 de agosto de 2008 (Interpretación de la sentencia de excepciones preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas). San José de Costa Rica.

Es apenas a finales de los años 90s y sobre todo a partir del 2001 en

---

<sup>55</sup> Artículo 57.9 de la Constitución Política del Ecuador (2008): Conservar y desarrollar sus propias formas de convivencia y organización social, y de generación y ejercicio de la autoridad, en sus territorios legalmente reconocidos y tierras comunitarias de posesión ancestral.

que se celebra la III Cumbre Mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y otras formas conexas de intolerancia, la atención sobre la necesidad de legislar internacionalmente de forma específica a favor de los afrodescendientes ha tomado interés.

Anterior al 2001 los organismos de Naciones Unidas habían centrado su interés en expedir normas y procedimientos legales dirigidos a la protección del derecho a la igualdad de todas las personas, el derecho a la no discriminación, al combate a la discriminación racial, al fin de la esclavitud y del régimen de apartheid. En todos estos escenarios, siempre a las poblaciones africanas y afrodescendientes fueron involucradas toda vez que ellas han sido víctimas históricas de la discriminación, el racismo, el apartheid y otras formas de violación al derecho a la no discriminación. Después de 1948, cuando se aprobó la Declaración Universal de los Derechos Humanos la comunidad internacional comprendió las atrocidades que se había cometido a nombre de la superioridad racial, desde entonces se han dado pasos significativos en la lucha contra el racismo, la discriminación racial y la xenofobia. De manera específica, se resaltan instrumentos contra la esclavitud, sobre las “razas”, en contra el apartheid, contra el racismo, y a favor de las minorías étnicas y culturales. Sin embargo, crear una sociedad libre de odio y de discriminación aun es un desafío importante de superar, tal como la mismas Naciones Unidas lo afirman en la Declaración de la III Cumbre Mundial contra el racismo celebrada en Durban durante el 2001.

Luego de una década de Durban el interés de aprobar un conjunto de instrumentos de derecho internacional para los afrodescendientes va tomando forma. El primer paso lo constituyó la recomendación general 34 del Comité Internacional de las Naciones Unidas para la eliminación de la discriminación racial (CERD) emitida en 2011. Luego en el 2010 la Asamblea General de las Naciones Unidas mediante resolución 64/169 proclamó el 2011 como Año Internacional de los Afrodescendientes, como resultado de este ejercicio la misma Asamblea General aprueba la implementación del Decenio Internacional de los Afrodescendientes 2015-2024 (ONU: 2014). La importancia de la implementación del Decenio Internacional está en los objetivos del Plan de Acción, donde se propone la posibilidad de que se expida una Declaración de los Derechos de los Afrodescendientes. De concretarse esta iniciativa estaríamos muy cerca de que el derecho internacional evolucione de manera específica a favor de estas comunidades, en especial en la garantía de sus derechos culturales como pueblo, o como colectividad étnica. Es decir, que se lograría una legislación mundial que ampare los derechos de los afrodescendientes al fortalecimiento de su identidad, a sus territorios colectivos, a las formas tradicionales de justicia, a sus propias visiones del desarrollo, a la igualdad de oportunidades, a la no discriminación, pero en especial a las acciones afirmativas y las reparaciones en tanto víctimas históricas de la esclavitud y el racismo.

## 4. La autodeterminación de pueblo de los afrodescendientes

Uno de los puntos centrales de las demandas del movimiento social afrodescendiente en las Américas es el reconocimiento jurídico de los afrodescendientes en tanto pueblo. La categoría jurídica de Pueblo en los afrodescendientes descansa en el escenario antropológico y sociológico que determina a los afrodescendientes como una nueva civilización que emerge o se origina en las Américas, luego de 4 siglos de trata esclavista. Otros aspectos tienen que ver con el ámbito político que permite entender al pueblo afrodescendiente como una minoría étnica o cultural que históricamente ha estado en condición de subalternidad o de explotación y por tanto relegada del poder y de las garantías de igualdad ciudadana (Antón, 2018)

El carácter de pueblo en los afrodescendientes ya fue establecido en la Constitución de Nicaragua y Guatemala, al darles este reconocimiento a las comunidades garífunas que están dentro de sus territorios nacionales. Por su parte Ecuador con sus reformas constitucionales de 1998 y 2008 les dieron a los afroecuatorianos el estatus de pueblo. Lo propio replicó la constitución del Estado Plurinacional de Bolivia con los afrobolivianos en 2009.

De la misma manera países como Brasil, Colombia y Ecuador han dado paso en sus legislaciones nacionales garantía a los derechos territoriales, a la protección de la identidad y a las acciones afirmativas a los afrodescendientes. Colombia incorporó en su Constitución de 1991 un artículo transitorio relacionado con el derecho colectivo a las tierras de los afrocolombianos en el Pacífico, producto de esto fue expedida la ley 70 de 1993 o “Ley de Comunidades Negras”. En el Ecuador tanto la constitución de 1998 como la de 2008 reconocieron a los afroecuatorianos un amplio conjunto de derechos colectivos. En este país en el 2006 el Congreso de la República firmó la “ley de derechos colectivos de los pueblos negros o afroecuatorianos”, la cual fue derogada en el 2016 para dar paso a la Ley del Consejo Nacional para la Igualdad de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas, Afroecuatorianas y Montubias.

La condición jurídica de pueblo en los afrodescendientes de las Américas es clave para la reivindicación de sus derechos humanos tanto individuales como colectivos y abriría las puertas para el pluralismo jurídico fije su interés en esta población. Pero el estatus de pueblo en los afrodescendientes pasa por el reconocimiento primero de minoría étnica y de allí el reconocimiento de sus derechos derivados. Para Carlos Rosero (2003), el reconocimiento de este estatus a los afrodescendientes de la región ha sido demorado, e incluso “ha tenido un carácter retórico y poco práctico, y el impacto sobre la vida de los hombres y las mujeres que integran las minorías (afrodescendientes) ha sido escaso” (2003:5). Siguiendo con Rosero:

Desde el punto de vista teórico (...) muchos constitucionalistas estiman que al reconocer derechos colectivos a las minorías étnicas se está rompiendo el principio de universalidad de los derechos fundamentales; otros consideran que con este reconocimiento se está fracturando el derecho a la igualdad, de acuerdo con este derecho, no es posible ni deseable hacer de las características personales (la pertenencia a una minoría sería una de ellas) rasgos determinantes para la asignación de derechos diferenciados a nivel constitucional (Rosero, 2013: 6).

Dentro del espectro del pluralismo jurídico se ha debatido respecto a la pertinencia de los afrodescendientes como sujetos específicos de un sistema normativo diferente y a nivel de los pueblos indígenas. Quizá con un sesgo de negación al ethos de la afrodescendencia como agencia civilizatoria originaria de las Américas, la discusión apunta al no reconocimiento a los afrodescendientes más allá del simple hecho culturalista. Por ello, retomando a Rosero, más allá de la defensa del principio de la igualdad y de los relativos derechos fundamentales puestos como garantía del multiculturalismo, es necesario la aprehensión y el aprendizaje de lo que significan las culturas diversas y, de alguna manera, a superar los prejuicios que conllevan al analfabetismo cultural y a la deconstrucción de la colonialidad del poder (Quijano, 1992).

Por el momento, la movilización afrodescendiente de la región, el afianzamiento de su conciencia de identidad y la conquista de espacios políticos en la esfera pública solo ha dado como resultado el reconocimiento político de los afrodescendientes como minoría étnica o como grupo étnico. Desde la antropología jurídica para que un grupo sea interpretado como minoría deberá tener una posición no dominante dentro de la sociedad en que se desarrolla. Pero además este grupo debe sentirse así mismo como perteneciente a una raíz cultural o ancestral, que posee formas distintas de cosmovisión frente a otros. Esta conciencia de identidad permite establecer reivindicaciones culturales como pueblo. Pero además la conciencia de identidad deberá estar determinada por aspectos objetivos que los identifica y los une: la lengua (en algunos casos), la historia, el territorio, el folclore, etc. Para el caso afrodescendiente la discusión política para el reconocimiento debe ya superar si éstos obedecen a una minoría cultural o a un grupo étnico. Este debate ha sido ya zanjado gracias a los aportes de teóricos liberales como Will Kymlicka (1996) quien distingue entre minorías nacionales y los grupos étnicos. Una minoría nacional busca incorporarse a una comunidad política mayoritaria a partir de reivindicaciones autonómicas. Estas minorías, como es el caso de los indígenas, pretenden alcanzar estatus de autogobierno y a diversas formas de autonomía. En cambio, hay otras minorías que no tienen tan pretensión, ellas reivindican su etnicidad dentro de una configuración multicultural de la sociedad. Sus reivindicaciones buscan estatus de igualdad en la diversidad, mantener su cultura y garantía de derechos colectivos en tanto grupo. En el

caso de los afrodescendientes su condición de minoría étnica es claramente comprendida por elementos subjetivos y objetivos que ya están determinados en el Convenio 169 de la OIT. Dicho convenio al referirse a los pueblos tribales en países independientes establece el estatus de pueblos mediante características políticas que se aplican intrínsecamente a los afrodescendientes.

Poco a poco la jurisprudencia referida a la aplicación del convenio 169 de la OIT en los afrodescendientes va tomando forma, y permite comprender que en realidad los afrodescendientes de las Américas podría atribuírseles la condición de pueblos en el sentido como el derecho internacional cobija a los pueblos indígenas. Pero si bien, las características de pueblo que en este sentido establece el convenio 169 de la OIT se ajustan a la interpretación sociológica, jurídica y política para la auto adscripción de pueblos en los afrodescendientes, es importante tener en cuenta que el mismo concepto de “pueblos” posee una definición poco práctica y con usos diversos que pueden confundir, pues muchas veces ni las mismas comunidades en sus territorios comprenden su uso político más allá de las connotaciones de localidad o de grupo étnico; así mismo en la nomenclatura del derecho internacional se comprende el concepto en los términos algunos pactos internacional de derechos que lo circunscriben el concepto al carácter auto determinado de los estados nacionales modernos. Nuestra propuesta va en el sentido de re-conocer a los afrodescendientes de las Américas más allá de “poblaciones”, “comunidades”, “grupo étnico” o minoría cultural. Con el estatus de pueblo en el sentido del Convenio 169 de la OIE, ellos pasarían a tener una condición jurídica de derechos como colectividad sujeta de derechos humanos de adscripción colectiva.

## 5. Hacia la construcción de los derechos colectivos del pueblo afrodescendiente.

Los derechos colectivos de los grupos étnicos, o derechos culturales diferenciados, los entendemos desde la dimensión jurídica que lo establece la Constitución del 2008 del Ecuador. En esta carta tales derechos se consagran a la luz del derecho internacional, en especial aquellos pactos, convenios y declaraciones que salvaguardan los derechos de las minorías culturales, los pueblos autóctonos y aquellos que se han establecido antes de la actual demarcación de los estados nacionales y, sobre todo, los pueblos que conservan conciencia de identidad étnica y cultural. En Ecuador los afroecuatorianos poseen la condición de pueblo y, por tanto, derechos a la protección de la identidad cultural, al territorio, a la participación social como colectiva y a la consulta previa, a la posibilidad de constituir en sus territorios ancestrales circunscripciones territoriales afrodescendientes como parte de la organización

territorial y política del país. Igualmente, la Constitución ecuatoriana de 2008 incorpora derechos relativos a la no discriminación y las reparaciones a las víctimas históricas del racismo, los cuales están en consonancia con la Convención Internacional contra el Racismo, el Convenio 169 de la OIT y la Declaración y el Plan de Acción de Durban del 2001, que de manera particular protegen la identidad cultural de los pueblos afrodescendientes y combaten las prácticas de exclusión social de todo tipo.

A nivel internacional la puerta de entrada a la construcción de una declaración de derechos colectivos de los afrodescendientes en cuanto pueblo, está en la Recomendación General Nro 34 del 3 de octubre de 2011 aprobada por el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD/c/GC/34). Este instrumento hace una serie de recomendaciones a los estados partes, en el entendido que “del examen de los informes de los Estados partes en la Convención se desprende claramente que los afrodescendientes siguen siendo víctimas del racismo y la discriminación racial” además, que “debido a la discriminación racial, en ciertas sociedades millones de afrodescendientes ocupan los peldaños más bajos de la escala social. (CERD, 2011: 1 y 2)

La primera recomendación que hace el CERD determina que los si bien los afrodescendientes, como cualquier ciudadano del mundo, “deben gozar de todos los derechos humanos y libertades fundamentales de conformidad con las normas internacionales, en condiciones de igualdad y sin discriminación alguna”, debe tenerse en cuenta que “éstas personas tienen derecho a ejercer, sin discriminación alguna, individual o colectivamente con otros miembros del grupo, según proceda, los siguientes derechos concretos:

- a) El derecho a la propiedad y el derecho al uso, la conservación y la protección de tierras que hayan ocupado tradicionalmente y de recursos naturales, en caso de que sus modos de vida y su cultura estén vinculados a la utilización de esas tierras y recursos;
- b) El derecho a su identidad cultural y a mantener, salvaguardar y promover su modo de vida y sus formas de organización, cultura, idiomas y expresiones religiosas;
- c) El derecho a la protección de sus conocimientos tradicionales y su patrimonio cultural y artístico;
- d) El derecho a que se les consulte previamente cuando se tomen decisiones que puedan afectar a sus derechos, de conformidad con las normas internacionales.

Para el CERD, los afrodescendientes corresponden a los descendientes de africanos que sobrevivieron a la trata esclavista ocurrida desde el siglo

XV hasta el XIX, y justamente por ese hecho y quizá otros, estas comunidades han sido víctimas de los efectos de la esclavitud y sus correlatos de racismo y la discriminación racial los cuales tienen efectos estructurales y culturales:

“El racismo y la discriminación estructural contra afrodescendientes, enraizados en el infame régimen de la esclavitud, se manifiestan en situaciones de desigualdad que afectan a estas personas y que se reflejan, entre otras cosas, en lo siguiente: el hecho de que formen parte, junto con las poblaciones indígenas, de los grupos más pobres de la población; sus bajas tasas de participación y representación en los procesos políticos e institucionales de adopción de decisiones; las dificultades adicionales a que hacen frente en el acceso a la educación, la calidad de esta y las posibilidades de completarla, lo que hace que la pobreza se transmita de generación en generación; el acceso desigual al mercado del trabajo; el limitado reconocimiento social y la escasa valoración de su diversidad étnica y cultural, y su desproporcionada presencia en la población carcelaria.” (Ibidem: pág. 2)

Dados los efectos perversos de la esclavitud y el racismo, el CERD considera que para “poner fin a la discriminación estructural que afecta a los afrodescendientes, es necesario adoptar urgentemente medidas especiales (acción afirmativa), como dispone la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (arts. 1, párr. 4, y 2, párr. 2)” (Ibidem, 3). Las medidas especiales se comprenden en el marco de la Recomendación general N° 32 (2009) relativas al “significado y alcance de las medidas especiales en la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial”. De este modo el Comité recomienda a los Estados partes que adopten acciones para que los afrodescendientes puedan ejercer sus derechos:

**- Medidas de carácter general.**

Las medidas de carácter general tienen que ver con aquellas disposiciones tendientes a: i) identificación étnica en los instrumentos estadísticos y de mediciones censales; ii) examinar y promulgar o modificar la legislación, según proceda, con objeto de eliminar todas las formas de discriminación racial contra afrodescendientes; iii) aplicar estrategias y programas nacionales con miras a mejorar la situación de los afrodescendientes y protegerlos contra la discriminación por parte de organismos estatales o funcionarios públicos, así como de cualquier persona, grupo u organización; iii) aplicar íntegramente la legislación y otras medidas ya adoptadas para garantizar que los afrodescendientes no sufran discriminaciones; iv) establecer modalidades adecuadas de comunicación y diálogo entre las comunidades de afrodescendientes y/o sus representantes, y las autoridades competentes del Estado; v) políticas de cooperación con la sociedad civil y con miembros de las comunidades, para educar a la población en general en los principios

de la no discriminación, el respeto a los demás y la tolerancia, especialmente con los afrodescendientes; vi) reforzar las instituciones existentes o crear instituciones especializadas para promover el respeto a los derechos humanos de los afrodescendientes, en condiciones de igualdad.

***Medidas especiales de tipo específico: acciones afirmativas.***

Por adopción de medidas especiales el CERD considera pertinente un paquete de políticas específicas o acciones afirmativas (Murillo, 2015), tal como lo dispone la Convención la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (arts. 1, párr. 4, y 2, párr. 2). De forma muy concreta las medidas especiales deben apuntar claramente a neutralizar la discriminación estructural que sufren los afrodescendientes, y más específicamente aquella que opera contra los niños y las relacionadas con el género. En este punto se advierte que la discriminación racial tiene efecto singular y específico en la niñez y la mujer, dado que como ya es bien conocido son víctimas de múltiples discriminaciones.

Otros aspectos preocupantes tienen que ver con problemáticas relacionadas con la incitación al odio y la violencia racial, especialmente la generada por la difusión de ideas de superioridad o inferioridad racial o ideas que traten de justificar la violencia, el odio o la discriminación contra afrodescendientes. Así mismo se plantean medidas tendientes a neutralizar aquellos aspectos derivados de los prejuicios raciales que afianzan la privación de la ciudadanía por razones de raza o ascendencia africana, lo que constituye un incumplimiento de los Estados parres de garantizar el disfrute sin discriminación del derecho a la ciudadanía y a la nacionalidad.

Dentro del listado de medias específicas o de acción afirmativa que la Recomendación General 34 hace a los Estados miembros con el fin de precautelar los derechos de los afrodescendientes tanto colectivos como individuos, sobre salen:

- Medidas de protección contra la incitación al odio y la violencia racial
- Medidas especiales en el campo de los derechos civiles y políticos
- Medidas especiales para el acceso a la ciudadanía a los migrantes, refugiados, residentes de larga data
- Medidas especiales para los derechos económicos, sociales y culturales, en especial acceso a la vivienda, el empleo, la salud y la educación
- Medidas especiales en el ámbito de la educación
- Medidas especiales para acceso a la administración de Justicia

### ***Sobre medidas especiales en el ámbito de la administración de justicia***

Con base en la Recomendación General 31 (2005) del mismo CERD, la recomendación general 34 centra su preocupación hace recomendaciones concretas en campo de la administración de justicia y la necesidad de la prevención de la discriminación racial en el ámbito del funcionamiento de la justicia penal. Además, se consideran varias advertencias de tratos discriminatorios que ciudadanos afrodescendientes sufren en los estrados judiciales. De allí que los estados miembros deberían prestar especial atención a las medidas indicadas a continuación:

- Asegurar la igualdad de acceso al sistema judicial de todos los afrodescendientes, entre otras cosas proporcionando asistencia jurídica, facilitando las denuncias individuales o colectivas y alentando a las organizaciones no gubernamentales a defender los derechos de esas personas
- Introducir en el derecho penal disposiciones según la cual la motivación u objetivo racista en la comisión de un delito constituye una circunstancia agravante que puede dar lugar a una sanción más severa.
- Lograr que todas las personas que cometan delitos que tengan una motivación racial contra afrodescendientes sean procesadas y que se conceda una indemnización adecuada a las víctimas de esos delitos.
- Garantizar que las medidas de lucha contra la delincuencia, incluido el terrorismo no tengan por finalidad o efecto hacer discriminaciones por motivos de raza o de color de la piel.
- Tomar medidas para impedir el uso ilegal de la fuerza, la tortura, los tratos inhumanos o degradantes, o la discriminación contra afrodescendientes por parte de la policía u otros organismos y funcionarios del orden público, especialmente en situaciones de detención o reclusión, y garantizar que estas personas no sean víctimas de prácticas de caracterización racial o étnica.
- Promover el reclutamiento de afrodescendientes en las fuerzas de policía o en otros servicios del orden público.
- Organizar programas de formación de funcionarios públicos y organismos encargados de aplicar la ley para impedir injusticias en prejuicios contra los afrodescendientes.

## 6. Los afrodescendientes y la experiencia del derecho propio.

En este ensayo hemos determinado algunos aspectos considerados importantes que permitan una relación entre el pluralismo jurídico y la afrodescendencia. Así se ha explorado la necesidad de comprender a los afrodescendientes como sujetos del derecho internacional y sobre éstos un conjunto de instrumentos internacionales de derechos que los cobijen de forma especial en cuanto pueblo. De igual manera se han dado anotaciones relacionadas con lo que podría ser un conjunto de derechos o medidas jurídicas especiales que alimenten una posible declaración de los derechos colectivos de los afrodescendientes con base en la recomendación general 34 del CERD. Para completar este entramado de aspectos relacionales con el pluralismo jurídico, queda una pregunta (quizá última) dirigida a saber si, como los pueblos indígenas, los afrodescendientes experimentan prácticas de derecho propio o de justicia de carácter ancestral.

Actualmente, la población afrodescendiente en América está desarrollando experiencias de recuperación y aplicación del derecho propio, estimulado, entre otros motivos, por la lucha por el derecho a la diferencia y el pluralismo jurídico. Estas demandas han sido objetivadas en los textos constitucionales de algunos de los países de la región, lo cual ha permitido un nuevo impulso para dinamizar las prácticas jurídicas ancestrales. Igualmente, a partir de las conclusiones y el Plan de Acción de la III Conferencia de Durban, se ha insistido en la institucionalización de formas de derecho consuetudinario o mecanismos comunitarios de cultura de paz, manejo de conflictos locales, como aportes al desarrollo y la autonomía de las comunidades afrodescendientes que habitan sus territorios ancestrales. En consecuencia: ¿Poseen los afrodescendientes prácticas de derecho ancestral? El derecho ancestral, también llamado consuetudinario, podríamos comprenderlo como prácticas regulatorias del comportamiento social mediadas por un conjunto de dispositivos de comportamiento, sancionatorio y de regulación normados por la costumbre. Por lo general estas prácticas de normalización de relaciones consuetudinarias son reconocidas por los sistemas ordinarios u dominantes de justicia como complementaria, auxiliar o de soporte.

Al respecto de los afrodescendientes y su posible existencia de un derecho propio, especialmente de la región andina, existen pocos estudios que den cuenta de sistemas normativos o regulatorios o de carácter ancestral. Para el caso del Ecuador, Gina Chávez (2011) analiza cómo desde la Constitución de 2008 los derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianas y montubias son reconocidos, y entre ellos la adjudicación de competencias y facultades autonómicas para que fortalezcan sus sistemas de vida y formas de organización propia<sup>55</sup>. En el artículo 57.9 y 57.10, la Constitución ecuatoriana prescribe como derecho colectivo

desarrollar las formas propias de convivencias y organización social en los territorios legalmente reconocidos y de tierras comunitarias de posesión ancestral. Además:

57. 10. Crear, desarrollar, aplicar y practicar su derecho propio o consuetudinario, que no podrá vulnerar derechos constitucionales, en particular de las mujeres, niñas, niños y adolescentes.

De la misma manera, en el capítulo 4 de la Constitución referido a la “Función Judicial y la Justicia Indígena”, se establece que las autoridades de los pueblos indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio. Es decir, podrán administrar justicia<sup>56</sup>. Con estos antecedentes, Gina Chávez da cuenta que la Constitución al referirse al ámbito de la justicia indígena y su derecho propio, no hace referencia a que tal derecho y facultad pueda ser extensible al pueblo afroecuatoriano, pese a que “en las comunidades afroecuatorianas operan formas propias de manejo y resolución de conflictos internos” (Chávez, 2011:318):

(La constitución) no hace, sin embargo, ninguna referencia a que tal derecho y facultad pueda ser extensible al pueblo afroecuatoriano, no obstante, de que las indagaciones realizadas en Ecuador nos ofrecen datos acerca de que también en las comunidades afroecuatorianas operan formas propias de manejo y resolución de conflictos internos, intercomunitarios e intracomunitarios. Todo lo cual nos habla de que, pese a que el pluralismo jurídico instaurado en el Ecuador está conformado por la justicia ordinaria, la justicia indígena y la justicia constitucional como instancia de cierre del sistema, éste no se agota en la formulación constitucional, frente a una realidad más amplia y compleja de la sociedad ecuatoriana.

El argumento de Chávez respecto a que los afrodescendientes del Ecuador poseen mecanismos propios de justicia comunitaria y de derecho propio se sustentan en sus estudios de antropología jurídica realizados en el 2003 en las comunidades campesinas afroecuatorianas de Telembí, en la parte norte de la provincia de Esmeraldas. En efecto, en la espesura de la selva del Chocó ecuatoriano, estas comunidades permanecen relativamente aisladas de la presencia del Estado y sus instituciones, por lo que configuran formas consuetudinarias de resolver los conflictos entre ellos, con la sociedad mayor y con las nacionalidades indígenas chachis, con quienes comparten el territorio ancestral. Para Chávez, la realidad de la ausencia de Estado no solo ha facilitado la construcción de identidades particulares, sino que además genera y posibilita la interrelación en el conflicto, la negociación y la convivencia que las ha definido y marcado. (Chávez, 2011: 328)

---

<sup>55</sup> Artículo 57.9 de la Constitución Política del Ecuador (2008): Conservar y desarrollar sus propias formas de convivencia y organización social, y de generación y ejercicio de la autoridad, en sus territorios legalmente reconocidos y tierras comunitarias de posesión ancestral

Un hecho determinante en la identificación de prácticas de justicia comunitaria y de derecho propio en las comunidades afroecuatorianas de Telembí tiene que ver la organización comunitaria, la cual según Chávez está representada por los dirigentes de las comunidades, los líderes de las organizaciones formales y la Junta de Gobierno Parroquial:

La comuna es el espacio territorial de las familias asentadas desde la época colonial y constituye la base organizativa. Es también el espacio de convivencia comunitaria que viene de las formas anteriores de organización. Las formas que aún están en su memoria son el montón que representan una agrupación pequeña de personas, y la montonera, que representa una agrupación más grande (...). El papá grande o bombero mayor, persona mayor de 50 años o más, que representa la autoridad tradicional, es también considerado autoridad que apoya y orienta a la comunidad. El papá grande es, fundamentalmente, un consejero, aunque ancestralmente impartía castigos por mal comportamiento o desobediencia. En la actualidad, es quien dirime conflictos de linderos dentro de las comunidades. (Ibidem; 328)

Según Chávez, dado el aislamiento de las comunidades de las instituciones del Estado, al interior de estas se ha generado usos y costumbres jurídicas para mantener su estructura cultural fundamental como pueblo. Concluye que “el ordenamiento jurídico afroecuatoriano de los pueblos del norte de Esmeraldas se asienta en una base social con fuerte expresión religiosa, y en una estructura familiar y de compadrazgo que maneja, absorbe, y resuelve importantes conflictos internos” (Ibidem).

## Conclusiones

De acuerdo a la realidad sociológica de América Latina, el pluralismo jurídico actúa como un campo de fuerzas donde el sistema de justicia ordinario se encuentra con el sistema de justicia de las comunidades ancestrales, como los indígenas. Muchas veces el administrador de justicia (juez o jueza) tiene que aplicar justicia en medio de este campo de competencia, donde un sistema trata de imponerse al otro. En otras ocasiones, el administrador de justicia se encuentra en disyuntivas respecto a las fronteras o límites jurisdiccionales entre la justicia ordinaria y la justicia indígena. Así mismo, los jueces y juezas se preguntan por la relación estrecha e íntima entre los derechos humanos y el campo del pluralismo jurídico, sobre todo en medio de una sociedad donde el racismo y el prejuicio sobre los valores culturales de los pueblos y nacionalidades impiden que la justicia indígena, e incluso la justicia comunitaria, tengan un verdadero campo de acción y eficacia. La pregunta que inspira al escrito tiene que ver con si el pluralismo jurídico es una cuestión que pudiera cobijar a los afrodescendientes, en cuanto como los indígenas también poseen una cultura de raigambres ancestrales.

La argumentación que desarrollamos en el ensayo apuntó a identificar los elementos que pudieran relacionar al pluralismo jurídico en el ámbito de la afrodescendencia. Por ello se ha hecho énfasis en el reconocimiento de la afrodescendencia como sujetos colectivos de derechos, una comunidad que, de acuerdo a su conciencia de identidad e instituciones propias de carácter ancestral presentes en América Latina antes de la demarcación de los actuales estados nacionales, pudiera poseer el estatus de pueblo, situación que debería llamar la atención al pluralismo jurídico.

Pero más allá de justificaciones técnicas sobre el carácter de pueblo en los afrodescendientes, se busca llenar de contenidos los desafíos conceptuales planteados en el marco del Decenio Internacional de los Afrodescendientes (2015-2024), el cual en uno de sus objetivos relacionados con la justicia se propone superar vacíos legales que se requieren para salvaguardar derechos y superar problemáticas de acceso al sistema de justicia y el racismo estructural en los tribunales de justicia.

Si bien es cierto que el pluralismo jurídico es parte de la realidad de los estados latinoamericanos contemporáneos que tienen como característica una diversidad de culturas, pensamientos y cosmovisiones dentro de sus estructuras sociales, su ámbito se ha restringido a legitimar a los pueblos indígenas como sus protagonistas. Pero es necesario plantear que el pluralismo jurídico alude a un escenario donde distintos sistemas de justicias operan dentro de un mismo territorio estatal y que pudiera cobijar a los afrodescendientes presentes en sus territorios ancestrales.

En el caso ecuatoriano, formalmente el escenario del pluralismo jurídico está reconocido desde la Constitución de 1998. La nueva Carta Política de 2008, de forma categórica define al país como un Estado plurinacional e intercultural, situación que obliga a repensar el modelo tradicional de ordenamiento jurídico y político del Estado Nación. Además, desafía las maneras tradicionales en base a las cuales se han organizado y operado las instituciones que garantizan el orden democrático, la garantía de los derechos humanos y la participación ciudadana, entre otros aspectos. Una de las reformas más interesantes que introdujo la Constitución fue la relacionada con los sistemas de justicia que están estrechamente ligados con las cosmovisiones, costumbres y formas de organización social de los pueblos y nacionalidades que enriquecen el carácter plurinacional e intercultural de la nación.

La cuestión aquí tiene que ver si los afrodescendientes son sujetos en los cuales el pluralismo jurídico debería fijar su interés. Lo que hemos sustentado aquí tiene que ver con la necesidad de ampliar los horizontes de la antropología jurídica y de la sociología jurídica y sus marcos interpretativos para incluir a las comunidades afrodescendientes de la región. Al menos durante los años 50 y 60 del siglo pasados trabajos de etnólogos

afroamericanistas como Sindy Mintz y Richard Price (1976), Rogers Bastides (1969) y otros, pudieron determinar que en efecto las comunidades afroamericanas asentadas en contextos territoriales específicos, quizá alejados de las influencias de la cultura occidental hegemónica, han desarrollado una serie de instituciones de carácter ancestral africano que les ha permitido mantener una cosmovisión, mecanismos de relacionamiento y sistemas jurídicos propios basados en el derecho consuetudinario. Estas características de han determinado en comunidades afroamericanas o afrodescendientes específicas de Surinam como los saramakas o los garífunas de Honduras. En el caso particular de los afrodescendientes de Ecuador, la doctora Gina Chávez ha podido interpretar que entre las comunidades afroecuatorianas de Telembí en la parte norte de la provincia de Esmeraldas (Chocó Biogeográfico), dado su aislamiento geográfico, se han mantenido una serie de cosmovisiones de raigambre africano reflejadas en sus formas de organización social, de resolución de conflictos y de códigos sanciones ante infracciones ocasionadas por el rompimiento de formas tradicionales de convencías.

El reconocimiento del pluralismo jurídico, del derecho de los pueblos ancestrales, como los indígenas y los afrodescendientes, a ejercer sus propios sistemas de justicia, además de constituir un proceso de autoafirmación y autodeterminación como pueblos, es parte de un proceso de construcción de un nuevo modelo de ciudadanía, que no solo toma en cuenta a los derechos individuales (civiles y políticos) y sociales, sino que incluye también a los derechos colectivos o étnicos diferenciados. En este sentido, esta nueva ciudadanía reconoce a los pueblos y nacionalidades como sujetos de derechos, lo cual implica su participación en los procesos de decisión estatal, y en especial en los que están implicadas la supervivencia de sus propias formas de vida y ordenes sociales.

#### Bibliografía.

ANTÓN SÁNCHEZ, Jhon, Caicedo, Danilo y Pila Viviana (Editores). Pueblos afrodescendientes y derechos humanos. Ministerio de Justicia y Cultos y Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, Ecuador. Quito. 2011.

ANTÓN SÁNCHEZ, John. La política del reconocimiento en el decenio internacional afrodescendiente 2015-2014. En: Boletín Antropológico. Número 095. Vol 1. Universidad de los Andes, Venezuela. 2018.

ANTON, JHON y DEL POPOLO Fabiana. Visibilidad Estadística de la población afrodescendiente de América Latina. Aspectos Conceptuales y Metodológicos. En, Jhon Antón et al. Afrodescendientes en América Latina y el Caribe: del reconocimiento estadístico a la realización de derechos. Serie Población y Desarrollo 87 (LC/W.3045-P) Santiago de Chile. 2008.

ANTÓN, JOHN, VIÁFARA CARLOS, SANTACRUZ MARCIA Y SILVIA GARCÍA (2018). Afrodescendientes en América Latina: realidades y desafíos. Editorial Lealo, Medellín (en prensa).

Asamblea de Nicaragua y Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo PNUD. (2012) Pueblos indígenas y afrodescendientes: legislación básica en Nicaragua. Ardisa. Managua.

BASTIDES Roger. *Las américas negras*. Alianza Editorial. Madrid. 1969.

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS, y GRIJALVA, Agustín (Editores). *Justicia Indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*. Abya Yala y Fundación Rosa Luxemburgo. Quito. (2012).

CHÁVEZ VALLEJO, Gina *Los sistemas regulatorios del pueblo afroecuatoriano en la constitución de 2008. ¿Los capítulos que se le olvidaron a Cervantes?* En: Antón, John. (2011).

AVENDAÑO Viviana y CAICEDO Danilo (Editores). *Pueblos Afrodescendientes y Derechos Humanos: Del reconocimiento a las acciones afirmativas*. Ministerio de Justicia y Cultos de Ecuador y Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos de Naciones Unidas Ecuador. Quito. (2011). Pp 319- 343

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). 2006. *Pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe: información sociodemográfica para políticas y programas*. CEPAL, UNFPA. Santiago de Chile.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe CEPAL (2017). *Situación de las personas afrodescendientes en América Latina y desafíos de políticas para la garantía de sus derechos*. CEPAL, Santiago de Chile.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos CIDH. (2015). *Pueblos indígenas, comunidades afrodescendientes y recursos naturales: protección de derechos humanos en el contexto de actividades de extracción, explotación y desarrollo*. CIDH, Washington, D.C.

Comité Internacional para la Eliminación de la Discriminación Racial, Naciones Unidas. *Recomendación General Nro 34 del 3 de octubre de 2011 aprobada por el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD/c/GC/34)*.

Corte Interamericana de Derechos Humanos. . *Resolución de la Corte Interamericana de Derechos Humanos de 6 de marzo de 2003. Medidas provisionales respecto de la República de Colombia. Asunto Comunidades del Jiguamiandó y del Curbaradó*.

Corte Interamericana de Derechos Humanos. *Caso Aloeboetoe y otros Vs. Surinam. Sentencia (Fondo) de 4 de diciembre de 1991 y Sentencia (Reparación y Costas) de 10 de septiembre de 1993*.

Corte Interamericana de Derechos Humanos. *Caso del Pueblo Saramaka versus Surinam. Sentencia 12 de agosto de 2008 (Interpretación de la sentencia de excepciones preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas)*. San José de Costa Rica.

DUNCAN, Quince. 2012. *El Pueblo Afrodescendiente. Diálogos con el Abuelo Juan Bautista Yaya*. Palibros. Bloominton

GARCÍA, Jesús Chucho *Afrodescendientes en América Latina y el Caribe*. Editorial Trinchera. Caracas. (2013).

LAO MONTES, Agustín. *Cartografía del Campo Político Afrodescendiente en América Latina*. En: *Universitas humanística, Revista de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Javeriana*. Nro.68 julio-diciembre de 2009. Bogotá, (2009). pp: 207-245

LLASAG FERNÁNDEZ, Raul “Constitucionalismo y pluralismo jurídico, balance de la aplicación de las reformas constitucionales relativas al derecho indígena en el Ecuador”, en Luis Ávila (editor), *Emanipación y transformación constitucional*, Corte Constitucional. Quito, 2011, 243-271.

LÓPEZ LÓPEZ, Liliana *El pluralismo jurídico: una propuesta paradigmática para repensar el Derecho*. En: *Umbral: revista de derecho constitucional*. Nro 4 número extraordinario, Tomo I, junio-diciembre 2014. Quito. (2014). Pag: 31 -76

MARTÍNEZ Juan Carlos, STEINER Christian, y URIBE Patricia (coordinadores) *Elementos y técnicas del pluralismo jurídico: Manual para operadores de Justicia*. Konrad- Adenauer-

Stiftung. México. (2012).

MBEMBE, Achille Critica de la razón negra. NED Ediciones. Madrid. (2014).

MINTZ Sdney y PRICE Richard. El origen de la cultura africano- americana: Una perspectiva antropológica. Universidad Autónoma de México. México D.F. 1976 (2012).

MURILLO, P. Prevención de la Discriminación Racial en la Administración y el Funcionamiento de la Justicia penal. Ponencia presentada en el Encuentro Internacional sobre Técnicas de Investigación de Delitos De Discriminación Racial. (2015).

OLMOS, Belén. La protección de las comunidades afrodescendientes en el sistema interamericano: Reflexiones a la luz del caso de las comunidades de Jiguamiandó y de Curbaradó. En: Revista Electrónica Iberoamericana. Vol. 4 del Centro de Estudios de Iberoamérica. (2010). Pp- 61- 95.

ONU (1965). Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial. Recuperado de

[www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CERD.aspx](http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CERD.aspx)

Organización de las Naciones Unidas. NU (2014). Resolución 69/169 Programa de actividades del Decenio Internacional para los Afrodescendientes.

<http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=A/RES/69/16>

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, en *Perú Indígena*, vol. 13, no. 29, Lima, 1992.

Rodríguez, Romero Jorge “Entramos Negros; salimos Afrodescendientes”, Revista Futuros, Vol. 2, Núm. 5, México / Canadá, Rostros y Voces - Citizen Digital Facilitation (CDF), (2004) 9 pp

ROSETO, Carlos (2013). Problemática de los derechos humanos de los afroecuatorianos. Banco Interamericano de Desarrollo BID. Documento de consultoría. BID. (Sin publicar)

SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA (2009). Sociología Jurídica. Trotta. Madrid; Sánchez Botero, Esther. 2009. “La realización del pluralismo jurídico de tipo igualitario en Colombia”. Colección Nueva Antropología. Bogotá.

WALKER Sheyla (2010). Relocalizando los pedazos de Osiris/Recomponiendo el rompecabezas. La diáspora africana en la América Sur hispanohablante. En Sheyla Walker. Conocimiento desde adentro. Los afroamericanos, hablan de sus pueblos y sus historias. Fundación Interamericana FIA, La paz, pag 5 – 68

KYMLICKA Will Ciudadanía Multicultural. Una Teoría Liberal Sobre el Derechos de las Minorías. Paidós. Barcelona. (1996).

YRIGOYEN, Raquel “El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización”, en César Rodríguez Gravitto (coordinador), *El derecho en América Latina, un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*. Argentina, Siglo XXI Editores, (2011), 139-159.

YRIGOYEN, Raquel. “Pluralismo jurídico, derecho indígena y jurisdicción especial en los países andino”. En: Otro Derecho, Numero 30, Bogotá. (2004).

ZAPATA, Manuel (2010). Por los senderos de los ancestros, textos escogidos. Biblioteca de Literatura Afrocolombiana Tomo XVIII. Ministerio de Cultura, Bogotá: Afroamérica siglo XXI: tecnologías e identidad cultural. pp 396- 415.

# Movimento Social Negro Brasileiro e seu sentido de práxis-social na contemporaneidade

**Pedro Barbosa.** Pós Doutorando – *PNPD* e Professor Colaborador da Faculdade de Ciências Sociais - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal de Goiás: Campus Samambaia – Goiânia/GO. Contato: [cosmocratico@gmail.com](mailto:cosmocratico@gmail.com)

**Resumo:** O presente artigo apresentará o Movimento Social Negro Brasileiro em suas formas de identidade, pertencimento, resistências, contestações e organização política tanto no passado como no presente. Desse modo, como objetivo primordial, mostraremos que esse movimento é o resultado de uma práxis-histórica contida em sua própria condição objetiva, ou seja, sua identidade e pertencimento (raça e classe), na busca permanente para firmar sua representação coletiva contra a opressão que a população negra sofre do sistema capitalista mundial, desde que milhões de africanos foram escravizados, explorados, violentados e, posteriormente, aliados dos processos de cidadania perante ao Estado de direito.

**Palavras-chave:** Movimento Social Negro; Identidade; pertencimento; resistências e práxis social.

## Introdução:

A vida social é essencialmente *prática*. Todos os mistérios que seduzem a teoria para o misticismo encontram a sua solução racional na práxis humana e no compreender desta práxis. (Karl Marx).

A participação **política do Movimento Social Negro no Brasil contemporâneo**, é um fenômeno social que se destaca há muitas décadas e a cada ano é um aspecto marcante dos movimentos populares. Dentro de uma dinâmica geral, as ações políticas organizadas por esse movimento social são definidas e implementadas conforme as conjunturas históricas e formas de opressão e pressão que os afrodescendentes sofrem do sistema capitalista mundial, desde que milhões de africanos foram escravizados, explorados, violentados e, posteriormente, aliados dos processos de cidadania inclusiva (segundo os ideais liberais ainda desejados pela Revolução Francesa 1789–1799: liberdade, igualdade e fraternidade), que mesmo após à Abolição do regime escravocrata de 1888, persiste e insiste em continuar presentes na sociedade brasileira.

De certa forma, muitos militantes e pesquisadores desse movimento social sabem que o fim do sistema escravista no Brasil impôs a alteração do regime jurídico dos antigos escravizados, abrindo caminho para construção do reconhecimento da sua igualdade formal diante dos demais cidadãos brasileiros. Entretanto, também, sabem que a abolição da escravatura no Brasil, embora necessária e construída da forma como se deu, foi considerada um verdadeiro golpe às aspirações da população afrodescendente. Porque enquanto medida institucional, teve seu conteúdo resumido apenas em dois parágrafos que simplesmente decretaram: “*Art. 1º – É declarada extinta a escravidão no Brasil, Art. 2º – Ficam revogadas as disposições em contrário*”. Essa abolição não trouxe consigo a perspectiva de libertação e autonomia com plena inserção dos descendentes de negros e negras escravizados/as na sociedade brasileira como um todo, isto é, no reconhecimento da população negra como sujeitos históricos decisivamente estruturais e responsáveis diretos pela consolidação do sistema capitalista mundial e nacional.

Logo, esse mesmo sistema capitalista mundial e o Estado brasileiro, construído e constituído com suor e sangue da população negra, reservou a essa a exclusão à posse da terra, do sistema educacional, acesso ao mercado de trabalho, direito à moradia digna, falta de visibilidade como povo brasileiro, entre outros.

Portanto, antropológicamente e sociologicamente considerando, podemos inferir que a partir dessas reflexões, entendemos que o Movimento Social Negro no Brasil contemporâneo sempre foi e será a somatória de uma longa trajetória de identidades, pertencimento, resistências, lutas e pressões exercidas por esse segmento sobre o Estado desde o regime escravocrata até a atualidade.

Historicamente, é passível entender que quando a Lei Área foi assinada em 1988 o regime escravocrata já estava com seus dias contados, pois 95% dos descendentes de africanos que foram escravizados já eram livres, muitos haviam fugidos e refugiados em vários quilombos que foram espalhados pelo país. Muitos fizeram parte da elite intelectual e das lutas abolicionistas, que foi considerado um movimento de maior ação de desobediência civil do país.

Portanto, entendemos, que desde o regime escravagista e o fim do mesmo, a desigualdade racial e de classe para a população negra é uma força motora definidora da luta entre opressores e oprimidos (MARX, 1985) que se tornou um marco de lutas dos movimentos sociais no Brasil contemporâneo.

## A Práxis-social do Movimento Social Negro Brasileiro

A partir da leitura das obras do pensamento marxista, assimilamos que os movimentos sociais são preconizados pelos processos históricos

originados nas lutas de classes MARX (1985). Ou seja, lutas abertas ou invisíveis sempre em permanentes conflitos entre opressores e oprimidos. Independentemente, do modelo de sociedade ou contexto histórico que estão inseridos, pois se houver relações sociais entre opressores e oprimidos inevitavelmente haverá movimentos sociais.

Nesse sentido, a teoria marxista torna-se conhecida na história mundial por ser a mais importante ideologia ligada estritamente aos movimentos sociais revolucionários do século XIX, ao ponto de ter firmado sua autoridade e obter prestígio intelectual na afirmação de uma teoria que orienta todos os *modelos* de movimentos sociais: raça, classe, gênero, identidades, entre outros. Sobretudo, quando refletimos sobre a importância histórica do *Manifesto Comunista*<sup>59</sup>, como base central da tese orientadora da primeira Associação Internacional dos Trabalhadores (1864-1876)<sup>60</sup>.

Em linhas gerais, no Manifesto Comunista, há um quadro total da gênese e do desenvolvimento da sociedade capitalista, explicando pormenorizadamente as contradições internas dessa sociedade, no agravamento do antagonismo de classes entre opressores e oprimidos, revelando dialeticamente o significado material histórico dos movimentos sociais fundamentados em relações determinadas pelas forças produtivas e pelas relações de produção existentes, em todas as sociedades, sempre em conflitos:

Homens livres e escravo, patrícios e plebeus, senhor e escravo, mestre de corporação e companheiro, em outros termos, opressores e oprimidos em permanente conflito entre si, não cessam de se guerrear em luta aberta ou camuflada, luta que, historicamente, sempre terminou ou numa reestruturação revolucionária da Sociedade inteira ou no aniquilamento das classes em choque. (MARX, 1985, p. 19).

A partir de uma compreensão dialética do *Manifesto Comunista*, buscamos expor uma abordagem generalizada e complexa sobre o Movimento Social Negro Brasileiro, onde nos orientamos pelo conceito de “*práxis social*” contida no corolário dos clássicos das obras marxistas. Em nosso entendimento, o conceito de “*práxis social*” permite a consolidação de uma concepção de mundo voltada para o

<sup>59</sup>Karl Marx e Friedrich Engels tinham, respectivamente, 30 e 28 anos, quando o Manifesto do Partido Comunista foi publicado, em 1848. Este texto transformou o mundo e suas relações. A luta de classes foi declarada o motor da história e do progresso da humanidade. O Manifesto pregava a destruição da ordem burguesa e todo o poder aos excluídos. Perpetrado como um hino a uma utopia coletivista e humanitária, este texto modificou a história dos movimentos sociais.

<sup>60</sup>Essa entidade foi fundada em 28 de dezembro de 1864, numa grande reunião pública internacional de operários em Londres no St. Martin's Hall. A Associação Internacional dos Trabalhadores, posteriormente conhecida como Primeira Internacional, elegeu Karl Marx para seu Comitê Provisório. Na primeira reunião do Comitê, em 5 de outubro 1864, Marx integrou a comissão responsável por redigir o programa da Internacional. O Comitê Provisório é transformado em órgão dirigente da Associação denominada Conselho Central e posteriormente Conselho Geral da Internacional. Karl Marx, por força de sua capacidade, tornou-se o dirigente do Conselho, foi o organizador e elaborou a política seguida pela organização. Redigiu numerosas mensagens, declarações, resoluções, circulares e vários outros documentos do Conselho. In: <http://www.pco.org.br/biblioteca/origens/discurso.htm>. Acesso em 10/12/2017.

futuro. Ou seja, não ficou estático no contexto social e conjuntural em que foi formulado. Acreditamos que o teor revolucionário contido no *Manifesto Comunista* permite uma conjunção teórica dialética como aplicabilidade para outras partes do mundo. Sobremaneira, onde existem opressores e oprimidos.

Apesar de muitos críticos do marxismo acusar essa teoria de eurocêntrica e etnocêntrica, compreendemos que a partir do próprio postulado, contido no final do próprio manifesto: “*Proletário de os todos países, uni-vos*”, nos permite uma interpretação de sua perspectiva como um instrumento de luta favorável a todos oprimidos do mundo. E por que não enquadrar os africanos que foram escravizados e seus afrodescendentes nessa probabilidade?

### Algumas observações sobre a práxis-negra e a justaposição com os princípios do marxismo.

A participação política do **Movimento Social Negro no Brasil contemporâneo**, é o resultado de um processo das práxis sociais originárias no contexto histórico das relações antagônicas entre “Casa Grande versus Senzala” ambientes de conflitos entre “escravos *versus* senhores” e “população negra versus minoria elitista branca” que se estende desde a sociedade escravocrata aos dias de hoje. Ou seja, nada mais é do que uma *práxis-negra* (MOURA, 1983) reativa ao sistema dominante, seja escravocrata ou capitalista.

No decorrer da escravidão veremos tumultos e lutas de quilombolas se sucederem: ataques às fazendas, morte de feitores e capitães do mato, lutas de guerrilhas. Essas lutas [quilombos e guerrilhas], porém, não serão circunscritas a uma determinada área geográfica ou a um período somente. Duas características fundamentais serão visíveis nelas: uma será sua constância durante todo o regime escravista, outra será o seu caráter geral (MOURA, 1983, p. 69-70)

Ainda na perspectiva dessa práxis-negra, durante o período escravocrata, assistimos aos processos históricos de movimentos sociais brasileiros em que a população negra escravizada, foi sujeito histórico presente em muitas lutas importantes como durante os anos de 1832-1835 na Revolta dos cabanos; 1835-1840 no movimento da Cabanagem; 1835 na Revolta do Malês<sup>61</sup>; 1838-1840 no movimento Balaiada; 1851-1852 na Revolta contra o censo geral do império e registro civil de nascimentos e óbitos; 1874 na Revolta dos quebra quilos, entre outros. No bojo de todas essas lutas, como não poderia deixar de ser, houve a presença marcante do “*movimento permanente*”

---

<sup>61</sup> A *Revolta dos Malês* foi um levante de escravos na cidade de Salvador, capital da Bahia, que aconteceu na noite de 24 para 25 de janeiro de 1835. Foi a *revolta* de maior importância do estado. O movimento ganhou este nome devido aos negros deorigem islâmica que organizaram o levante.

do *Abolicionismo*<sup>62</sup>.

Portanto, entendemos que no sentido de abordagem sobre a natureza conceitual de movimentos populares ainda em pleno século XIX, existe uma justaposição dos autores do *Manifesto Comunista* (Marx e Engels) com a causa dos “*movimentos permanentes do Abolicionismo*” em todo mundo, configurando um processo permanente e contínuo da “*práxis-social*”.

Afinal, embora sendo “*européu*”, e mal compreendido por muitas lideranças e pesquisadores do Movimento Social Negro Brasileiro na atualidade, Karl Marx (1982), com sua concepção revolucionária internacionalista, posicionou-se veementemente contra o asqueroso tráfico negreiro e da escravidão. Para o autor, os regimes escravocratas praticados no processo de colonização no continente americano tornaram-se as bases do processo de acumulação de capital que permitiu que a burguesia iniciasse sua escalada ao poder. Entendia que “o trabalhador branco não pode ser emancipado onde o negro é estigmatizado”, (MARX, 1982, p. 343)<sup>63</sup>. Consequentemente, sobre a Guerra civil dos Estados Unidos ocorrida entre 1861 a 1865, prescreveu que,

“Os operários da Europa têm a firme convicção de que, do mesmo modo que a guerra da independência na América deu início a uma nova era da dominação da burguesia, a guerra americana contra o escravismo inaugurará a era de dominação da classe operária. Eles veem o presságio dessa época futura em que a Abraham Lincoln, filho honrado da classe operária, tocará a missão de levar o seu país através dos combates sem precedentes pela libertação de uma raça escravizada e a transformação do regime social”. (MARX e ENGELS, 1973, sem número de páginas. Fonte: Buonicore: Marx, Lincoln e a Guerra Civil Americana. Postado em 10 de fevereiro de 2013 - 8h34. <http://www.vermelho.org.br> / Consulta em 26/05/2014).

Desse modo, ao dialogarmos com as teses marxistas, interpretamos que a cada momento da práxis-social é uma manifestação permanente de uma sociedade pautada pelos antagonismos de classes, raças, gênero, etnias, etc.

## Trajatória da práxis-negra na Após Abolição (1888-1988)

Entrementes, voltando ao Movimento Social Negro Brasileiro e sua participação política no Brasil contemporâneo, é ponto pacífico compreender que a escravidão no Brasil durou quase quatro séculos e o país foi o último

---

<sup>62</sup> Adotamos aqui nesse artigo, a denominação “*movimentos permanentes do Abolicionismo*”, porque partimos do entendimento que as bandeiras de lutas do Movimento Social Negro possuem uma demanda muito grande, apesar de vivermos em pleno estado de direito liberal.

<sup>63</sup>MARX, Karl. A luta pela Jornada Nacional de Trabalho. Repercussões da Legislação Fabril Inglesa Noutros Países. In: O Capital. Crítica da Economia Política. Livro Primeiro. O Processo de Produção do Capital. Volume I. 7ª edição. Ed. Difel Difusão Editorial S.A. São Paulo, 1982.

das Américas a “libertar” os descendentes de africanos escravizados. Contudo, e apesar disso, a população negra sempre demonstrou, desde antes da abolição, sua disposição para resistir fisicamente, identitariamente, culturalmente e politicamente através de suas variadas formas de organização. São muitos exemplos de revoltas, fugas, formas de contestações e organização política do Movimento Negro Social Brasileiro, que faz parte de um processo da práxis-negra desenvolvidas ao longo dos anos.

Nas primeiras décadas do século XX, em plena República, onde a sociedade brasileira buscava um modelo político que garantisse a liberdade, igualdade e participação social, a população negra foi totalmente ignorada como segmento social e principal sujeito histórico da nação.

Diante dessa conjuntura, apesar de sem visibilidade, as organizações do Movimento Social Negro Brasileiro tiveram um papel muito relevante e permanente nos debates sociais políticos do país. Enfrentando toda sorte de incompreensão, desde os períodos próximos à abolição da escravidão, fundaram-se importantes organizações de combate ao racismo, como a Frente Negra Brasileira (FNB), em 1931, a União dos Homens de Cor, em 1943, e o Teatro Experimental do Negro (TEN), em 1944. Além dessas, várias formas de luta e resistência, como as centenas de comunidades quilombolas e de comunidades religiosas de matriz africana, espalharam-se por todo território nacional.

A Frente Negra Brasileira foi fundada em 16 de setembro de 1931, na cidade de São Paulo, e durou até 1937, tornando-se partido político em 1936. Foi a mais importante entidade de afrodescendentes, na primeira metade do século. No campo sócio-político, a Frente Negra funcionava perfeitamente. A entidade possuía departamento esportivo, cultural, educacional, setorial de mulheres e a secretaria de formação política com ênfase na instrução moral e cívica. Todos esses setoriais tinham a sua coordenadoria que era centralizada por um Grande Conselho que supervisionava todos eles. Do ponto de vista organizativo, a entidade trabalhava satisfatoriamente. Dessa forma, muitas entidades de negros que cuidavam de recreação filiaram-se à Frente Negra. Existiam diversas sociedades em São Paulo e pelo interior afora. Por isso, a Frente cresceu muito, cresceu de tal maneira que tinha delegação no Rio de Janeiro, na Bahia, no Rio Grande do Sul, em Minas Gerais, etc. Consequentemente, após se organizar como partido político a FNB sofreu um golpe deferido pelo Estado ditatorial varguista.

Após as experiências com a FNB, em janeiro de 1943, foi fundada em Porto Alegre, a União dos Homens de Cor (UHC), por João Cabral Alves (farmacêutico e articulista). Além dele, assinaram o documento de inauguração mais seis pessoas, sendo cinco homens e uma mulher, com profissões que variavam entre médico, advogados, funcionários públicos e uma doméstica.

Passados cinco anos, a UHC contava com representação em pelo menos onze estados do país: Minas Gerais, Santa Catarina, Bahia, Maranhão, Ceará, Rio Grande do Sul, São Paulo, Espírito Santo, Piauí e Paraná (Nosso Jornal, Curitiba, Ano II, nº 75, março, 1948). À medida que ia se expandindo, a UHC constituía novas sucursais espalhadas por todo país.

Posteriormente à criação da UHC, surgiu o Teatro Experimental do Negro (TEN) que foi idealizado, fundado e dirigido por Abdias do Nascimento e tinha como objetivo a valorização do negro no teatro e a criação de uma nova dramaturgia. O projeto do TEN englobava o trabalho pela cidadania do ator, por meio da conscientização e também da alfabetização do elenco, recrutado entre operários, empregadas domésticas, favelados sem profissão definida e modestos funcionários públicos.

Nos finais dos anos de 1940, a UNESCO patrocinou uma série de estudos sobre as relações raciais no Brasil. Desse modo, o investimento da instituição internacional passou a ser uma questão política e existencial para intelectuais negros/as que se organizavam no período. Uma das mais significativas experiências de mobilização da época foi a criação da revista *Quilombo*, que apresentou como subtítulo “*Vida, problema e aspirações do negro*”. Esse instrumento de comunicação foi dirigido por Abdias Nascimento. A revista Quilombo foi publicada de dezembro de 1948 a julho de 1950, no Rio de Janeiro. A revista mereceu, em 2003, uma edição fac-similar publicada pela Editora 34, financiada pela Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo e pela Fundação Ford.

Em 1949, ocorreu a Conferência Nacional do Negro, na cidade do Rio de Janeiro, reunindo representantes de organizações negras de vários Estados, como Minas Gerais, Rio Grande do Sul, São Paulo, Rio de Janeiro e Bahia. Posteriormente, no ano de 1950, foi realizado o 1º Congresso do Negro Brasileiro, aglutinando ativistas de MG, RS, SP, BH e RJ, com objetivo de ultrapassar as formulações acadêmicas sobre o negro, tais como o I e o II Congresso Afro-Brasileiro. Em 1951, houve a aprovação da Lei Afonso Arinos (Lei 1390/51), que passou a proibir a discriminação racial no Brasil. Motivados por essa conquista de grande envergadura, em março de 1960, o referido movimento promove o Dia Internacional de luta pela Eliminação da Discriminação Racial – demarcando o massacre de Shapeville, na África do Sul. Por consequência, diante de tantas atividades de luta e conquistas concomitantes do Movimento Negro e outros movimentos sociais coirmãos (a que já referimos neste trabalho), instaura-se, a partir de 1964, o Golpe Militar que dá início à Ditadura Militar no Brasil (1964- 1985).

No ano de 1965, o Estado ditatorial, pressionado pelas decisões da Conferência Internacional do Trabalho, desde 1958, e temendo a experiência histórica de luta do Movimento Negro, assinou a Convenção 111 da OIT sobre

discriminação no emprego e ocupações, ratificando-a em 16/11/65 no Governo Militar. Entretanto, em resposta, em 1969, o governo sanciona a Lei de Segurança Nacional que tinha sido editada em 11/03/1967. Em seu artigo nº 33, no item VI, assinalava como crime contra a segurança do Estado Brasileiro incitar publicamente o ódio ou a discriminação racial, incluindo veiculação na imprensa, panfletos radiodifusão ou televisão. Isso consequentemente aumentou a repressão política dos ativistas da luta antirracista.

A vigilância repressiva da Ditadura Militar contra as manifestações antirracistas foi registrada no arquivo do Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo (DEOPS/SP), e do Serviço Nacional de Informações (SNI). Esses órgãos repressivos acusaram os ativistas do Movimento Social Negro Brasileiro de incitarem conflitos raciais existentes no exterior e propagadores de propaganda “marxista”.

Mesmo com toda repressão instaurada pelo Estado ditatorial, o Movimento Social Negro Brasileiro permaneceu em busca de seus objetivos. Em 1969, criou-se a Fundação do Centro de Estudos Africanos da USP, sob a direção de Clovis Moura, que organizava palestras e pesquisas acadêmicas juntamente com Florestan Fernandes sobre a temática do negro brasileiro.

Em 1971, foi criada a Fundação do Grupo Palmares de Porto Alegre/RS. Nesse mesmo ano, no mês de novembro, a entidade realiza a semana de literatura Afro Brasileira, que homenageou ZUMBI dos PALMARES lançando a base histórica para construção do DIA NACIONAL DA CONSCIÊNCIA NEGRA.

No ano de 1972, inaugura-se a Fundação do Centro de Estudos e Arte Negra – Cecan – SP e, simultaneamente, acontece a 1ª Semana de Cultura Negra (1942–1995), que reuniu ativistas que denunciavam as práticas racistas da época, o que contrastava com a euforia do chamado Milagre Brasileiro.

Em 1973, foi criada a Fundação do Centro de Estudos Afro-Asiáticos Universidade Cândido Mendes – CEAA – RJ, e, em 1974, foi lançado o Jornal Árvore das Palavras, uma produção clandestina de editorial panafricanista para propaganda da luta antirracista no Brasil e as lutas de libertação da África, sendo que, no mesmo ano, ocorreu a 1ª Semana Afro Brasileira do CEAA – Universidade Cândido Mendes – Rio de Janeiro/RJ.

De certa forma, quanto mais a ditadura militar apertava o cerco, mais o Movimento Social Negro se articulava. No ano de 1975, surgiu a Fundação da Federação das Entidades Afrobrasileiras do Estado de São Paulo – SP e o Jornal Versus Seção Afro-Latino-América (12ª à 24ª edição). No lançamento da seção do Afro-Latino-América (n. 11 Jornal Versus), a jornalista Neusa Maria Pereira escreveu contundente manifesto em defesa da dignidade das mulheres negras em uma sociedade racista.

Dois anos depois, deu-se a Formação do Núcleo Negro Socialista,

organização negra de esquerda, em São Paulo/SP, reunindo jornalistas e universitários negros ligados à Convergência Socialista (hoje conhecida no cenário político brasileiro e internacional como Partido Socialista dos Trabalhadores Unificado – PSTU)<sup>64</sup> que atuavam para a libertação e organização do negro no Brasil.

Por conseguinte, o ano de 1978 possui um significado especial. Demarcou a passagem dos 90 anos da Abolição com inúmeras manifestações de protesto na conjuntura repressiva do Regime Militar. O Movimento Social Negro Brasileiro contemporâneo ressurgiu com raízes na esquerda brasileira. O Núcleo Negro Socialista participou ativamente na formação do Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial e inaugurou os protestos nas ruas contra a Ditadura Militar, o mito da democracia racial e a violência policial. Conjuntamente, surgiu o Movimento Negro Unificado, lançado publicamente em 7 de julho de 1978, nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo.

Prontificando essa cronologia, os anos de 1980 inauguram o momento de reconhecimento do Movimento Social Negro Brasileiro como força viva política dentro do Estado e, concomitantemente, ocorre sua institucionalização e processamento sistemático para atrelamento e cooptação. Nesse contexto, ocorrem muitas ações que demarcam uma correlação de força entre avançar ou conciliar.

Desta sorte, assistimos, em 1980, à criação da Fundação do Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiro - IPEAFRO-SP; em 1981, à Fundação do Grupo União e Consciência Negra do Brasil – RJ; em 1982, ao III Congresso de Cultura Negra das Américas, na Pontifícia Universidade Católica/SP; em 1983, à Fundação dos Agentes de Pastoral Negros do Brasil - APNs – SP; ainda em 1983, ao I Encontro de Mulheres de Favelas e Periferia – RJ, que reuniu mulheres negras do movimento de favelas, Movimento de Mulheres e do Movimento Negro, o que estimulou a presença da mulher negra na direção das organizações mistas do movimento negro, e a criação de organizações específicas de mulheres negras de caráter popular; no mesmo ano de 1983, vimos também a Fundação do Coletivo de Mulheres Negras do estado de São Paulo.

Apesar de a ditadura Militar ter instaurado no país um regime extremamente violento, desagregador das instituições democráticas, caçador das organizações de base sociais e perseguidor das principais lideranças dessas organizações, o Movimento Social Negro não deixou de lutar e conquistar políticas afirmativas de combate ao preconceito e a discriminação racial.

Da somatória dessas ações, surgiu, no ano de 1984, o Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra do Estado de São Paulo e, em 1985, é sancionada a Lei Caó - nº 7437/85, que passou a

---

<sup>64</sup> Na atualidade, o PSTU possui em suas fileiras o Setorial de Negros e Negras, que objetiva a consolidação de uma aliança com movimentos sindical, estudantil, popular, indígenas, feminista e LGBT, buscando sempre discutir e construir um plano de luta e resistência, seja nas cidades, seja nas comunidades quilombolas.

classificar o racismo e o impedimento de acesso a serviços diversos por motivo de raça, cor, sexo, ou estado civil como crime inafiançável, punível com prisão de até cinco anos e multa.

No bojo desses acontecimentos, é articulado, em 1986, no estado de Minas Gerais, a Fundação do Coletivo de Mulheres Negras de Minas Gerais e as amarrações em todo território nacional para reunião da Convenção Nacional do Negro e a Constituinte, realizada em Brasília/DF. Posteriormente, ocorreram várias outras articulações para esse objetivo.

O resultado mais significativo das várias ações realizadas pela militância do Movimento Negro Brasileiro, nos anos de 1980, culminou com a Constituição Federal de 1988 que, em seu Artigo 68, Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), reconheceu a propriedade definitiva das terras aos remanescentes de quilombos que estivessem ocupando as suas terras e a Lei Caó, nº 7716/19, que tipifica crime de racismo e altera a Lei Afonso Arinos que punia a infração como uma contravenção penal, outra importante conquista foi o Voto para o Analfabeto.

Consecutivamente, ocorreu a Marcha contra a Farsa da Abolição, reunindo cerca de 5000 pessoas, no dia 11 de maio de 1988, no Rio de Janeiro, que teve que enfrentar a repressão do Exército. Assim, no mesmo ano, surgiram organizações importantes do movimento negro na contemporaneidade, como a Fundação da União de Negros pela Igualdade (UNEGRO); o I Encontro Nacional de Mulheres Negras, realizado no Rio de Janeiro; a Fundação do Geledés: Instituto da Mulher Negra (SP).

## O Movimento Social Negro Brasileiro Pós Constituição de 1988.

No que se refere a participação do Movimento Social Negro nos movimentos sociais contemporâneos no Brasil, principalmente durante o período pós constituição, as décadas 1990, 2000, 2010 (num percurso de 30 anos) entendemos que são marcadas por dois momentos: o campo da via não institucional e da via totalmente institucionalizada.

A via institucionalizada, já havia sido formulada decisivamente a partir do ano de 1983, quando governador de São Paulo, Franco Montoro (PMDB,1983-1987), cria o Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra do Estado de São Paulo, no sentido de buscar contemplar o Movimento Social Negro Brasileiro com uma medida conciliatória para amenizar a grande violência policial exercida contra a população negra da capital. O conselho foi formatado de maneira bem institucionalizado para funcionar paritariamente: com membros da sociedade civil e governo. Os representantes governamentais foram agentes da estrutura gestora de governo e financiados pelo Estado, ao passo que os representantes

da sociedade civil eram “voluntários”. Portanto, suas atribuições foram assessorar, desenvolver estudos, fiscalizar, desenvolver projetos, estudar os problemas e apresentar soluções para o chefe do estado. (SANTOS, 2006).

Contudo, em nosso entendimento, essa primeira forma de institucionalização do Movimento social Negro Brasileiro, via criação do Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra do Estado de São Paulo, tornou-se sinônimo de cooptação. Ou seja, como adverte o cientista político Carlos Hasenbalg (2005) é uma forma que leva “a *subordinação aquiescência dos negros*”, pois quando acirram os conflitos a classe dominante que é predominante branca:

(...) apelaram para uma combinação distintiva de mecanismos com vistas a assegurar a aquiescência dos racialmente subordinados. Importantes dentre esses mecanismos são: (a) a cooptação social, através da mobilidade ascendente controlada, de parte da população de cor \_ normalmente os membros mais claros ou mais ambiciosos. (HASENBALG, 2005, p. 234).

Em outras palavras, refletimos que a elite hegemônica branca, através de sua força econômica e com seu poderio de intervenção nos poderes públicos do estado, utiliza-se de vários métodos para manter sua hegemonia tanto na infraestrutura (base econômica) como na superestrutura (conjunto de ideias e representações sociais) Karl Marx (1978).

Em nosso entendimento, um conselho de representação criado para atender os interesses de um segmento popular deveria ser livre e independente e nunca atrelado aos interesses do Estado. O histórico de antagonismos e conflitos entre opressores e oprimidos, no caso em que os segundos recorrem à contestação e mobilização contra a opressão é porque não suportam mais o chicote do opressor, inclusive seus instrumentos coercitivos.

Na contraposição dessa institucionalidade totalmente aquiescente, no ano de 1986, uma Comissão representando a Frente Nacional Afro-Brasileira (FRENABRA), em duas audiências com representantes do poder público: José Sarney, Presidência da República e Ulisses Guimarães, Presidente da Assembleia Nacional Constituinte, entregou um documento propositivo sobre o “*Negro e a Constituinte*”, como resultados dos debates dos encontros regionais que aconteceram em 16 estados brasileiros, com os seguintes eixos temáticos: Direitos e Garantias Individuais; Contra a Violência Policial; Condições de Vida e Saúde; Mulher; Menor; Educação; Cultura; Trabalho; Questão da Terra e Relações Internacionais.

Subseqüentemente, a Constituição de 1988, embora considerada “constituição cidadã”, acaba recolocando o Movimento Social Negro Brasileiro em sua práxis-social histórica.

Em 1995, numa ação de grande repercussão nacional e internacional ocorre a mobilização denominada de “*Marcha Zumbi dos Palmares contra o Racismo pela Cidadania e a Vida*” (JACCOUD, SILVA, LUIZ e SILVA, 2009). Essa ação, planejada no ato do tricentenário da morte de Zumbi do Palmares, em 20 de novembro, no qual cerca de 20 ou 30 (a estimativa oscila)<sup>65</sup> mil manifestantes estiveram presentes em Brasília (DF), foi entregue ao Presidente da República, Fernando Henrique Cardoso (PSDB, 1995-2003), o Programa para Superação do Racismo. As recomendações contidas naquele documento evidenciaram que para superação das desigualdades raciais, étnicas, de gênero, busca pela eliminação de todas as formas de preconceito, discriminação e segregação racial, bem como a construção de uma sociedade mais justa e equilibrada no plano racial, fazia-se necessário uma ação global pela qual toda a sociedade deveria ser responsável. Ou seja, O Movimento social Negro Brasileiro deixou claro que já não bastava simplesmente os dispositivos prescritos pela constituição de 1988<sup>66</sup>.

Contudo, nesse cenário, mais uma vez entra em cena o processo de “subordinação aquiescente dos negros” (HASENBALG, 2005) através da intervenção diretamente governamental. O governo de Fernando Henrique Cardoso (PSDB, 1995-2002), cria o Grupo de Trabalho Interministerial de Valorização da População Negra (GTI População Negra, 1996).

Esse instrumento de promoção da “subordinação aquiescente dos negros” buscou formular o Grupo de Trabalho Interministerial de Valorização da População Negra. Embora uma série de propostas tenha sido introduzida no Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH), quanto à valorização da população negra, inclusive com a adoção de “*políticas compensatórias que promovessem social e economicamente a comunidade negra*”, até meados de 2001, parte significativa das metas do PNDH não foram cumpridas.

Por conseguinte, no bojo dessa tradição institucional, os governos petistas de Luiz Inácio Lula da Silva e Dilma Rousseff (PT, 2003-2016), criaram e estruturaram a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR, 2003); a formação do Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CNPPIR, 2003) e as articulações para implementação do Fórum Intergovernamental de Promoção da Igualdade Racial (FIPIR, 2003), nos governos federal, municipais e estaduais.

Contudo, avaliamos que essas medidas de políticas públicas para promoção da igualdade racial, geradas pelos governos peessedebista e petista, apresentaram uma relação paradoxal entre aspectos positivos e negativos para os anseios de todo o conjunto do Movimento Social Negro Brasileiro e, conseqüentemente, para a população afro-brasileira.

---

<sup>65</sup> O texto preparatório para I Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial em 2005 registra 20 mil participantes. In: SEPPIR, 2005, p. 13. Já no relatório para a construção de uma política de igualdade racial: uma análise dos últimos 20 anos, aponta 30 mil participantes. In: IPEA, Brasília, 2009, p. 32.

## Considerações Finais.

A Participação Política do Movimento Social Negro no Brasil Contemporâneo nos últimos anos, sobretudo, nas décadas de 1990, 2000 e 2010, nos obrigam a fazermos uma reflexão profunda de seu sentido de práxis social no Brasil contemporâneo.

Na trajetória dessas práxis sociais podemos começar a refletir que nesse ano de 2018 é completamos 30 anos da promulgação da Constituição de 1988 a “*Constituição Cidadã*”. Do ponto de vista histórico da luta permanente de negros e negras em movimento como base e suporte necessário do para todo conjunto do Movimento Social Negro Brasileiro é salutar lembrarmos que essa constituição em vigência foi a primeira conquista institucional mais relevante desse movimento social pós abolição.

A constituição de 1988, foi a primeira que levou o Estado a reconhecer a necessidade de colocar em pauta a implementação de políticas públicas voltada para as reparações das desigualdades étnicas raciais existentes há séculos na sociedade brasileira.

Depois de várias lutas entre idas e vindas favoráveis e desfavoráveis na esfera pública da conjuntura política brasileira, o Movimento Social Negro Brasileiro viu despontar no plano institucional a criação da Lei de nº 7.716/1989, a denominada Lei Caó (por força do parlamentar Carlos Alberto Caó, autor do projeto de Lei na Câmara dos Deputados), que passaram a definir os crimes resultantes de preconceito racial, determinando a pena de reclusão a quem tenha cometido atos de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional, tornando inafiançável e imprescritível o crime de racismo, após dizer que todos são iguais sem discriminação de qualquer natureza.

Após essa conquista por força da luta incansável do Movimento Social Negro Brasileiro, ainda assistimos as implementações das *Leis 10639* (2003); *Estatuto da Igualdade Racial* (2010); *Cotas Raciais nas Universidades* (2012); *Cotas Raciais no Serviço Público* (2014), que passaram a serem consideradas ações afirmativas públicas positivas dentro do Estado brasileiro.

Contudo, como força motora de um movimento social que sempre teve seus melhores momentos de conquistas fundamentados e orientados pela sua liberdade de autonomia organizativa, simultaneamente, no bojo desses processos de conquistas, houve também um grande retrocesso com a grande ofensiva do Estado brasileiro em atrelar e amordaçar o Movimento Social Negro Brasileiro num plano institucional extremamente conciliatório de raça e classe. Ou seja, o movimento saiu das ruas, praças e avenidas e passou a ocupar espaços institucionais de “poder” de limitadas representações políticas: Grupo de Trabalho Interministerial – GTI (durante os governos

peessedebistas) e Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPPIR (nos governos petistas).

Nesse sentido, avaliamos que as tentativas da criação do GTI e SEPPPIR nos governos peessedebista (PSDB, 1995-2002) e petista (PT, 2003-2016) dentro do Estado conciliatório capitalista, através apenas dos exercícios de seus gabinetes, embora buscassem tentativas de promover a igualdade racial, esgotaram-se nos próprios limites das concessões que a democracia capitalista elitista branca possa oferecer.

Numa breve abordagem econômica social, é possível perceber que os problemas históricos de diversidades e desigualdades sociais entre raça e classe continuaram sem soluções nos planos da representação política institucional para melhoramentos das condições de vida para maioria pobre da população negra brasileira, tanto nas ações do GTI como SEPPPIR.

Para ilustrar melhor esse quadro, confirmam abaixo trechos de uma matéria sobre a questão da desigualdade racial brasileira publicado em 2010, sete anos após a criação da SEPPPIR:

Pretos e pardos ganham, em média, 40% menos que brancos, diz IBGE.

São Paulo: 17/09/2010

Em 2009, pretos e pardos eram 16% da fatia mais rica da população.

Branco tinham maior proporção de empregadores. Os rendimentos dos pretos e pardos brasileiros são, em média, 40% menores que os dos brancos, segundo levantamento do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a partir dos dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio (Pnad) 2009. (Os termos branco, preto e pardo são utilizados no relatório oficial do IBGE.) Em todas as faixas de escolaridade, a renda por hora de pretos e pardos é pelo menos 20% inferior à dos brancos.

Houve melhora, no entanto, na comparação com o levantamento realizado em 1999. Naquele ano, pretos e pardos com até quatro anos de estudo recebiam menos de 50% da renda dos brancos com o mesmo nível de escolaridade. Fonte: Portal Fórum. ([http://www.revistaforum.com.br / Consulta: 27/05/2014](http://www.revistaforum.com.br/Consulta:27/05/2014))

Esse levantamento realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE) no ano de 2010 mostrava que o rendimento médio mensal de uma pessoa que se diz branca chegava a ser até seis vezes maior do que de uma negra nas cidades consideradas de maior importância econômica do país.

Portanto, entendemos que as ações institucionais realizadas pelos governos peessedebista e petistas não transformaram como deveria transformar a situação histórica de exclusão racial e de classe contra os afro-

brasileiros. Como se não bastasse, do mesmo modo, promoveu enorme cooptação das lideranças do movimento negro para ocuparem cargos comissionados em seus governos. Com essas práticas institucionalizadas, as entidades pertencentes ao Movimento Social Negro Brasileiro perderam suas principais lideranças sindicais, comunitárias, estudantis e populares, que assumiram cargos comissionados em governos municipais e estaduais. Enquanto isso, a luta histórica de Negros e negras em Movimento foi aos poucos sendo abandonada ou desviada para outros fins: manifestações apenas culturalistas ou consórcios eleitoreiros e muitas bandeiras históricas de lutas como liberdade, autonomia e autodeterminação foram engavetadas.

Assim, embora a luta contra o preconceito, racismo e discriminação racial tenha alcançado o espaço da institucionalidade na esfera pública do Estado capitalista brasileiro, entendemos que para consolidação generalizada de políticas públicas de promoção da igualdade racial é necessário que Negros e Negras em Movimento, continuem firmes e permanentes nas suas potencialidades de lutas e mobilizações. Os exemplos históricos são muitos: formações de quilombos, confrarias, associações abolicionistas, Frente Negra Brasileira, Teatro Experimental do Negro, Movimento Negro Unificado, Marcha Zumbi, dentre outros.

Por isso, compreendemos que qualquer estratégia de mudanças para Negros/as em Movimento começa pelas necessidades de que os setores populares dos afro-brasileiros precisam estar unidos, livres, independente e com espírito de autodeterminação. Unidade na ação sob qualquer circunstância. Ou seja, posto esta estratégia de luta, será a vez da retomada da *“Marcha Zumbi + 54% da população afro-brasileira.*

#### Bibliografia:

**ALTHUSSER**, L. P. Aparelhos Ideológicos de Estado. 7ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

**DOMINGOS**, Petrônio. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. ARTIGOS. Tempo vol.12 no.23 Niterói 2007.

**FERNANDES**, Florestan. A integração do Negro na sociedade de classes. São Paulo: Dominus/Edusp, 1995.

\_\_\_\_\_. O Significado do Protesto Negro. Editora Cortez : Autores Associados, São Paulo, 1989.

**GUIMARÃES**, Antonio Sérgio. 1995. “Racismo a anti-racismo no Brasil”. Novos Estudos, n. 43.

**HASENBALG**, Carlos. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil.** / Carlos Hasenbalg; Tradução de Patrick Burglin; prefácio de Fernando Henrique Cardoso. 2ª- edição. Belo Horizonte. Editora UFMG, 2005.

**JACCOUD**, Luciana. O Combate ao Racismo e à Desigualdade: o desafio das políticas públicas de promoção da igualdade racial. In: As políticas públicas e a desigualdade racial: 120 anos após a abolição / Mario Teodoro (org.), Luciana Jaccoud, Rafael Osório, Serguei Soares. Brasília, Ipea, 2008.

**JACCOUD**, Luciana; Cristina, **LUIZ**; **SILVA**, Adailton & **SILVA**, Waldemir. Entre o Racismo e a Desigualdade: da Constituição à Promoção da Igualdade Racial (1988-2008). In: A construção

de uma política de promoção da igualdade racial: uma análise dos últimos 20 anos / organizadora: Luciana Jaccoud. Brasília: Ipea, 2009.

\_\_\_\_\_. A construção de uma política de promoção da igualdade

racial: uma análise dos últimos 20 anos / organizadora: Luciana Jaccoud. - Brasília: Ipea, 2009.

**JACCOUD**, Luciana e **BEGHIN**, Nathalie. *Desigualdades Raciais no Brasil: um balaço da intervenção governamental*. Ipea. Brasília, 2002.

**MARX**, Karl. **A luta pela Jornada Nacional de Trabalho. Repercussões da Legislação Fabril Inglesa Noutros Países**. In: O Capital. Crítica da Economia Política. Livro Primeiro. O Processo de Produção do Capital. Volume I. 7ª- edição. Ed. Difel Difusão Editorial S.A. São Paulo, 1982.

\_\_\_\_\_, **Manifesto do Partido Comunista**. (5ª-edição). Global editora e distribuidora LTDA, São Paulo, 1985.

\_\_\_\_\_, **O 18 Brumário de Luís Bonaparte**. In: Coleção Os Pensadores. Editora Abril S. A. Cultural e Industrial, São Paulo, 1978.

**MOURA**, Clovis. **Brasil: raízes do protesto negro** / Clovis Moura. São Paulo. Global Ed., 1983.

\_\_\_\_\_, **Organizações negras**. In: SINGER, Paul; BRANT, Vinicius Caldeira. São Paulo: o povo em movimento. 4. ed. Petrópolis: Vozes/CEBRAP, 1983.

**SANTOS**, Gevanilda Gomes. A luta contra o racismo na esquerda brasileira. In: O negro e o socialismo. Octavio Ianni... [et. al.]. Editora Fundação Perseu Abramo, São Paulo, 2005. – (Coleção Socialismo em discussão).

\_\_\_\_\_. *Relações Raciais e Desigualdade no Brasil*. Editora: Selo Negro, São Paulo, 2009.

**SANTOS**, Ivair augusto dos. **O Movimento Negro e o Estado (1983-1987): o caso do Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra no Governo de São Paulo**. Ed. Imprensa oficial, São Paulo, 2006.

**TEODORO**, Mário. Á Guisa de conclusão: o difícil debate da questão racial e das políticas públicas de combate à desigualdade e à discriminação racial no Brasil. In: As políticas públicas e a desigualdade racial: 120 anos após a abolição / Mario Teodoro (org), Luciana Jaccoud, Rafael Osório, Serguei Soares. Brasília, Ipea, 2008.

## DOCUMENTOS:

**Conferência Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial**(CONAPIR). Estado e Sociedade Promovendo a Igualdade Racial. Texto – Base. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR). Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CNPIR). Governo Federal – Brasil. Brasília – DF, Março, 2005.

\_\_\_\_\_. **II Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial**. Subsídios à (II CONAPIR). Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR). Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CNPIR). Governo Federal – Brasil. Brasília – DF, 2009.

\_\_\_\_\_. **III Conferência de Promoção da Igualdade Racial**: Subsídios para o debate. Brasília – 2013. (III CONAPIR).

SITES:

(<http://www.revistaforum.com.br> Consulta: 27/05/2014

<http://www.vermelho.org.br> / Consulta em 26/05/2014.

# **GENTE NEGRA EN REBELDIA:** **Narraciones sobre racismo, colonialismo y** **capitalismo comercial frente al *Mundo de la*** ***gente* en el Pacífico colombiano**

**JORGE ENRIQUE GARCÍA RINCÓN**  
Centro de Memorias Étnicas Universidad del Cauca  
Colombia

## **Resumen**

Más allá de las estadísticas de la pobreza en Buenaventura y el Pacífico colombiano, cifras conocidas por todo el mundo como escalofrantes y escatológicas, este artículo pretende una mirada distinta de la situación vivida en el Puerto con ocasión del paro cívico que inició el 16 de mayo de 2017. Partirá de un paneo histórico que intenta develar los orígenes de la relación económica entre la zona andina y la región del Pacífico. Así mismo se postulará que la sociedad del Pacífico sigue siendo colonizada, al punto que el gobierno y los comerciantes dueños de los puertos en Buenaventura reeditan la economía de enclave y auguran una división territorial arbitraria de la ciudad que, parafraseando a Fanon, sería una ciudad comercial de blancos y una ciudad periférica de negros. Se analiza también que ese proyecto está respaldado por unas tecnologías del poder y la violencia que, en términos de Foucault, significarían racismo de Estado, asunto que el autor concreta con la expresión “biopoder” o “biopolítica” y Achille Mbembe en el sentido de “Necropolítica”. Este artículo agrega la expresión “necropolítica racial” para indicar que la política de la muerte tiene un destinatario concreto: los sujetos de raza o quizás las “malas razas”.

**Palabras clave:** Pacífico colombiano, racismo y afrodescendientes, necropolítica

## **Introducción**

El 16 de mayo de 2017 el pueblo de Buenaventura, en el departamento del Valle del Cauca-Colombia, en respuesta a la precaria situación de la población, cuyo porcentaje más alto (90%) corresponde a comunidades con ancestro africano, decide levantarse contra la historia de la marginalidad. Sus principales dirigentes comunitarios organizan un paro cívico que duró 22 días, para reclamar el derecho a vivir en dignidad. Otro tanto ocurrió, simultáneamente en Quibdó, capital del departamento del Chocó y en días anteriores en Tumaco, Pacífico

sur. Aunque la población del Pacífico es en su mayoría negra, en Buenaventura y toda la región, también hay presencia de pueblos indígenas que viven las mismas condiciones de miseria en estos territorios. Algunos de ellos como los Wounaan, Embera y Eperera fueron protagonistas durante las jornadas de protesta en el paro cívico del puerto principal.

Buenaventura está ubicada en la costa del Pacífico. Fue instituida como municipio y “puerto franco” en 1827 (Almarío, 2013) pero su fundación, de acuerdo con las crónicas de la conquista española, data de 1540. Es el puerto más cercano al centro del país y de ahí la importancia de su posición geoestratégica para el comercio internacional, cuya dinámica ha reportado grandes beneficios económicos a los comerciantes privados y al gobierno, pero un casi inexistente beneficio a la población.

La política de expansión portuaria ha arrasado con las construcciones urbanísticas, culturales, y el sentido de ciudad propio de los bonaverenses. En concreto, los terrenos en donde actualmente están ubicados los puertos mercantes fueron tierras de las comunidades negras, algunas de ellas literalmente ganadas al mar. Pero la política de exportaciones y el capitalismo comercial privado son insaciables y ya no quieren solo los barrios de bajamar expropiados en forma ilegal y violenta, con la anuencia del Estado, sino toda la isla de Cascajal donde permanecen los ombligos de los ancestros negros de Buenaventura quienes poblaron el territorio por troncos familiares.

Muy al estilo de las teorías fanonianas, en este artículo argumentaré que el capitalismo y el *Mundo de la gente* en el Pacífico son escenarios irreconciliables en la medida en que hay una exclusión recíproca, producto de relaciones conflictivas desde el siglo XIX cuando las políticas de exportaciones irrumpen e interpelan la tranquilidad y la relativa autonomía de los pueblos negros de esta región.

Entiendo por capitalismo el sistema de dominación multidimensional violento que la llamada cultura euronorteamericana ha impuesto sobre el resto del planeta. Europa comenzó hace más de quinientos años y Estados Unidos a partir del siglo XIX. El proyecto euronorteamericano o lo que se conoce como cultura occidental, ha creado un sistema de barbarie y deshumanización (Cesaire, 1979, Fanon, 2009) por donde ha pasado y sigue pasando la esclavización, la colonización, la neocolonización, la economía de mercado o el neoliberalismo, etc. De todas maneras, más allá de lo meramente económico, el capitalismo funda en las Américas el racismo, articulado a lo que el pensamiento decolonial ha llamado colonialidad del ser, del saber y del poder (Maldonado Torres, 2007 Lander, 2000, Quijano, 2000). Todos estos conceptos constituyen una crítica a los atributos misionales de lo que hoy se llama capitalismo global.

Por el “*Mundo de la gente*” entiendo todas las víctimas del capitalismo. Los desheredados de la historia, los marginales, los esclavos, los negros, los

indios, los condenados de la tierra, los racializados, “indeseables”, “las malas razas” y aquellos que Bauman (citado en Morales, 2016) reconoce como “residuos humanos”.

También afirmaré que las políticas de exclusión de la gente de Buenaventura y la primacía de la economía privada en su proceso histórico, realmente corresponde al racismo de Estado, común para toda la región del Pacífico y su población que es percibida en la categoría de “no colombianos”, “no ciudadanos”.

El *Mundo de la gente* en el caso de Buenaventura y el Pacífico es en realidad (o por lo menos mayoritariamente) el mundo de la gente negra, sobre la cual el Estado colombiano ha definido históricamente un modo único de relacionamiento basado en una lógica racista, odio y desprecio por la gente. En mi opinión, el Estado aun percibe esta comarca y su población con lentes coloniales; el interés siempre creciente por los recursos del territorio para ofrecerlos al mercado multinacional y la constante “periferización” de su población son muestras suficientes de mi afirmación. En el caso de la economía, por ejemplo, el modelo aplicado en cuatrocientos años es el extractivismo total, el cual no solamente se ocupa de la explotación del oro, el caucho, la tagua, la madera y demás recursos de la naturaleza, sino también de usurpar a la gente de la región (indígenas y negros) sus conocimientos o epistemologías propias, los cuales son patentados por personajes extraños al territorio y luego vendidos en el mercado global. William Villa (1998) afirma que los procesos que, en la búsqueda por integrar la región, se inauguran en el siglo XX alrededor de la construcción del carretable, línea férrea y puerto hacia Buenaventura y Tumaco, lo mismo que el carretable hacia Quibdó y Turbo, no hacen sino reforzar ese modelo de poblamiento donde el Pacífico se percibía como espacio por colonizar, como territorio para integrar a los centros andinos y como bodega cargada de recursos por extraer (p. 434).

El hecho de que el esmad<sup>67</sup> haya puesto en práctica durante el paro cívico todas sus tecnologías de agresión contra el pueblo de Buenaventura, no podría encontrar mejores explicaciones que en la historia del racismo contra los negros como proyecto histórico global y su réplica en Colombia, basada en una relación absolutamente desigual entre la región andina y los territorios “periféricos” como el Pacífico. No obstante, por encima de lo económico, el desprecio por el negro conviene verlo integrado a los acontecimientos históricos que dieron origen a la expansión europea por el

---

<sup>66</sup> Na Constituição de 1988, no que se refere ao racismo, há no artigo 5º, que trata dos direitos e deveres individuais e coletivos, pelo menos 8 incisos aplicáveis no combate ao racismo. Dentre esses, os principais são: o inciso X, que se refere à inviolabilidade da honra e da imagem das pessoas, e o inciso XLII, que atribui à prática do crime de racismo a inafiançabilidade, e a imprescritibilidade, igualando a proibição constitucional deste crime à concedida à ação armada contra o Estado Democrático de Direito. Portanto, o que anteriormente era considerado uma contravenção, passou a ser um crime (com uma pena maior), com a possibilidade de aquele ou aquela que o praticou ser condenado a qualquer tempo.

<sup>67</sup> Esmad es el escuadrón antidisturbios de la policía colombiana.

planeta. En efecto, desde hace más de 500 años la acusación a los africanos subsaharianos de ser infieles al cristianismo, le valió a las coronas de Portugal y España para una arremetida deshumanizante contra la gente negra del centro y sur de África, replicando dicha animadversión en todos los contextos de la diáspora africana en América. De esta manera, no solo estas coronas, sino el resto de las potencias europeas emprendieron la conquista y la reconquista del negro fabricado como exterioridad salvaje y como maquina en la producción industrial del capitalismo (Mbembe, 2016. p.54) a nombre del cristianismo, la civilización, el progreso, el desarrollo y la democracia.

Todos los estudios recientes sobre Buenaventura ( *La Reconquista del Pacífico*, Loingsigh 2013), *Buenaventura un puerto sin comunidad*, Centro de Memoria histórica 2015, *Asedio a las comunidades por una empresa catalana* 2015), coinciden en afirmar que en Buenaventura se ha instaurado un nuevo orden social basado en la violencia y en la lógica armada, en la que el Estado realiza sus grandes inversiones para la consolidación del sistema portuario con un deliberado y total desinterés por los habitantes de la ciudad-región. También describen con mucha precisión las cifras de la violencia y de la pobreza y ponen en evidencia una posible relación de las empresas portuarias, como TCBuen por ejemplo (empresa catalana), con las masacres, asesinatos selectivos y desplazamiento de los pobladores de los barrios de la comuna 5.

Intento explicar, siguiendo a Fanon, el proyecto de sociedad compartimentada que las elites económicas y el Estado colombiano tienen previsto para Buenaventura. En ese proyecto se repetirá la segregación racial de otros tiempos y se reconocerán dos ciudades: la ciudad industrial y comercial de los blancos y la ciudad periférica y continental de los negros, pobres y marginales. Igualmente, siguiendo a Foucault y Mbembe argumentaré que la acción de la fuerza pública, a propósito del paro cívico, ha operado en la lógica de una tecnología del poder; por lo tanto, postulo que el Estado colombiano funciona bajo la modalidad de la “biopolítica” o “biopoder” pero más allá, incluso ha incursionado en la política de la muerte: “necropolítica”.

Finalmente sugiero que el Pacífico entero, con el liderazgo de Buenaventura, tendrá que emprender un camino de sustitución de la colonización por un proyecto intelectual de su dirigencia capaz de orientar la forja de una sociedad digna que se rija por el principio de autodeterminación.

## Revisando lo histórico: del enclave minero de Raposo a la economía de enclave de los puertos

No es posible entender la situación actual de Buenaventura y toda la zona homogénea del Pacífico, habitada principalmente por pueblos negros, sin un telón de fondo histórico. Comprender la esclavización de africanos en

la región del Pacífico durante los siglos XVII, XVIII y XIX, implica necesariamente recordar que el sistema esclavista y colonial funcionó sobre una lógica racial en donde los africanos y sus descendientes fueron percibidos bajo la connotación de “no humanos”. Por esa razón, millones de africanos procedentes de distintas culturas fueron cosificados y mercantilizados en la producción del naciente capitalismo, no solo en la trata trasatlántica sino también al interior mismo de las colonias creadas por los españoles y las demás potencias europeas en América. En efecto, los miles y miles de esclavizados africanos dispuestos por la corona española para la explotación minera en el Pacífico, reducidos a animales de carga y esquilados hasta el tope, son los padres negros de la región que construyeron y legaron una cultura que armoniza con la naturaleza, que da valor a la colectividad antes que al usufructo individual de los territorios.

Pese a la crueldad del sistema colonial que se vive en el Pacífico y pese también a la negación histórica de los Palenques, en esta región es muy evidente que el entramado de pueblos ubicados en ríos, quebradas, bocanas y selvas dan cuenta de sociedades cimarronas. Estas comunidades unidas a las poblaciones indígenas y campesinos mestizos pobres son parte de lo que he llamado aquí “El mundo de la gente”. Conglomerados de seres humanos vituperados, violentados, racializados y asesinados por el sistema esclavista y colonial agenciado por potencias europeas y luego, con el paso del tiempo, por sus descendientes con el rotulo de colombianos. Así las cosas, “El Mundo de la gente” del Pacífico, los “no humanos”, que en los tiempos actuales podrían calificar como “no ciudadanos” siguen enfrentados al mismo capitalismo que humilló a sus ancestros, lo cual hace que esas dos visiones de mundo sean irreconciliables. Por alguna razón dijo Marx que el capitalismo venía chorreando sangre y lodo (Marx, citado en Benítez Cabrera 1964, p. 41). En efecto, la racialización propiciada en la división del trabajo (Quijano, 2000), es decir la clasificación de los seres humanos no europeos en distintos tipos de subalternidad, funcionó como una apología de la violencia en la lógica superioridad-inferioridad. Justamente, la violencia, la colonización, el esclavismo, la expropiación de la tierra son los hechos que señalan la acumulación originaria y los albores de la producción capitalista (Benítez C, p. 36).

Es decir, la privatización y la modernización de los puertos en Buenaventura reedita la relación Amo-esclavo, terratenientes –campesinos, asumidos en las nuevas categorías de Industriales - “no ciudadanos”; relaciones que se sostienen intactas porque tienen como eje articulador la violencia. Los “no ciudadanos” lo son, en el caso de Buenaventura y el resto del Pacífico, porque pertenecen, supuestamente al mundo de los “inferiores”, es decir, por su condición de negros e indígenas. En la larga duración del colonialismo, asistimos a la vigencia del desprecio por el negro como un asunto naturalizado

en la relación laboral y la división internacional del trabajo. No en vano, la mano de obra calificada en los puertos de Buenaventura la ejercen personas de otras latitudes del país, mientras que los negros de la región siguen percibidos de forma invariante en el perfil de cargueros con salarios de hambre. Los “no ciudadanos” es un derivado de “no humanos” y es ahí donde se percibe, con mucha claridad, el carácter permanente del racismo como principio ordenador del capitalismo (Grosfoguel, 2012).

Ahora bien, es necesario conocer en concreto la historia de la relación entre la zona homogénea del Pacífico y la zona andina colombiana, en específico bajo que principios, parámetros o modalidades de acercamiento se produjo la articulación entre el Valle del Cauca como zona industrial y Buenaventura.

Siguiendo a Almario (2013), se puede constatar que durante el siglo XVIII, en pleno periodo colonial, se estableció una relativa integración entre el litoral Pacífico y el eje andino a partir de la producción en los distritos mineros. Sin embargo, hacia el siglo XIX las sociedades del Pacífico que derivaron de los reales de minas se fueron constituyendo en poblamientos autónomos. Territorios estos que fueron considerados periféricos por su escasa relación con la región y la nación. Dice el autor que en esta especie de aislamiento del Pacífico influyó la ausencia de un proyecto económico nacional y regional, estable y alternativo. (p. 93) Al indagar por el tipo de relación que existió entre el Pacífico y el Valle del Cauca para lograr la adscripción de estas poblaciones al departamento, el autor se pregunta si hubo un proceso de integración efectiva de la zona periférica del Pacífico o si, por el contrario, se trató simplemente de una integración funcional a los proyectos modernizadores liderados por los grupos dominantes del Valle (ídem).

Esta pregunta es clave en el cometido de comprender los pormenores que llevaron al sometimiento de unas poblaciones que habían logrado su libertad y autonomía territorial, producto de las luchas contra el sistema colonial. La segunda mitad del siglo XIX es para los pueblos negros del Pacífico el tiempo de su establecimiento como sociedades, el re-agrupamiento familiar y la construcción cultural desde adentro. Almario lo enfatiza de la siguiente manera:

Durante la colonia y sobre todo durante el segundo ciclo minero del oro en el siglo XVIII, la región del Pacífico, no obstante, su condición de frontera minera, estuvo relativamente integrada al eje longitudinal andino a través de unos “ejes transversales” (como los llamó German Colmenares) o precarios caminos que comunicaban la provincia del Raposo con el interior del Valle del Cauca. En cambio, la condición periférica del área y la relativa autarquía de sus asentamientos y sociedades locales, es un fenómeno propio del siglo XIX secular, durante el cual la tormentosa construcción del Estado nacional y la ausencia de un modelo económico estable, condenó a la marginalidad a amplias regiones del país y a sus habitantes quienes, como en este caso, supieron aprovechar las circunstancias adversas para, no obstante, fortalecer sus sociedades y territorios. (p. 94)

Es muy interesante constatar que lo que podría llamarse “abandono” de los territorios del Pacífico por parte del Estado-nación en el siglo XIX es más bien, en la perspectiva de los pobladores, la oportunidad de fortalecimiento de la autonomía territorial y de un alejamiento de las autoridades oficiales consensualmente decidido. Como lo ha explicado Sevilla “en cada una de las cuencas de los ríos se organizó una sociedad comarcal o microregional, que llevó una vida social, económica y cultural más o menos autocontenida, casi autárquica” (Sevilla 1986, p. 95, citado en Almarío, 2013). Los pueblos negros del Pacífico concretan, de este modo, un proyecto de autodeterminación que va a ser interpelado, como lo veremos, por las élites económicas del Valle del Cauca para el caso específico de Buenaventura. En efecto, Almarío aduce que:

El poderoso poblamiento autónomo de las tierras bajas del Pacífico por los antiguos esclavizados, sería sistemáticamente negado y desconocido por el país independiente que se construía en el interior andino. Este desencuentro entre los pobladores negros del Pacífico y la nación en construcción, se explica tanto por el legado colonialista y racista, como por el discurso nacionalista que negó la heterogeneidad étnica, social y regional del país en formación. Bajo condiciones coloniales y en los marcos del modelo extractivo y esclavista del oro, la antigua provincia de Raposo, controlada por las élites de Cali, alcanzó, no obstante, articular los reales de mina, los pueblos de indios y los precarios puertos de su jurisdicción, y a establecer circuitos de comunicación con el Chocó al norte y con Guapi al sur. Sin embargo, ya en tiempos republicanos, las autoridades y grupos de poder nacional y regional, obsesionadas con las necesidades de conectarse con el progreso externo, despreciaron estos antecedentes de poblamiento, y optaron por construir un puerto moderno en la bahía de Buenaventura, con exclusión de otras alternativas. No obstante, la realización del proyecto portuario moderno se frustró y aplazó durante todo el siglo XIX, mientras que la ocupación extensiva del Pacífico continuó su curso y constituye un espectacular logro de sus pobladores en este periodo. (p. 95)

El país en construcción en el siglo XIX no es más que una copia de la sociedad colonial donde los intereses de alcanzar el poder central se movían en el circuito Santafé de Bogotá-Cartagena como nos lo ha explicado Alfonso Múnera (1998). Sin negar la participación de la élite caucana en la disputa por el poder, la época colonial es un escenario de enfrentamiento entre el Caribe y el centro del país. Es allí donde se puede explicar, en los tiempos actuales, la poca importancia del Pacífico, frente a la ponderada región del Atlántico. Colombia, en este sentido, se caracteriza como un país que ubica su poder en el centro-andino, pero con la mirada fija hacia el Caribe. El sur-occidente, específicamente el andén Pacífico, es su patio de atrás. Desde la segunda mitad del siglo XIX, la percepción del Estado sobre los habitantes

de esta zona no es otra cosa que una grosera imagen de gentes que gozan de una libertad innecesaria recién adquirida y se muestran indolentes frente al progreso del país. Palabras más palabras menos, la propuesta de Agustín Codazzi (1853)<sup>68</sup> es que esta población sea re-esclavizada para beneficio del progreso colombiano (García, 2016). Se trata de una postura estatal-colonial planteada en épocas republicanas, con lo que se puede deducir el carácter quietista, lineal e inmodificable de la percepción del Estado sobre los pueblos negros del Pacífico. Mas, como nuestro interés es develar las formas como las elites económicas de Valle del Cauca consiguieron incidir en el desajuste de la autonomía de las poblaciones negras del Pacífico, seguiremos la huella del recorrido histórico que plantea Almario:

La historia de Buenaventura es la patética constatación del desencuentro entre el poblamiento autónomo ribereño y el modelo impuesto desde el interior del país, de construir un puerto moderno y tipo enclave. En los albores de la república y con su primera organización territorial en 1823, como sección adscrita al departamento del Cauca se erigió la provincia de Buenaventura, conformada por los cantones de Raposo, Micay, Iscuandé, Tumaco y Barbacoas, con capital en Iscuandé, pero que tendría una vida efímera, hasta 1835, de un nuevo ordenamiento territorial del país, que trasladó a Cali la capital de esa provincia. Por otra parte, siguiendo instrucciones del vicepresidente Francisco de Paula Santander, en 1825, Lino de Pombo recorrió y trazó los mapas de la bahía de Buenaventura y el río Dagua, y recomendó dos cuestiones básicas al gobierno nacional. La primera tenía que ver con terminar de despoblar el Raposo y sobre todo el Dagua, para que, con los pobladores antes dispersos por sus riberas, se pudiera ahora erigir una villa y edificar un puerto en la isla de Cascajal, situada en el fondo de la bahía de Buenaventura. La segunda recomendación apuntaba a romper el secular aislamiento del interior del Cauca, que lo mantenía separado del mundo exterior, mediante la construcción de un camino carretero que debía unir el nuevo puerto de Buenaventura con el Valle del Cauca. En desarrollo de estas propuestas en 1827 Buenaventura fue declarado “puerto franco” y erigido como municipio. (p. 97)

Por su estratégica posición geográfica, como lo demuestra el estudio de Almario, Buenaventura tenía como destino convertirse en un gran puerto mercante. No obstante, lo que no estuvo claro desde los comienzos de este proyecto fue la relación que entablarían los poblados de comunidades negras con los planes del gobierno y principalmente con los anhelos de los grupos económicos del Valle del Cauca que a la postre son quienes definen terminar con su aislamiento económico a través de la conexión con Buenaventura en

---

<sup>68</sup> Agustín Codazzi fue director de la Comisión Corográfica que crea el Estado en 1851 con el propósito de mapear el país en términos culturales, paisajísticos y económicos. Fue él quien visitó el Pacífico en 1853 y sentenció la necesidad de re-esclavizar a los negros que gozaban de libertad desde 1852 y el país los necesita para emprender su progreso.

el siglo XIX. En todo caso, el puerto de Buenaventura no fue un proyecto de las poblaciones negras, agrupadas en distintos caseríos que ya habían decidido aislarse de los blancos que los esclavizaron; el puerto es más bien continuidad del programa de enriquecimiento de la elite caleña y vallecaucana que tenía reales de minas en el Pacífico y que desarrollaron al final del siglo XIX y comienzos del XX la industria azucarera. No hay que olvidar que pese a que el departamento del Valle del Cauca es creado jurídicamente en 1910, su elite económica tenía contactos y planes de exportación por Buenaventura desde la segunda mitad el siglo XIX.

Un dato muy importante en la cita que comentamos tiene que ver con el poblamiento de la Isla de Cascajal. El gobierno nacional prepara el terreno para la creación del puerto agrupando en la bahía de Buenaventura poblaciones negras “*aisladas*” para garantizar de esta forma el movimiento del puerto. La misma estrategia fue utilizada por la elite caucana y valluna en la creación de los principales poblados del norte del Cauca en el siglo XIX (Aprile-Gniset. Citado en Almario, 2013), solo que en el caso de estos pueblos las motivaciones para su concentración fueron estratégicamente pensada por la elite económica buscando deshacer la concepción de *negros comuneros* que apropiaban el territorio, según los hacendados, de acuerdo a un modelo de dispersión; subterfugio que les valió para aprovecharse de las tierras actas de las fincas tradicionales de cacao y transformarlas en monocultivo de caña de azúcar. De este modo, podemos constatar que la concentración forzada de la gente negra del norte del Cauca en pueblos (Padilla, Villarica, Caloto, Puerto tejada, etc) está en conexión con el despoblamiento de los territorios aledaños a la bahía de Buenaventura y su consiguiente agrupación en la Isla de Cascajal justamente por donde saldrá el azúcar del Valle al comercio exterior. Y este no es un dato menor en la medida en que implica una forma premeditada de intervenir los territorios negros por parte del Estado y las elites económicas.

El puerto, el camino carretero, y la línea del ferrocarril del Pacífico tendrán que esperar medio siglo más para su realización. Ahora bien, también nos informa que después de la guerra de los mil días el país experimentó una suerte de concordia institucional y política que en el caso del Valle del Cauca se expresó en la ampliación de la frontera agrícola y el desarrollo del proyecto modernizador de los grupos dominantes que se concreta en el cultivo extensivo de la caña de azúcar.

Jalonada por factores internos y externos, en las primeras décadas del siglo XX se produjo la transformación definitiva de Buenaventura, la apertura del canal de Panamá en 1914, la conexión del tramo Cali-Buenaventura del ferrocarril del Pacífico en 1915, la culminación de la ampliación del muelle portuario en 1928 y la construcción de la carretera al mar por la vía de

Anchicayá, que conectó a Cali con Buenaventura en 1945, sumados a la creciente exportación de café y azúcar, desde sus muelles, convirtieron a Buenaventura en el primer puerto colombiano por su movimiento de carga (Almarío, p. 97).

La nueva infraestructura portuaria no solo significó el fin del aislamiento económico del Valle del Cauca, sino también una nueva versión camuflada del proyecto extractivista que ha caracterizado la relación entre el Pacífico y el país andino. Con este proyecto portuario moderno, se desarticuló el tejido político organizacional del pueblo negro de Buenaventura ya que su autonomía fue resquebrajada y luego excluida su gente de los beneficios del “desarrollo”. En los tiempos actuales, la negación de la existencia de la gente parece ser un nuevo rasgo del capitalismo. El proyecto de ampliación y modernización de los puertos es completamente ciego frente a las demandas de empleo digno de los moradores de Buenaventura.

El gran proyecto portuario por donde circulará la economía del Valle del Cauca en los comienzos del siglo XX y después el 60% de la del país, no significó un modelo económico alternativo como pudiera esperarse después del régimen esclavista y después de la consolidación de una sociedad negra autónoma en la región. Por el contrario, los poderes económicos retomaron la estructura social colonial tanto en los lugares de producción del azúcar en el valle geográfico del río Cauca, como en el centro principal de exportación en Buenaventura.

### “Buenaventura la columna vertebral de Colombia”

Esta fue la frase utilizada por uno de los manifestantes en Cali durante las jornadas de apoyo al paro cívico en el puerto. Y en efecto, Buenaventura es el eje transversal de la economía colombiana: no obstante, se trata de una economía que no le pertenece realmente al país, sino a un puñado de comerciantes racistas quienes al actuar amparados por los poderes y la fuerza del gobierno constituyen una clase económica protoplásmica, en sentido nietzscheano, que acaparan toda la riqueza de los puertos hasta reventar en una suerte de arterosclerosis insensata. Mientras la plusvalía de sus empresas se convierte en capital transnacional, la miseria que padecen los trabajadores tercerizados del puerto y la población en general de Buenaventura no es percibida como un problema a resolver por parte de los comerciantes ni del Estado.

La frase del manifestante alude también a la condición de Buenaventura como distrito especial. Pero uno se pregunta ¿qué sentido tiene ese título para una ciudad que se revuelca en sus necesidades y que recibe el mismo tratamiento racista que le dan a los otros pueblos del Pacífico? ¿De qué distrito especial, industrial, portuario, biodiverso y eco-turístico

estamos hablando? En mi modo de ver, si alguna utilidad tiene esta figura es para generarle garantías al comercio internacional, asunto que beneficia directamente a los comerciantes ricos del país, pertenecientes a las familias más poderosas en materia económica. No obstante, la gente de Buenaventura permanece con el pecho henchido, de manera ingenua, ostentando pertenecer a un distrito especial.

Juan Manuel Santos en su campaña reeleccionista anunció 400 millones de dólares para Buenaventura, asunto que fue leído por las comunidades en clave de inversión social; pero realmente el mensaje no fue comprendido, los recursos de que hablaba Santos eran ni más ni menos para la consolidación de la ciudad industrial y portuaria, la doble calzada Buga-Buenaventura, el sistema de túneles y otros requerimientos del comercio internacional; ese anuncio no tenían nada que ver con la gente del pueblo. Es decir, en ese monto no había recursos para el acueducto, ni para la educación, ni para la salud de los habitantes del puerto, ni mucho menos para generar empleo digno. La construcción de la ciudadela industrial, como meta de los comerciantes y del gobierno no implica bienestar social sino violencia y despojo. En la medida en que los puertos se amplían, se va consolidando la ciudad blanca de los industriales con las comodidades que el capitalismo otorga a los poderosos, mientras tanto el mundo de la gente será, cada día con mayor celeridad, arrinconado, despojado de su tierra y retirado violentamente hacia la periferia. Se trata de crear dos ciudades: la de los blancos ricos y la de los negros empobrecidos.

Al respecto, Frantz Fanon (1963) ha planteado en su libro “*Los condenados de la tierra*” que:

El mundo colonial es un mundo en compartimientos. Sin duda resulta superfluo, en el plano de la descripción, recordar la existencia de ciudades indígenas y ciudades europeas, de escuelas para indígenas y escuelas para europeos, así como es superfluo recordar el *apartheid* en Sudáfrica. No obstante, si penetramos en la intimidad de esa separación en compartimientos, podremos al menos poner en evidencia algunas de las líneas de fuerza que presupone. Este enfoque del mundo colonial, de su distribución, de su disposición geográfica va a permitirnos delimitar los ángulos desde los cuales se reorganizará la sociedad descolonizada. El mundo colonizado es un mundo cortado en dos. La línea divisoria, la frontera está indicada por los cuarteles y las delegaciones de policía. En las colonias, el interlocutor válido e institucional del colonizado, el vocero del colono y del régimen de opresión es el gendarme o el soldado. (p.21)

En efecto, es necesario reconocer las sociedades del Pacífico colombiano y en especial Buenaventura como parte de un mundo colonial que tiene una condición perenne en la historia. Ese mundo colonial está dividido en dos partes: el lugar de los colonizadores (para el caso de

Buenaventura los comerciantes e industriales dueños de los puertos) y por otro lado el colonizado, o lo que he llamado el *Mundo de la gente*. Pero lo que es importante en esta cita es que la manera como los colonizadores se comunican con el mundo de la gente es solo a través del esmad (en el caso colombiano). No existe comunicación directa. En el caso de Buenaventura quienes han hablado por los industriales y comerciantes son las culatas de los fusiles, los gases lacrimógenos, y las garruchas de la fuerza pública. No dan la cara los directos responsables de la crisis, tienen como intermediarios distintas formas de la violencia. Pero como lo veremos también, la policía, esmad, la marina y el ejército no son propiedad de los industriales, sin embargo, actúan como si lo fueran, dejando ver de forma clara el contubernio de los potentados de la economía con el Estado. Fanón también plantea que:

En las sociedades de tipo capitalista, la enseñanza, religiosa o laica, la formación de reflejos morales trasmisibles de padres a hijos, la honestidad ejemplar de obreros condecorados después de cincuenta años de buenos y leales servicios, el amor alentado por la armonía y la prudencia, esas formas estéticas del respeto al orden establecido, crean en torno al explotado una atmósfera de sumisión y de inhibición que aligera considerablemente la tarea de las fuerzas del orden. En los países capitalistas, entre el explotado í el poder se interponen una multitud de profesores de moral, de consejeros, de “desorientadores”. En las regiones coloniales, por el contrario, el gendarme y el soldado, por su presencia inmediata, sus intervenciones directas y frecuentes, mantienen el contacto con el colonizado y le aconsejan, a golpes de culata o incendiando sus poblados, que no se mueva. El intermediario del poder utiliza un lenguaje de pura violencia. El intermediario no aligera la opresión, no hace más velado el dominio. Los expone, los manifiesta con la buena conciencia de las fuerzas del orden. El intermediario lleva la violencia a la casa y al cerebro del colonizado. (p.22)

La distinción que hace Fanon de sociedades capitalistas y regiones coloniales marcan una pauta para comprender la situación de Buenaventura y el Pacífico. Los capitalistas no viven en sus colonias, por lo tanto siempre serán considerados extranjeros. En Buenaventura es muy patente esta figura toda vez que los industriales llegan en helicópteros al puerto y de ahí vuelan a su mundo capitalista sin mirar la miseria de los colonizados. En el mundo capitalista el trámite de los conflictos está mediado por dispositivos pedagógicos, reglas de moral y mínimos de concertación. En las regiones coloniales la única intermediación posible está regida por el aparato militar y la violencia, no existe dialogo alguno, la violencia es total. Pese a que la primera edición del libro que analizamos es de 1961, esta cita del autor parece escrita hoy, en medio del conflicto en Buenaventura, lo que habla en forma clara de la larga duración del capitalismo y la colonización; el esmad

ha disparado gases a niños y mujeres dentro de sus propias casas como si estuvieran fumigando cucarachas. Todo ello con el propósito de garantizar el paso de las mercancías de los puertos a la carretera que va hacia el centro del país, sin inconveniente alguno. Al fin y al cabo eso es lo verdaderamente importante para el gobierno. Sigamos la lectura de Fanon:

La zona habitada por los colonizados no es complementaria de la zona habitada por los colonos. Esas dos zonas se oponen, pero no al servicio de una unidad superior. Regidas por una lógica puramente aristotélica, obedecen al principio de exclusión recíproca: no hay conciliación posible, uno de los términos sobra. La ciudad del colono es una ciudad dura, toda de piedra y hierro. Es una ciudad iluminada, asfaltada, donde los cubos de basura están siempre llenos de restos desconocidos, nunca vistos, ni siquiera soñados. Los pies del colono no se ven nunca, salvo quizá en el mar, pero jamás se está muy cerca de ellos. Pies protegidos por zapatos fuertes, mientras las calles de su ciudad son limpias, lisas, sin hoyos, sin piedras. La ciudad del colono es una ciudad harta, perezosa, su vientre está lleno de cosas buenas permanentemente. La ciudad del colono es una ciudad de blancos, de extranjeros. La ciudad del colonizado, o al menos la ciudad indígena, la ciudad negra, la “medina” o barrio árabe, la reserva es un lugar de mala fama, poblado por hombres de mala fama, allí se nace en cualquier parte, de cualquier manera. Se muere en cualquier parte, de cualquier cosa. Es un mundo sin intervalos, los hombres están unos sobre otros, las casuchas unas sobre otras. La ciudad del colonizado es una ciudad hambrienta, de pan, de carne, de zapatos, de carbón, de luz. La ciudad del colonizado es una ciudad agachada, una ciudad de rodillas, una ciudad revolcada en el fango. Es una ciudad de negros, una ciudad de *boicots*. (p.22)

La proyección de Buenaventura en el corto plazo, tal como lo tienen planeado el gobierno y las elites comerciales, serán dos ciudades irreconciliables. La ciudad de los capitalistas imaginada como una fortaleza con todos los sistemas de seguridad en donde los blancos pasaran felices y protegidos por las fuerzas del orden, esa ciudad es la isla de Cascajal y algo más; mientras que hacia el continente, hacia la periferia estará el mundo de la gente con todas sus carencias, sus conflictos y sus imposibilidades. La ciudad de los negros está privada de todo, es el mundo de las necesidades, de la violencia y la muerte. Aquí hay un elemento sumamente grave que quizás no se ha analizado convenientemente, lo más probable es que, una vez consolidada la división, a la ciudad de los blancos-comerciantes no podrán penetrar los habitantes de la ciudad marginal pese a que estos fueron los dueños de esos territorios.

La interpretación de Grosfoguel (2012), siguiendo los textos de Fanón, es que el mundo colonial está dividido por la línea de lo humano. Hacia arriba de la línea es el mundo del Ser, de los ricos, de los blancos, de los que tienen garantizadas las condiciones para sentirse superiores; mientras que

por debajo de esa línea habitan los “no humanos” o “subhumanos”, es decir el mundo del “no ser”, los pobres, los marginales, los indios, los negros, etc. Estos, los de las regiones coloniales como el Pacífico, el *Mundo de la Gente*, tendrán que reinventarse en todo momento para atestiguar su pertenencia al género humano; para ello, no basta con enfrentar el racismo económico, también hay que enfrentarse casi que cotidianamente con las fuerzas del Estado.

La vigencia del pensamiento de Frantz Fanon, su descripción del mundo colonial, no parece caducar de ninguna forma, al revés, cada día es más evidente que esos análisis abarcan, no solamente, la situación contemporánea de nuestros pueblos, sino también muy probablemente su futuro si la conciencia crítica Afropacífica no produce una hecatombe en el menor tiempo posible, si no se levanta de su condición “subalterna”, si no construye un proyecto concreto de libertad. Muy lejos de la realidad se hayan aquellos que predicán la crisis del capitalismo y el fin de la colonización. No han advertido su progresivo y exacerbado despliegue en las nuevas y perfeccionadas estrategias deshumanizadoras. El exterminio humano conjuntamente con la capitalización y muerte de la naturaleza (Escobar, 1994) son cuestiones que no interesan para los códigos morales de los potentados. En todo caso, el capitalismo funciona en los circuitos centro-periferia o en lo que hoy se conoce como modernidad-colonialidad y no es aún palpable la forma cómo estas relaciones de poder tendrán transformaciones en un plazo histórico prudente.

Buenaventura es el resumen del Pacífico colombiano como quiera que de sus casi 500 mil habitantes un gran porcentaje proviene de los municipios de la costa del Cauca y la Costa de Nariño y por supuesto del Chocó. Buenaventura no solamente es el principal puerto del país, también es el centro y capital natural del Pacífico. No obstante, a este pueblo el Estado ha decidido entregarle históricamente el peor de los mundos. La miseria, el rebusque, el no empleo, pésima educación, inexistente sistema de salud, servicio de agua incipientes. Todo ello en una repetición absurda de las condiciones de vida de la primera colonización. Sin ningún tipo de cambios, el *Mundo de la gente* en el Pacífico sigue su curso en la condición de empobrecidos consuetudinarios. No hay duda, la relación entre los grupos de poder (industriales y gobierno) con la gente de Buenaventura no solo se vive como extensión del sistema colonial, es más bien la colonización en plena vigencia. No en vano Gerardo Valencia Cano (1972) había dicho que: “¿Y hoy? *Quien puede negar que todos los proyectos del Gobierno sobre Buenaventura son capítulos de intereses colonialistas?; Instalaciones portuarias, Zona franca, desarrollo industrial, industria de la construcción (...)*” (p. 235). La situación del resto de la región no es distinta. Por el contrario, se podría decir que hay mayores

carencias en municipios como Tumaco cuya población recibe el servicio de agua cada diez días, la energía es de la más costosas del país y la empresa la suspende en forma permanente para su propio beneficio; habría que sumarle también que el monocultivo de la palma aceitera no es otra cosa que una cadena productiva esclavista que ha dejado cientos de familias despojada de sus tierras, la mitad de ellas derivaron en peones de los industriales y la otra mitad vilmente asesinados; o que decir de Guapi que lleva cientos de años soñando con tener una carretera que lo conecte con el centro del departamento del Cauca.

La visión andinocéntrica de la economía ha visto desde siempre al Pacífico como despensa de materias primas y de economías de enclave de las que los puertos en Buenaventura no representan una excepción. La gran diferencia del resto del Pacífico con Buenaventura es que en este puerto un acto de protesta puede paralizar la economía del país. Su posición geográfica la ubica solo a 120 kilómetros de Cali, recauda más de 5 billones por aduana anualmente y es vehículo para más del 60% de la economía colombiana. Sin embargo, estas condiciones que deberían ser ventajosas para la gente de Buenaventura no lo son. A la inversa, la situación se complejiza en la medida en que la gente no solo padece la miseria, sino que ve pasar la riqueza sin poder tocarla; incluso los contenedores ya están en las puertas de las casas destruyéndolas como es el caso del barrio La Inmaculada. En este barrio es muy fuerte el contraste entre el Capitalismo abrumador de industriales y comerciantes frente a la miseria del *Mundo de la gente*. No en vano en este barrio, y en otros que presentan condiciones similares, la violencia generalizada y las famosas casas de pique<sup>69</sup> constituyen estrategias del poder para limpiar de negros y de miserables los espacios que supuestamente le corresponden al mercado internacional.

No obstante, nadie vive con los ojos cerrados en Buenaventura, todo el mundo conoce las cifras de la riqueza y las cifras de la inequidad. Todo el mundo sabe que la alianza corrupta entre el Gobierno y los industriales es, no solamente, la causa de la extrema pobreza en Buenaventura, sino algo más grave: se conoce bien que los cinco o siete capitalistas más importantes que dominan los puertos tienen el poder suficiente para mover todo el aparato militar e institucional del gobierno a su favor. Razón suficiente para constatar el funcionamiento del Estado colombiano bajo la modalidad no solo del “biopoder” sino también de la “Necropolítica” en donde la condición estatal, según Mbembe (2011) se desvanece para dar paso al gobierno privado e indirecto. De este punto nos ocuparemos más adelante. Al respecto, se puede

---

<sup>69</sup> Son casas de tortura. Es una modalidad de terror y barbarie impuesta por grupos mafiosos y paramilitares en Colombia contra bandas delincuenciales pero también se ejerce contra activistas de derechos humanos y comunidades negras que defienden sus territorios.

argumentar que durante el paro cívico sucedieron dos asuntos que parecieran absurdos en estos tiempos de “paz”. El primero es, ante la propuesta de las comunidades acerca de una declaratoria de emergencia social y económica que permita atender la situación de marginalidad de Buenaventura, la respuesta tajante, neurótica y arrogante del ministro del Interior es “*no declararemos la emergencia y punto, no insistiremos en este tema*”. Bonita respuesta agresiva para un pueblo que ha sido agredido de todas las formas posibles. Mientras el ministro esgrime su postura radical, el esmad y la policía atropellan a la población disparando gases, hiriendo a jóvenes y asfixiando mujeres y niños. Pero aún más grave, existen evidencias que los saqueos a los centros comerciales más importantes de la ciudad fueron provocados por miembros de la fuerza pública, en algunos casos encapuchados y en otros descaradamente con sus uniformes de guerra rompieron las cerraduras de los establecimientos invitando a la gente a desbocarse. Esta estrategia tenía un objetivo claro, generar una opinión nacional negativa contra el paro cívico y de otro lado contenía el propósito de justificar el empleo desmedido de la fuerza. Que aberrante situación dirigida por un premio nobel de paz.

Ahora bien, más allá de la corrupción estatal en todos sus niveles, la complejidad de la Buenaventura de hoy es desbordante debido a los muchos micromundos que la habitan. El padre Agustín Herrera<sup>70</sup>, nativo de la ciudad y aventajado analista de sus problemáticas, remarca la presencia de estos mundos diversos que se representan en grupos mafiosos, en políticos corruptos, intelectuales no comprometidos, gente con ideas alternativas, comunidades de hambre, grupos de guerra: paramilitares y guerrillas, sectores de población indiferentes etc; análisis que nos obliga, dice el padre, a la pregunta ¿a cuál de estos mundos pertenecemos?

Eusebio Camacho líder connotado de la ciudad por sus realizaciones como defensor de los derechos del negro, nos ubica en 1964 para indicarnos la trascendencia del primer gran paro en Buenaventura<sup>71</sup>. Esa movilización social se hizo justamente por las mismas razones que llevaron al paro el 16 de mayo de 2017. En aquella época, se paralizó el funcionamiento del muelle y la ciudad en su totalidad en protesta por las precarias situaciones en que se vivía. Buenaventura, dice Camacho, era deprimente, ni más ni menos que un muladar: con el agravante que los recursos del Plan de desarrollo que se logró negociar con el gobierno no fueron invertidos en la ciudad, se esfumaron, no en la dinámica de corrupción de los gobiernos locales, sino en las entidades ejecutoras privadas que, pese a su reputación, quedaron mal con el pueblo. El gran evento de rebeldía del 64 no sirvió para resolver la situación caótica de los bonaverenses, al contrario, en los años siguientes entre el 66 y 68, cuenta Camacho, se

<sup>70</sup> Conversación con el padre Agustín Herrera Quiñones el 14 de junio de 2017.

<sup>71</sup> Conversación con Eusebio Camacho el 9 de junio de 2017.

desalojaron barrios de manera violenta para ampliar el puerto mercante, incluso derribaron el estadio Varallas, símbolo del futbol de Buenaventura, lugar donde jugaron las glorias del futbol porteño Delio Maravilla Gamboa y Marino Klinger Salazar. Y así, poco a poco los conflictos de Buenaventura empiezan a adquirir su carácter de problemas crónicos. Problemas que levantaron al pueblo en los años setenta, ochenta y en 2014 la gran marcha por la paz en un contexto de violencia exacerbada. Al respecto, el padre Agustín Herrera nos advierte de la casi inutilidad de las movilizaciones en el entendido en que el pueblo da un golpe pero el gobierno da dos: la opresión cotidiana y la represión por la protesta. Además, afirma que en Buenaventura todo el mundo sabe quiénes son los responsables de la debacle de la sociedad, por lo cual no hay que someter al pueblo e impedirle su movilidad, o quien habla y quien responde, dice el sacerdote, por los niños que murieron por asfixia.

Quizás sea necesario preguntarle al padre Agustín: ¿Si la gente del pueblo no participa en las protestas, quien lo haría? ¿Sin la gente, qué trascendencia tendría un paro como el de mayo del 2017 que concitó la atención de medio mundo? ¿Sin participación de la comunidad, cómo se garantizaría la formación de la conciencia de la historicidad del pueblo de Buenaventura y por extensión del Pacífico?

En mi modo de ver, lo que ha ocurrido en el paro del 16 de mayo no es una toma de conciencia colectiva espontánea, es más bien manifestación del cansancio histórico de un pueblo abusado por siglos de esclavitud y en la época más reciente por el colonialismo interno (Gonzales, 2006, Villa, 1998) ejercido desde los centros de poder de la región andina. Probablemente, pese a las estrategias gubernamentales de domesticación de las mentalidades, sectores muy importantes del liderazgo étnico-racial han venido gestando, construyendo y madurando por muchos años una respuesta política, traducida en las distintas manifestaciones, paros y marchas que durante el siglo XX y lo que va del XXI han servido como escenario para confrontar los poderes que han propiciado las asimetrías sociales y la marginalidad del pueblo de Buenaventura.

Estos intelectuales, quizás muchos de ellos, formados en las dinámicas de reivindicación social iniciadas en la obra pastoral de monseñor Gerardo Valencia Cano y posteriormente en los procesos del movimiento social afrocolombiano pre y post constituyente, son quienes han puesto el cascabel al gato y han utilizado el efecto dominó como detonante para la movilización social. Estos intelectuales están representados en la obra de Fanon como aquellos que fueron capaces de comprender que la supuesta inferioridad del negro, ni su pobreza son innatas (2009, p. 115) por el contrario, estos señalamientos no son más que parte del repertorio discursivo del colonizador para someterlos. Y en este justo momento es donde empieza el proceso de reafirmación del ser y de restitución de su condición humana sometida. Igualmente, en “Los

condenados de la tierra” (1963), Fanon advierte que cuando el colonizado descubre que el otro colonizador no lo supera, su piel no es superior, su mirada no lo fulmina, no lo inmoviliza, su voz no lo petrifica, entonces puede confrontarlo (p. 26).

He aquí el proyecto de re-construcción de la sociedad negra e indígena del Pacífico. El momento de la comprensión crítica de su realidad es también el momento de desechar la falsa premisa de su inferioridad. La expresión “el pueblo no se rinde carajo”, muy vociferada durante el paro cívico, puede ser una expresión de abandono del miedo y el renacimiento de la dignidad sepultada por siglos de ignominia.

## Defender la sociedad: racismo, represión y muerte en Buenaventura

Siguiendo a Foucault, intentaré mostrar cómo funciona el racismo en cuanto sistema regulador de la población colombiana y en específico cómo se hizo evidente este fenómeno con ocasión del paro cívico de Buenaventura. El libro del autor en mención que trabajaré aquí lleva como título *Defender la sociedad*. Se trata de la publicación de las lecciones o conferencias de Foucault dictadas en el colegio de Francia durante los años de 1975 y 1976. Concretamente retomaré los argumentos del autor de la lección de 17 de marzo de 1976.

Foucault se propone explicar en esta lección cómo funciona el racismo de Estado; para ello hace uso de la teoría clásica de la soberanía, según la cual el derecho de vida y de muerte corresponde por entero al soberano. Una vez que se constituye un soberano, la gente (súbditos) ha cedido su derecho y su vida, con todo lo que ello implica, a la voluntad soberana que tendrá en adelante el derecho de custodiar y proteger, pero ante todo de decidir sobre la vida y la muerte de los individuos. Por lo tanto, el soberano funcionará sobre la lógica de hacer morir o dejar vivir. Con ese poder, dice el autor, el soberano puede, si así lo desea, matar al súbdito en desarrollo de lo que denominará Foucault las tecnologías del poder. En un principio estas tecnologías estaban dirigidas al cuerpo del individuo con el propósito de adiestrarlo, disciplinarlo, vigilarlo y castigarlo. Pero esta tecnología de la disciplina en el siglo XVIII se complementa con una nueva destinada al hombre, ya no como individuo, sino en cuanto masa global. Se trata de ver al hombre como especie o más concreto bajo el concepto de población. La finalidad de esta nueva tecnología es la regularización o control de la población en el marco de lo que el autor llama “biopolítica” o “biopoder”. La regulación se da en temas como el nacimiento, la muerte, las enfermedades, la producción, la higiene, la medicalización etc, es decir, la población es al mismo tiempo un problema de tipo biológico y un problema de poder. Así

las cosas, el poder de regularización consiste en hacer vivir y dejar morir.

Ahora bien, como explicar, se pregunta el autor, que una tecnología que pretende hacer vivir termine al final dejando morir. La respuesta es que en el surgimiento del biopoder se inscribió el racismo como un mecanismo del Estado. Entendiendo aquí que racismo como mecanismo es una estrategia eficaz del Estado que se aplica como norma tanto a los procesos disciplinarios (cuerpo) como a los regularizadores (población).

La primera función del racismo, de acuerdo con el autor, es la fragmentación y la jerarquización de la población, yo agregaría que se trata de la racialización y clasificación de las personas y grupos humanos por un efecto normativo a voluntad del soberano o el Estado. Tal fragmentación busca que al interior de la sociedad unos grupos de personas se visibilicen como superiores a otros. Se trata de la lógica superioridad-inferioridad que Europa exportó eficientemente a todo el resto del planeta. La segunda función del racismo es matar. *“En cuanto más mates, mas harás morir”*. Se trata de la muerte planificada por el Estado para quienes representan un estorbo y un peligro por su condición biológica inferior. Matar, en esta segunda función del racismo, es al mismo tiempo procurarse una mejor vida. Es decir, si quieres vivir tienes que matar. En este sentido, limpiar la sociedad de las malas razas, negros, indios, marginales, indolentes, miserables, etc, es defenderla. Foucault lo explica de la siguiente manera:

Por otro lado, el racismo tendrá su segunda función: su papel consistirá en permitir establecer una relación positiva, por decirlo así, del tipo *“cuanto más mates, más harás morir, o cuanto más deje morir, más, por eso mismo, vivirás”*. Yo diría que, después de todo, ni el racismo ni el Estado moderno inventaron esta relación (*“si quieres vivir, es preciso que hagas morir, es preciso que puedas matar”*). Es la relación bélica: *“para vivir, es ineludible que masacres a tus enemigos”*. Pero el racismo, justamente, pone en funcionamiento, en juego, esta relación de tipo guerrero *“si quieres vivir, es preciso que el otro muera — de una manera que es completamente novedosa y decididamente compatible con el ejercicio del biopoder. Por una parte, en efecto, el racismo permitirá establecer, entre mi vida y la muerte del otro, una relación que no es militar y guerrera de enfrentamiento sino de tipo biológico: cuanto más tiendan a desaparecer las especies inferiores, mayor cantidad de individuos anormales serán eliminados, menos degenerados habrá con respecto a la especie y yo —no como individuo sino como especie— más viviré, más fuerte y vigoroso seré y más podré proliferar”*. La muerte del otro no es simplemente mi vida, considerada como mi seguridad personal; la muerte del otro, la muerte de la mala raza, de la raza inferior (o del degenerado o el anormal), es lo que va a hacer que la vida en general sea más sana; más sana y más pura. (p. 231)

La muerte del otro se ve aquí como legítima defensa, esto es, debo matar para poder vivir. De fondo, lo que hay es un desprecio infinito por el

supuestamente inferior al que es necesario eliminar para evitar que sus males biológicos se propaguen. El otro es visto como una peste y como un peligro al que se enfrenta la especie humana, traducida esta, como una franja específica que es poderosa y de cuyo poder emana el derecho a vivir. Por lo tanto, defender la sociedad es eliminar los “anormales” e inferiores que constituyen impedimentos para el pleno desarrollo de la vida.

En un país como Colombia que ha funcionado históricamente bajo la modalidad del “biopoder” o “biopolítica” es muy normal constatar estrategias gubernamentales de muerte para los indeseados. Ya que el propio Foucault dice que la estrategia de matar no implica necesariamente la muerte física (pero en el fondo sí lo es), sino también la exclusión, el abandono, o la muerte política, es preciso resaltar que el Estado colombiano dispone de variadas tecnologías del poder entre ellas una pésima educación para el Mundo de la gente con propósito ignorantista muy claros, re-colonización mental y violencia epistémica. Con esta educación de corte eurocentrista, instrumental, doctrinera, domesticadora, negadora de la cultura propia, se construye una sociedad para quienes la reclamación, la desobediencia civil, el impulso de la rebelión constituyen pecados y sacrilegios. Por fortuna, la Buenaventura de hoy se ha revelado contra esta tecnología del poder en honor a la capacidad de insumisión heredada de los ancestros cimarrones. Pero las tecnologías del poder abundan como directivas de los gobiernos colombianos. El sistema de salud, por ejemplo, está diseñado para dejar morir y de momento no existe escapatoria para el Mundo de la gente ya que es un lugar común el conocimiento que ese sistema perverso de salud está dirigido exclusivamente a los sectores marginales porque los potentados disponen de otros medios para procurarse la salud. En fin, las tecnologías del no empleo y la legitimación de la informalidad laboral, sumados a los programas de mendicidad como el de familias en acción son parte del “biopoder” que ayudan a sobrevivir mientras la gente muere.

El fin último de estas tecnologías es la muerte lenta del Mundo de la Gente. En caso de que, a pesar de todo este aparato institucional, se presenten manifestaciones en contra del racismo de Estado aparece la tecnología del aparato militar. La represión del esmad en el caso específico de Buenaventura es la defensa de la sociedad, pero no de aquella que sufre los rigores de las tecnologías del poder, al contrario, la sociedad que se defiende es la de los industriales, la sociedad portuaria, la sociedad constituida por las familias ricas de Colombia dueñas del comercio internacional. No en vano dijo, de manera absurda, el propio presidente Santos: *“lamento que se hayan promovido en estos días falsas acusaciones contra nuestra fuerza pública, contra miembros de la policía... la fuerza pública está para garantizar los derechos de los colombianos”* (caracol-Radio 06/06/2017).

Estas palabras pronunciadas en el contexto del paro cívico de Buenaventura no pueden calificarse más que de arrogantes y cínicas. Habría que preguntar de qué derechos habla el presidente y quienes son, según él, los que se hayan representados en la categoría de colombianos. ¿Será que estamos hablando de que garantizar los derechos de los colombianos es defender la ciudadanía? Si el Esmad en nombre del Estado ha golpeado y rociado de gases lacrimógenos a la gente de Buenaventura, nos preguntamos ¿a qué ciudadanos defiende, a quien quiere garantizarle sus derechos? ¿la gente de Buenaventura a que categoría pertenece? O sea, ¿hay que atacar a los “no colombianos”, “no ciudadanos” para preservar el derecho de los “colombianos”?

El Estado moderno colombiano, en la alocución de Santos aparece compartimentado como el mundo colonial descrito en Fanon. Mientras en Fanon la división es entre mundo capitalista y las regiones coloniales, para Santos es el mundo de los colombianos y el de los “no colombianos”. Por asociación es muy claro que se trata de lo mismo, sin embargo, no deja de ser chocante que el propio presidente vocifere descaradamente que la fuerza pública está para defender la sociedad capitalista y arremeter con toda la violencia posible al mundo colonizado de la gente negra e indígena del Pacífico en su condición de “no colombianos”.

Con razón ha planteado Achille Mbembe (2011, pp. 63 y 75) que la teoría del “biopoder” de Foucault se ha quedado corta, no es suficiente para explicar la hipertecnificación de los aparatos militares con los que se ejercen las nuevas tecnologías del poder. La sofisticación de los medios represivos los ha llevado a constituir gobiernos privados e indirectos. El Estado al parecer no tiene injerencia en las decisiones militares. El control lo tienen fuerzas supraestatales que pueden sembrar el terror en el momento que se requiera. Esto explica porque nunca hubo respuesta del gobierno ante la pregunta de los miembros del comité de negociación del paro cívico: ¿quién dio la orden para que llegara el esmad a Buenaventura? Esta forma de proceder del Estado es lo que Mbembé llama la “necropolítica”. Que entre otras cosas ha privatizado el ejercicio de la fuerza. Asistimos hoy a la política de la muerte con la omnipresencia de aparatos militares o máquinas de guerra que se ponen por encima del Estado en uso de una tecnificación absoluta de los medios de represión y muerte.

No obstante, hay que decir que la exacerbada violencia del esmad contra la gente de Buenaventura no estuvo exenta de manifestaciones de racismo fenotípico en expresiones como “vamos a acabar con estos negros” o “negros hijueputas”. Aquí se abre una puerta para pensar que la represión brutal, el lanzamiento de bombas lacrimógenas a las casas, y el disparo de artefactos contundentes al cuerpo de las personas, no se puede leer como

represión a un grupo de manifestantes sino como atentado contra la vida de manifestantes negros. Y esto marca diferencia en el actuar de la fuerza pública que no tiene el mismo comportamiento con otras comunidades del país. Dicho esto, podemos afirmar que: más allá de la “necropolítica” de Mbembe, lo que se vivió en Buenaventura fue un caso de “necropolítica racial” con lo que se comprobaría la segunda función del racismo, que según Foucault es la de matar, “matar para vivir”, si matar, pero a los indeseables, a las “malas razas”, especialmente aquellas de la piel oscura. Esta “política de muerte a las razas” no se la puede señalar de retrograda, al fin y al cabo, ha constituido una constante histórica y aun no se percibe la forma de su final.

## Conclusiones

En 16 años, los dos últimos gobiernos, quizás los más controversiales de la historia del país, dirigieron sus inversiones a la consolidación de los puertos mercantes en Buenaventura siguiendo el mandato de la apertura económica en la que Cesar Gaviria inscribió a Colombia a principios de los años noventa. Las Inversiones fueron pensadas únicamente para el comercio y para beneficio de los industriales. El pueblo de Buenaventura y el resto de la región Pacífico, no interesa para el gobierno. Los impuestos que se derivan del comercio por Buenaventura no se sabe a dónde van a parar, o mejor que hace el gobiernos con ellos. Pero es innegable que no se han reflejado en la construcción de arquitectura social en la ciudad y no solo en materia de infraestructura básica de servicios para la comunidad, también en términos laborales; una arquitectura social implicaría asegurar las cuestiones fundamentales para la supervivencia humana: la alimentación, la vivienda, el empleo digno, un buen servicio de salud, recreación y ante todo un sistema de educación alejado de la mediocridad. No obstante, sabemos que un proyecto educativo que intente la construcción del tejido socio-cultural y político de la población del Pacífico, nunca estaría en los planes del Estado racista. Para la transformación de todos estos elementos, vistos en términos de carencias históricas, la educación debe ser pensada, diseñada y ejecutada por los pueblos afectados en el inclemente mundo del capitalismo. Es necesario emular a Kwame Nkrumah (1965) cuando asumió la presidencia del primer país en desterrar la colonización europea en África. Nkrumah eliminó el sistema educativo colonial de los ingleses donde los niños y niñas de Ghana estaban avocados a aprender solamente la historia, la geografía y la cultura británica. Al empezar por la destrucción del sistema educativo del colonizador, Nkrumah abre las puertas para la re-construcción de la sociedad, alejándola de las marcas y rasgos coloniales. Ahora bien, más allá del pensamiento y la obra de este líder y presidente de Ghana, el proyecto de eliminar el sistema

educativo actual del Pacífico para llegar a uno que facilite la construcción de subjetividad política, nos obliga también a seguir las recomendaciones de Gerardo Valencia Cano, quien en materia educativa ofreció los elementos más concretos y revolucionarios hacia una reafirmación de la identidad del negro en perspectiva liberadora. Esto dijo el predicador entre otras cosas sobre la educación en la región del Pacífico:

¿De qué sirve la educación sin un avance a la libertad?

*Nos dicen ideas, no intercambian con las nuestras. Trabajan sobre el educando, no trabajan con él. Le imponen un orden al que él no se adhiere, sino se acomoda. No le dan medios para el pensar auténtico, porque recibiendo él las fórmulas que le dan simplemente las guarda... y esto en todos los grados, primaria, secundaria y universitaria... (p. 236)*  
*Una educación planeada, para eludir los compromisos de la liberación de los esclavos ha sido tan efectiva, que, como ya dijimos, la ciudad más importante del Pacífico, no tiene una sola voz representativa en la alta dirección de uno de los países más centralistas de América... Un estudio detenido de la Costa del Pacífico y de la ciudad de Buenaventura en particular por pedagogos liberados, podría orientar a los planificadores de la educación sobre las causas del fracaso cultural del sistema en este sector y poner las bases de un programa educativo eficaz para la región (p. 238)*

Como ya lo expresé en otro lugar,<sup>72</sup> es evidente entonces, que en este pensamiento se encuentran las pistas para el re-planteamiento de la educación en la región del Pacífico, asunto que, en mi modo de ver, será pilar para la transformación de las formas de pensar en esta comarca, siempre que esta educación esté dirigida por *pedagogos liberados* - dice el autor-, esto es, intelectuales comprometidos con su historia y con su pueblo. No puede ser más directa la sugerencia del predicador. Estas reflexiones nos obligan a la pregunta ¿después del paro cívico de mayo de 2017, cuantos levantamientos más serán necesarios para que Buenaventura y el Pacífico alcancen la dignidad y para que puedan auto- restituirse la condición de sociedades humanas? Lo ignoramos; pero sí es posible adelantar contenidos de la historia próxima si entendemos que las condiciones políticas actuales y la pérdida del miedo en el Pacífico, son propicias para la siguiente batalla.

La privatización de los puertos y el afán de extenderlos a cualquier precio bañó de sangre las poblaciones negras de la ciudad, asentadas históricamente en los bajamares. En efecto, los grupos violentos (paramilitares) desde el final de los años noventa incursionaron en esos territorios para limpiarlos de “negros, indeseables y perturbadores del progreso”.

El capitalismo comercial conjuntamente con el colonialismo interno, que desde la zona andina somete a la región del Pacífico, es un mundo con

<sup>72</sup> Ver mi libro *Por fuera de la casa del amo*. Universidad de Nariño (2016)

el que las poblaciones negras, marginales y re-colonizadas no están obligadas a reconciliarse. El Estado y el poder económico no quieren escuchar, se hacen los de oídos sordos frente a las reclamaciones de la población. Se trata de un caso típico de *los juegos del hambre* ya que la idea es que en medio de la miseria y la crisis humanitaria, las gentes del Pacífico se peleen e intenten eliminarse entre sí, desconociendo el origen de sus problemas. Sin embargo, al contrario de esto, la gente de Buenaventura vivió los 22 días del paro cívico como si se tratara de una fiesta que estuvo aplazada por siglos. Con alegría, música y canto el paro se hizo masivo con la participación decisiva de los niños, jóvenes, mujeres, adultos, líderes, indios, negros y mestizos.

En mi modo de ver, valdría la pena preguntarse: ¿existe alguna posibilidad para que la gente del Pacífico (y Buenaventura como su capital natural) pueda recuperar el control político e incidir en las decisiones de tipo económico en la región? No creo que haya una respuesta inmediata, tajante y definitiva. Pero sí un camino por recorrer. La región requiere de la unidad de sus mejores hombres y mujeres; pero no aquellos que Fanon (1983) llamó *intelectuales colonizados* que se ponen al servicio de las instituciones del Estado, negando su pertenencia al pueblo. Se trata de hombres y mujeres que hayan superado los apetitos individuales de prestancia, dinero y poder. Hombres y mujeres, digo, que tendrán que diseñar un plan pedagógico, práctico y estratégico con el cual se aspire a sustituir el estado actual de marginalidad por un proyecto de autonomía territorial. No creo que sobre advertir que en la construcción de este proyecto deberían estar ausentes quienes representan los tentáculos de la clase política nacional y regional en los territorios. Lo ideal es que el proyecto se asuma enteramente por intelectuales con compromiso inalterable con el Mundo de la gente del Pacífico. Intelectuales sin pretensiones de llegar al final, se necesitan personajes dispuestos a construir y no solo disfrutar del edificio.

El proyecto pedagógico es, al mismo tiempo, el proyecto político que construirá el pensamiento de región en términos de pensamiento de frontera (García, 2016) presente en la obra de Gerardo Valencia Cano, Diego Luis Córdoba, Rogerio Velásquez, Amir Smith Córdoba entre otros pensadores del Pacífico. Es un llamado a la autonomía territorial bajo la forma de un número indeterminado de estrategias de tipo económico, cultural, social, ambiental y político, mediante las cuales la gente del Pacífico alcance, en forma práctica, una comprensión crítica de su historicidad y construya una sociedad en transición (Escobar, 2014) hacia formas de vida que rechacen el modo de ser capitalista y colonial.

## Referencias bibliográficas

- ALMARIO, O. La configuración moderna del Valle del Cauca: espacio, poblamiento, poder y cultura. Popayán. Universidad del Cauca. 2013.
- BENÍTEZ CABRERA, J. A. *África. Biografía del colonialismo*. La Habana: Ediciones R.
- GONZÁLEZ P, (2006) El colonialismo interno. Buenos Aires. CLACSO. (1964).
- CÉSAIRE, A. Discurso sobre el colonialismo (fragmento). En *Cuadernos de Cultura latinoamericana* (54). (1979).
- CODAZZI, A. En Barona, G. y otros. (2002). *Obras Completas de la Comisión Corográfica: geografía física y política de la confederación granadina*. Cali: Feriva. (1853).
- Córdoba, A. S. (1980). *Cultura negra y avasallamiento cultural*. Bogotá: MAP publicaciones.
- Córdoba, D. L. (1934). *Discurso pronunciado en la Cámara de representantes el 4 de septiembre*. Bogotá: Suplemento a los Anales de la Cámara de representantes.
- GISBERT, T, Pinto M. y Sulé J. Asedio a las comunidades: los impactos de una empresa catalana, grup tcb, en Buenaventura, Colombia. (2015).
- FANON, F. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid. Ediciones Akal, S.A. (2009).
- \_\_\_\_\_. Racismo y Cultura. En: Por la revolución africana: escritos políticos. La Habana. Edición revolucionaria, pp. 38-52. (1966).
- \_\_\_\_\_. *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica. (1963).
- ESCOBAR, A. La invención del desarrollo. Popayán. Universidad del Cauca. (2014)
- \_\_\_\_\_. El desarrollo sostenible: dialogo de discursos, En Integración y Equidad: democracia, desarrollo y política social (Jorge A. Bernal, coordinador). Bogotá. Tercer Mundo Editores. (1994).
- FOUCAULT, M. Defender la sociedad. Buenos Aires. Fondo de Cultura económica. (2001).
- GARCÍA, J. Por fuera de la casa del amo: insumisión epistémica o cimarronismo intelectual en el pensamiento educativo afrocolombiano siglo XX. Pasto. Universidad de Nariño. (2016).
- GROSFOGUEL, R. El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? Bogotá. Tabula rasa. (2012).
- JARAMILLO, G. (director) Monseñor Valencia: Homenaje póstumo a la memoria de monseñor Gerardo Valencia Cano. Bogotá. Talleres editoriales de la Librería Esthela. (1972).
- MARX, K. El Capital (capítulo XXIV). Recuperado el 28 de enero de 2017 en: <http://aristobulo.psuv.org.ve/wp-content/uploads/2008/10/marx-karl-el-capital-tomo-i1.pdf>
- MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto. En Giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Santiago Castro -Gómez y Ramón Grosfoguel editores. Bogotá. Pontificia universidad javeriana. (2007).
- MBEMBE, A. Crítica de la razón negra. Buenos Aires. Futuro Anterior Ediciones. (2016).
- \_\_\_\_\_. *Necropolítica*. España, Editorial Melusina. (2011).
- MILLAN, C. (relatora) Buenaventura un puerto sin comunidad. Bogotá. Centro Nacional de Memoria Histórica. (2015).
- MORALES, P. Indios, negros y otros indeseables. Bogotá. Icono Editores. (2016).
- NKRUMAH, K. África debe unirse. Buenos Aires. EUDEBA Editorial. (1965).
- LANDER, E. Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En E. Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales, perspectiva latinoamericana*. Buenos Aires: CLACSO. (2000).
- LOINGSIGH, G. La reconquista del Pacífico: Invasión. Inversión, impunidad. Bogotá. Proceso Comunidades Negras PCN. (2013).

- MÚNERA, A. *El fracaso de la nación: Región, clase y raza en el Caribe colombiano. (1717-1821)*. Bogotá: El Ancora Editores. (1998).
- NIETZSCHE, F. *La Voluntad de poderío*. Madrid: Editorial Edaf. (1981).
- QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina. En E. Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso. (2000).
- VELÁSQUEZ, R. Apuntes socioeconómicos del Atrato medio. En: *Ensayos Escogidos*. Bogotá: Ministerio de Cultura. 2010.
- \_\_\_\_\_. *La medicina popular en la costa colombiana del Pacífico*. *Revista Colombiana de Antropología*, (6), 1957.
- \_\_\_\_\_. *Las memorias del odio*. Bogotá: Colcultura. 1992.
- VILLA W. Movimiento social de comunidades negras en el pacífico colombiano: la construcción de una noción de territorio y región. En *Geografía humana de Colombia Tomo VI: Los afrocolombianos*. Bogotá. Instituto colombiano de cultura hispánica. 1998.

## Sobre los/as autores/as

**Maria José de Jesus Alves Cordeiro** é professora associada da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS). Foi Pró-Reitora de Ensino da UEMS (2000-2005). Docente e pesquisadora no curso de Pedagogia e no Programa de Pós-Graduação em Educação – PPGEduc/UEMS. Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação, Gênero, Raça e Etnia (GEPEGRE/CNPq/UEMS) e Coordenadora do Centro de Estudos, Pesquisa e Extensão em Educação, Gênero, Raça e Etnia (CEPEGRE/UEMS). Possui publicações de livros como organizadora, capítulos e artigos sobre temáticas da educação, diversidade e currículo (raça, etnia, gênero, sexualidade, educação especial, e outras), bem como na área de ensino em saúde. É membro da Associação Brasileira de Pesquisadores e Pesquisadoras Negros Negros (ABPN), Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Educação (ANPED). Coordenou o IX Congresso Brasileiro de Pesquisadores/as Negros/as do Brasil – COPENE.

**Anny Ocoró Loango** es Doctora en Ciencias Sociales de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO – Argentina). Actualmente se desempeña como docente de grado y posgrado en la Universidad del Salvador (USAL) e integra el equipo de investigación de la Cátedra UNESCO “Educación Superior y Pueblos Indígenas y Afrodescendientes en América Latina” de la Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF). Es presidenta de la Asociación de Investigadores Negros/as de América Latina y el Caribe (AINALC). Ha publicado artículos sobre afrodescendientes y políticas educativas con perspectiva étnico-racial en América Latina, en reconocidas revistas académicas.

**Petronilha B. G. e Silva.** Professora Emérita da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Cavaleiro da Ordem Nacional do Mérito, Professora Titular Ensino-Aprendizagem – Relações Étnico-Raciais do Departamento de Teorias e Práticas Pedagógicas da UFSCar. Pesquisadora do NEAB/UFSCar. Wanadu Wayo, ou seja, mulher conselheira, integrante do conselho do Amiiuru Songhoy Has- simi O. Maiga, chefe do povo Songhoy do Mali.

**Mwalimu, Shujaa.** Professor e diretor do College of Education and Human Development at Southern University in New Orleans, Louisiana, USA. Ele fundou e foi Diretor Executivo do *African World Studies Institute*, junto à Fort Valley State University, - USA, além de haver ali implantado um programa de estudos e também uma graduação em Estudos do Mundo Africano. Autor de artigos e livros sobre história e cultura Africana e Afro-Estadounidense, bem como sobre educação de estudantes afrodescendentes. Sua atuação acadêmico-científica tem sido pautada como uma luta contra racismos, reconhecimento das raízes africanas, fortalecimento dos afrodescendentes.

**Nilsa Maria Conceição dos Santos.** Mestre em Educação pelo Programa em Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS. Integrante do Grupo de Estudos em Educação e Envelhecimento da Faculdade de Educação/UFRGS. Especialista em Gestão Empresarial pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUC/RS. Graduada em Letras - Bacharelado em Assessor Secretário Executivo pela ULBRA/RS.

**Kabengele Munanga** é Professor Titular da Universidade de São Paulo. Autor de mais de cento e cinquenta publicações entre livros, capítulos de livros e artigos científicos concentrados na área da Antropologia da Africana e da População Afro-Brasileira. Foi Professor na Universidade Oficial do Zaire (atual República Democrática do Congo (1969-1978); na Escola de Sociologia Política de São Paulo (1976-1977); na Universidade Cândido Mendes, Rio de Janeiro (1977); na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (1979-1980); na Universidade Eduardo Mondlane, em Maputo, Moçambique (1999); na Universidade de Montreal, Canadá (2005-2010); na Universidade de São Paulo (1980—2012); atualmente é professor visitante sênior da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (2014-2018). Recebeu vários prêmios entre os quais a Comenda da Ordem do Mérito Cívico, da Presidência da República do Brasil; Oficial do Rio Branco, do Ministério das Relações Exteriores (Itamaraty); Troféu Raça Negra, da Faculdade Zumbi dos Palmares; Prêmio Galvão da Ordem dos Advogados de São Paulo, entre outros. Recentemente recebeu o Prêmio de Direitos Humanos da Universidade de São Paulo - USP/2017.

**Esther Pineda G.** Doctora en Ciencias Sociales (2015). Posee un postdoctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Central de Venezuela (2017). Socióloga (2010), Magíster Scientiarum en Estudios de la Mujer (2013) y Autora de los libros: “Racismo, endorracismo y resistencia”, Caracas: Editorial el Perro y la Rana, (2014). “Racismo y brutalidad policial en Estados Unidos”, Buenos Aires: Acercándonos Ediciones, (2017). “Racismo, estigma y vida cotidiana. Ser afrodescendiente en América Latina y El Caribe”, Buenos Aires: Acercándonos Ediciones, (2018). [estherpinedag@gmail.com](mailto:estherpinedag@gmail.com)

**Teodora Hurtado Saa.** Doctora en estudios sociales por la UAM iztapa, 2011, socióloga por la Universidad del Valle, 1996 y Maestra en Población por la flasco – México, 2005. Es profesora e investigadora del Departamento de Estudios Sociales, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de Guanajuato, campus león (México). Sus principales líneas de investigación son: Interseccionalidad de Sexo-Género, Trabajo y Sexualidad; Trabajo “No Clásico” e Identidades Étnicas/Raciales, Clase, Edad y Nacionalidad; Movimientos Sociales, Política y Ciudadanía; Población y Salud; Enfoque de Derechos y de Igualdad de Género en Políticas, Programas y Proyectos.

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

**Julio E. Pereyra** es Profesor G<sup>3</sup> en el Instituto Escuela Nacional de Bellas Artes de la Universidad de la República (UdelAR), Uruguay. Está a cargo del Taller de Libre Orientación Estético Pedagógica en la Tecnicatura en Tecnologías de la Imagen Fotográfica, en el Centro Universitario de Paysandú de la UdelAR. Es Asistente G<sup>2</sup> en el Departamento de las Estéticas de la Licenciatura en Artes Plásticas y Visuales del Ienba, UdelAR. Su campo de trabajo se desarrolla en el marco de la Cultura Visual, con énfasis en la interseccionalidad de las variables clase, raza, género. Es miembro de la ABPN de Brasil y forma parte de la Comisión Directiva de la AINALC. Correo electrónico: jempereyra@gmail.com

**Roberto Carlos da Silva Borges** é doutor em Estudos da Linguagem (UFF) e pós-doutor em Comunicação (ECO/UFRJ), leciona no Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais e no bacharelado em Línguas Estrangeiras Aplicadas às Negociações Internacionais do CEFET/RJ. Atua na área Interdisciplinar, com foco no Cinema Negro, nas práticas identitárias, no Ethos, nas relações raciais, raça e racismo.

**Samuel Silva Rodrigues de Oliveira** é doutor em História, Política e Bens Culturais pelo Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC-FGV), pós-doutor em História Social pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e professor do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais (PPRER-CEFET-RJ), com pesquisas voltadas para movimentos sociais, história social urbana e cinema negro.

**Arleison Arcos Rivas.** Es Doctor en Educación y Candidato a Doctor en Ciencias Humanas y Sociales. Licenciado en Filosofía, Especialista en Políticas Públicas, Magister en Ciencia Política. Ha sido docente de las cátedras Introducción a la Ciencia Política y Teoría Política en el Pregrado en Ciencia Política de la Universidad de Antioquia y becario docente de Filosofía y Teoría Política Contemporánea en la Universidad Nacional, Sede Medellín. Actualmente es Rector de la IE Santa Fe – Cali. El presente trabajo hace parte del proyecto de investigación en desarrollo “Teoría política de la afrodescendencia: prácticas discursivas y dispositivos interpretativos desplegados en los procesos de organización y movilización étnica en Colombia”.

**Nilma Lino Gomes.** Pedagoga/UFMG, mestra em Educação/UFMG, doutora em Antropologia Social/USP e pós-doutora em Sociologia/ Universidade de Coimbra e em Educação pela UFSCAR. Integra o corpo docente da pós-graduação em educação Conhecimento e Inclusão Social-FAE/UFMG. Foi Coordenadora Geral do Programa de Ensino, Pesquisa e Extensão Ações Afirmativas na UFMG (2002 a 2013) e, atualmente, integra a equipe de pesquisadores desse Programa. Integrou a Câmara de Educação Básica do Conselho Nacional de Educação (gestão 2010 a 2014). Foi reitora Pró-Tempore da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira - UNILAB (2013-2014). Foi Ministra da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial -SEPPIR - (2015) e do Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos (2015-2016) do governo da presidenta legitimamente eleita, Dilma Rousseff. E-mail: nilmagomes@uol.com.br

**Natalino Neves da Silva.** Licenciado em Pedagogia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Doutor e mestre em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). É professor Adjunto do Instituto de Ciências Humanas e Letras (ICHL), Departamento Ciências Humanas (DCH), da Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL-MG). Atua nos Programas de Pós-Graduação Stricto Sensu em Educação (PPGE/ UNIFAL-MG) e Pós-Graduação Stricto Sensu Profissional em Educação e Docência, PROMESTRE (FaE/UFMG). E-mail: natalgerais@gmail.com

**John Antón Sánchez.** Antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia, Doctor en Ciencias Sociales (FLACSO, Ecuador, 2009). Profesor titular del Instituto de Altos Estudios Nacionales IAEN, la Universidad de posgrado del Estado ecuatoriano. Consultor de varias entidades multilaterales, fue coordinador del área de ciencias sociales para la UNESCO Región Andina, ex rector de la Universidad Técnica Luis Vargas Torres de Esmeraldas (Ecuador) entre 2016 y 2017. Colaborador del equipo de trabajo de CELADE- CEPAL, miembro del Observatorio de Justicia para Afrodescendientes en Latinoamérica (OJALA- Universidad Internacional de Florida), investigador del Grupo de Trabajo sobre Afrodescendientes en la Ronda de Censos (Costa Rica), socio de la Fundación Ambiental y Cultural Las Mojarras (Fundamojarras- Chocó, Colombia) y asociado a la Fundación Afroecuatoriana AZUCAR (Ecuador) y el Consejo Comunitario de la Cuenca del Río Condoto e Iró (Colombia). Ha escrito varios artículos académicos y libros relacionados con las líneas de investigación estado plurinacional e intercultural, afrodescendencia, raza y pobreza y conocimientos ancestrales asociados a la curación y la magia entre comunidades afrodescendientes de Colombia y Ecuador.

**Pedro Barbosa.** Doutor em Ciências Sociais pela UNESP e Professor Adjunto do Departamento Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal de Goiás. É autor dos livros: O Movimento Negro de Uberlândia/MG: mobilização social e política (2014) e O movimento social negro brasileiro: da liberdade de autonomia organizativa à institucionalização (2018). Seus trabalhos de pesquisas abordam alguns momentos históricos desse movimento, contextualizando sua inserção na esfera pública diante dos desafios e perspectivas colocados, primeiramente pela demanda da população negra sempre manifestadas por Negros e Negras em Movimento e, conseqüentemente, a sua organização política para exercer pressões e negociações sobre os poderes privados e públicos nos âmbitos municipais, estaduais e federal.

**Jorge Enrique García Rincon.** Nacido en Tumaco –Nariño-Colombia. Doctor en Ciencias de la Educación en Universidad de Nariño- Rudecolombia. Licenciado en filosofía de la Universidad del Valle, especialista en Orientación Educativa y Desarrollo Humano de la Universidad de Nariño. Es docente investigador adscripto al Centro de Memorias Etnicas de la Universidad del Cauca, a la Asociación Brasileira de pesquisadores negros (ABPN) y a la Asociación de investigadores negros y negras de América latina y el Caribe (AINALC). Ha dedicado gran parte de su vida al Movimiento social Afrocolombiano, especialmente a la reivindicación de derechos en educación y a la re-construcción y socialización del Pensamiento educativo afrocolombiano. Ha publicado varios libros y artículos sobre la educación de las comunidades negras en el contexto colombiano. Algunos de los títulos: “Educar para el reencuentro”, “Sube la Marea”, “Por fuera de la casa del amo”. Jegar2013@hotmail.com

impresso por:

---



R. Estevam Marcolino, 561 - Vl. Santos Dumont  
14405-333 - Franca, SP - Pabx (16) 3722-8237