



**Afro-Latin American
Research Institute**
at the Hutchins Center

Harvard
University



Certificado en Estudios Afrolatinoamericanos

(modalidad virtual)

Cohorte septiembre 2019-marzo 2020



Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura



geala
Grupo de Estudios
Afrolatinoamericanos





El “Certificado en Estudios Afrolatinoamericanos” es una serie de cursos en modalidad virtual de desarrollo profesional, dedicados al estudio de las experiencias, historias, contribuciones y desafíos de la población afrodescendiente en América Latina desde los tiempos coloniales hasta el presente.

Los cursos se ofrecen por un equipo internacional de académicas/os reconocidas/os que han contribuido sustancialmente al desarrollo del campo de Estudios Afrolatinoamericanos. Los cursos están dirigidos a estudiantes, activistas, funcionarios públicos, académicos y público general, sobre todo en América Latina. Las clases son en español y portugués y los participantes que completen el trabajo requerido recibirán un certificado expedido por el Instituto de Investigaciones Afrolatinoamericanas y avalado por las instituciones participantes. El Certificado toma seis meses para ser completado.

Indice

1. Prólogo del director de ALARI, Alejandro de la Fuente
2. Sobre el Certificado
3. Testimonios de los participantes
4. Participantes Receptores del Certificado
5. Profesores Participantes
6. Trabajos con Mención Honorífica

José Miguel Vidal Magariño: “Cuerpos Negros, Palabras Blancas: Una Lectura Fanoniana de la Experiencia Racial en el Poema *Me Gritaron Negra*”

Velia Vidal Romero: “Cultura, Resiliencia y Desarrollo de las Comunidades Afrocolombianas: Motete en el Departamento del Chocó”

Ana Laura Zurek: “Representaciones: El Recorrido del Impuro Salvaje al Pintoresco Extranjero”

Taís De Sant’anna Machado: “A Produção E O Uso De Dados Estatísticos Étnico- Raciais Na América Latina E Caribe: Reflexões Sobre Silêncio, Superioridade Branca E Racismo”

Prólogo del Director de ALARI, profesor Alejandro de la Fuente



Como todo lo que ocurre en el campo de los Estudios Afrolatinoamericanos, este Certificado es fruto de un esfuerzo colectivo que incluye a colaboradora/es y colegas que trabajan en universidades y centros de investigación en América Latina, Europa y los Estados Unidos. La idea misma de crear un grupo de cursos en línea, accesibles a personas de toda la región, surgió en varias reuniones de consulta con activistas del movimiento Afrodescendiente, con funcionarios públicos, muchos de los cuales participan en la Red Interamericana de Altas Autoridades de Política para Población Afrodescendiente (RIAFRO) y con representantes de organizaciones internacionales con las que trabajamos en colaboración estrecha, como la División de Equidad e Inclusión Social de la Organización de Estados Americanos y la División de Género y Diversidad del Banco Interamericano de Desarrollo. Fue en un proceso intenso de consultas e intercambios entre todos estos productores de conocimientos, que la idea del Certificado en Estudios Afrolatinoamericanos fue tomando forma. Creo que el aporte fundamental del Instituto de Investigaciones Afrolatinoamericanas (ALARI) de la Universidad de Harvard ha sido facilitar estas conversaciones e intercambios, crear espacios de colaboración en los que puntos de vista diferentes (y a veces divergentes) son igualmente bienvenidos, aglutinar, coordinar, fabricar redes.

Este es también un esfuerzo por dar cumplimiento a numerosos planes de acción que reclaman la necesidad de cambiar los planes de estudio, de desarrollar cursos y contenidos sobre África, la esclavización de millones de personas, el racismo. El primer objetivo del Decenio necesariamente implica la producción y diseminación de nuevos saberes: *re-conocer* es conocer de nuevo. De eso se trata, precisamente. De repensar América Latina en clave afro. El concepto mismo de “latinidad” está anclado en ansiedades racistas y en ambiciones imperiales europeas (francesas, para ser preciso). Hay que desaprender muchas cosas. Cuando repensamos la región desde y a través de las culturas, experiencias y contribuciones de los/as africano/as y sus descendientes, afloran nuevos temas, nuevos retos, nuevas concepciones de la historia, de los procesos de formación nacional, de la ciudadanía, de la estratificación social, de la salud y el medio ambiente.

El Certificado se ha convertido en un fructífero espacio de intercambio y de producción colectiva de conocimientos y agendas de investigación. Durante seis meses, todos los involucrados se encontraron en un espacio de formación virtual y compartieron el reto de abordar temas fundamentales, desde disciplinas muy diversas, dirigidos a eliminar desigualdades raciales y a combatir prácticas e ideologías racistas. Los foros de discusión resultaron enormemente enriquecedores, al nutrirse de experiencias, saberes, y preocupaciones tejidas desde ámbitos de acción muy diferentes. Si algo define esta iniciativa es la polifonía, cuanto hemos aprendido juntos. La primera cohorte del Certificado estuvo compuesta por 151 participantes de América Latina, Estados Unidos y Europa, de los cuales 109 completaron todos los requisitos del Certificado. Entre los participantes hubo estudiantes de grado y de posgrado; docentes de todos los niveles; funcionarias y funcionarios públicos; miembros y gestores de organizaciones no gubernamentales y profesionales interesados en la cuestión racial; trabajadoras y trabajadores de prensa; activistas y militantes de organizaciones y movimientos sociales, en especial del movimiento afrodescendiente; gestores culturales; amas de casa; público en general. Del total, 38% se auto identificó como afrodescendiente, 65% como mujeres. En colaboración con El Departamento de Desarrollo Humano, Educación y Empleo de la OEA, mediante el Programa de Becas de Desarrollo Profesional PBDDP, otorgamos 31 becas completas a participantes provenientes de los Estados Miembros de la OEA, excluyendo Estados Unidos. El ALARI otorgó 44 becas parciales (correspondiente al 50% del valor de la matrícula) y 12 becas completas.

Esta es sólo la primera cohorte del Certificado y queda mucho por hacer. Hemos recibido numerosas propuestas de Seminarios Especializados para ediciones futuras y trabajamos para, colectivamente, ampliar la variedad

curricular y metodológica del Certificado. En ese proceso, incluiremos las sugerencias y observaciones de todos los participantes en la primera edición, sugerencias que agradecemos profundamente. Seleccionamos cinco de los trabajos finales más notables, cuatro de los cuales reproducimos aquí. El trabajo de John Antón Sánchez se publicará por otros medios. Invitaremos a los autores a presentarlos en alguna de las conferencias de Estudios Afrolatinoamericanos que nosotros, o algunos de las instituciones colaboradoras, organizan cada año.

Finalmente, una nota especial de agradecimiento a mis colegas. No hubiéramos podido hacer esto sin ustedes, sin vuestra dedicación y entrega. El nuestro es un campo comprometido: compartimos objetivos comunes. Hemos tenido el privilegio de contar con el apoyo de grupos de trabajo de amplia trayectoria académica, como el Grupo de Estudios Afrolatinoamericanos (GEALA) de la Universidad de Buenos Aires; el Centro de Estudios Afrodiaspóricos de la Universidad ICESI, Cali; el Instituto de Historia, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid; especialistas de la Universidad Nacional Autónoma de México y del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México.

Finalmente, nuestro agradecimiento a Open Society Foundation, por su apoyo generoso y visionario.



En Boston, Massachusetts, a 10 de abril, 2020

Alejandro de la Fuente
Director
Instituto de Investigaciones Afrolatinoamericanas
Universidad de Harvard

Prefácio do Director de ALARI, professor Alejandro de la Fuente



Como tudo que acontece na área de Estudos Afro-Latino-Americanos, este Certificado é o resultado de um esforço coletivo que inclui colaboradoras/es e colegas que trabalham em universidades e centros de pesquisa na América Latina, Europa e Estados Unidos. A própria ideia de criar um grupo de cursos on-line, acessíveis a pessoas de toda a região, surgiu em várias reuniões de consulta com ativistas do movimento negro, com funcionários públicos, muitos dos quais participantes da Rede Interamericana de Altas Autoridades em Políticas Populacionais Afrodescendente (RIAFRO), e com representantes de organizações

internacionais com as quais trabalhamos de perto, como a Divisão de Equidade e Inclusão Social da Organização dos Estados Americanos (OEA) e a Divisão de Gênero e Diversidade do Banco Interamericano de Desenvolvimento. Foi a partir de um intenso processo de consulta e intercâmbio entre todos esses produtores de conhecimento que nasceu a ideia do Certificado em Estudos Afro-Latino-Americanos. Acredito que a contribuição fundamental do Instituto de Pesquisa Afro-Latino-Americana (ALARI) da Universidade de Harvard é facilitar essas conversas e trocas, criar espaços colaborativos onde pontos de vista diferentes (e às vezes divergentes) são igualmente bem-vindos, reunir, coordenar, construir redes.

Este é também um esforço para implementar inúmeros planos de ação que demandam a necessidade de mudar currículos, desenvolver cursos e conteúdos sobre a África, a escravidão de milhões de pessoas, o racismo. O primeiro objetivo da década envolve, necessariamente, a produção e a disseminação de novos conhecimentos: reconhecer é conhecer de novo. É justamente disso que se trata. Trata-se de repensar a América Latina de uma forma afro. O próprio conceito de "latinidade" está ancorado em ansiedades racistas e ambições imperiais europeias (francesas, para ser mais preciso). Muitas coisas precisam ser desaprendidas. Quando repensamos a região a partir e por meio das culturas, experiências e contribuições das/dos africanas/os e suas/seus descendentes, surgem novos temas, novos desafios, novas concepções de história, de processos de formação nacional, de cidadania, de estratificação social, de saúde e de meio ambiente.

O Certificado tornou-se um espaço fértil para o intercâmbio e a produção coletiva de conhecimento e agendas de pesquisa. Durante seis meses, todos os envolvidos se reuniram em um espaço virtual de treinamento e compartilharam o desafio de abordar questões fundamentais, de disciplinas muito diversas, visando eliminar desigualdades raciais e combater práticas e ideologias racistas. Os fóruns de discussão foram extremamente enriquecedores, pois foram alimentados com experiências, conhecimentos e preocupações tecidas a partir de campos de ação muito diferentes. Se há uma coisa que define essa iniciativa é a polifonia, o quanto aprendemos juntos. A primeira turma do Certificado foi composta por 151 participantes da América Latina, Estados Unidos e Europa, dos quais 109 completaram todas as atividades. Participaram estudantes de graduação e pós-graduação; professores de todos os níveis; funcionários públicos; integrantes e gestores de organizações não-governamentais e profissionais interessados na questão racial; assessores de imprensa; ativistas e militantes de organizações e movimentos sociais, especialmente do movimento negro; gestores culturais; donas de casa; e o público em geral. Do total, 38% se identificaram como sendo de ascendência africana, 65% como mulheres. Em colaboração com o Departamento de Desenvolvimento Humano, Educação e Emprego da OEA, por meio do Programa de Bolsas de Estudo de Desenvolvimento Profissional (PBDDP), concedemos 31 bolsas integrais a participantes dos Estados Membros da OEA, excluindo os Estados Unidos. O ALARI concedeu 44 bolsas parciais (correspondentes a 50% do valor do curso) e 12 bolsas integrais.

Esta foi apenas a primeira turma do Certificado e ainda há muito a ser feito. Recebemos inúmeras propostas de Seminários Especializados para edições futuras e estamos trabalhando coletivamente para expandir a variedade

curricular e metodológica do Certificado. Nesse processo, incluiremos as sugestões e observações de todos os participantes da primeira edição, sugestões que apreciamos profundamente. Seleccionamos os cinco trabalhos finais que mais chamaram a atenção, sendo quatro deles reproduzidos aqui. O trabalho de John Anton Sanchez será publicado por outros meios. Convidaremos os autores a apresentá-los em uma das conferências de Estudos Afro-Latino-Americanos que nós, ou algumas das instituições colaboradoras, organizamos a cada ano.

Finalmente, uma nota especial de agradecimento aos meus colegas. Nós não poderíamos ter feito isso sem vocês, sem sua dedicação e compromisso. O nosso é um campo comprometido: compartilhamos objetivos comuns. Temos tido o privilégio de contar com o apoio de grupos de trabalho com ampla experiência acadêmica, como o Grupo de Estudos Afro-Latino-Americanos (GEALA) da Universidade de Buenos Aires; o Centro de Estudos Afro-Diaspóricos da Universidade ICESI, Cali; o Instituto de História, Conselho Superior de Pesquisa Científica, Madrid; especialistas da Universidade Nacional Autônoma do México e do Instituto Nacional de Antropologia e História (INAH), México.

Finalmente, nossos agradecimentos à Open Society Foundation, por seu apoio generoso e visionário.



Em Boston, Massachusetts, 10 de abril de 2020.

Alejandro de la Fuente
Director
Instituto de Pesquisas Afro-Latino-Americanas
Universidade de Harvard

Sobre el Certificado

Estructura académica

El Certificado en Estudios Afrolatinoamericanos tiene una duración de seis meses, y requiere para su acreditación la realización de:

1. El curso “Introducción a los Estudios Afrolatinoamericanos”, de carácter obligatorio.
Módulos:
 - a. Introducción: evolución de los Estudios Afrolatinoamericanos (Profesores: Alejandro de la Fuente y Aurora Vergara Figueroa)
 - b. El comercio de personas esclavizadas (Profesora: Tatiana Seijas)
 - c. Desigualdad: raza, clase y género (Profesor: George Reid Andrews)
 - d. Interacciones, relaciones y comparaciones afroindígenas (Profesor: Peter Wade)
 - e. Las leyes, el silencio y las desigualdades raciales (Profesoras: Keila Grinberg, Brodwyn Fischer y Hebe Mattos)
 - f. El pensamiento sociopolítico afrolatinoamericano (Profesora: Juliet Hooker)
 - g. La movilización de los afrodescendientes en América Latina (Profesora: Tianna Paschel)
 - h. Democracia racial e “inclusión social” (Profesores: Paulina Alberto y Jesse Hoffnung-Garskof)
 - i. Literatura: La autoridad de los autores afrodescendientes (Profesora: Doris Sommer)
 - j. La música afrolatinoamericana (Profesor: Robin Moore)
 - k. El Decenio: instrumentos legales y oportunidades (Profesores: Judith Morrison y Roberto Rojas)
2. Dos seminarios especializados de la oferta curricular, que en el 2019-2020 incluyó:
 - a. Africanos y afrodescendientes en la Argentina (s. XVIII al XXI). Recorridos de visibilidad e invisibilidad en un país “blanco”. Equipo docente: Lea Geler, Florencia Guzmán, María de Lourdes Ghidoli, Eva Lamborghini, Maria Cecilia Martino, Gisele Kleidermacher, Nicolás Fernández Bravo.
 - b. Estudios sobre poblaciones fromexicanas. Equipo docente: María Elisa Velázquez, Gabriela Iturralde, Cristina Masferrer, Citlali Quecha Reyna.
 - c. Estudios sobre la esclavitud, abolicionismo y la “raza” en España. Equipo docente: José Luis Belmonte, Loles González-Ripoll, Luis Miguel García Mora, Miguel Ángel Puig-Samper, Consuelo Naranjo Orovio.
 - d. La agenda Afro en la investigación en Salud Pública: construyendo una perspectiva de América del Sur desde casos colombianos. Equipo docente: Yoseth Ariza-Araújo, Janeth Mosquera Becerra, Diego Iván Lucumí
3. Un taller de apoyo a la elaboración de un artículo final.
4. Entrega de un artículo final.

Estructura organizativa

El Certificado está integrado por una coordinación académica; tutores encargados de asesorar a las y los participantes en las clases y foros de discusión; un lector para la retroalimentación de los trabajos finales.

Coordinación académica: Angela Yesenia Olaya Requene. Investigadora Asociada, ALARI, Universidad de Harvard.

Tutora: Maria Camila Díaz Casas. Profesora-investigadora, Departamento de Historia, Universidad Javeriana.

Lector: Guilherme Nogueira. Investigador, Departamento de Sociología, Universidad de Brasilia.

Testimonios

Osmar Gaspar Teixeira “O Curso de Estudos Afro-Latinos, foi para mim uma experiência inenarrável. Por isso, valho-me desta oportunidade para agradecer. O Curso EAL com metodologia apurada possibilitou aos estudantes uma rica interação com temas propostos pela Direção. Quer para leitura como para a discussão coletiva que sempre resultou em altíssimo nível acadêmico nos diferentes foros. Os alunos e Professores foram sempre muito generosos com seus apontamentos e comentários. Se mostraram igualmente comprometidos em manter o Curso em nível elevado.”

Raimunda Isabel Nuñez “Este Curso ha marcado un antes y un después, a nivel personal, profesional y académico. Desaprender una parte importante de la historia argentina estudiada, para recuperar a través de las investigaciones una historia borrada de mi país. Tengo la firme decisión de que estos temas no deben quedar solo con impacto en mi persona, debe llegar al aula, a las reuniones de docentes, en conversaciones casuales, entre otros. Me siento bendecida de formar parte de este primer cohorte del Curso. Gracias!”

John Herlyn Antón Sánchez “El Certificado en Estudios Afrolatinoamericanos, fue una experiencia que sobre pasó mis expectativas. Lo más enriquecedor es saber que una universidad como Harvard asume con seriedad y profundidad con los estudios de la diáspora africana de las Américas. Esto es muy significativo, pues se rompe el mito que centros académicos como éste son inaccesibles para la gente común, para los que no son privilegiados del sistema de dominación mundial”.

Marisol M Rodriguez, Ed.D “Esta iniciativa desarrollada por ALARI, constituye un paradigma de lo que se puede hacer desde los centros de enseñanza de nivel superior en favor del abordaje y la problematización de las cuestiones relacionadas con la discriminación racial. Se ha tratado de un curso donde hemos tenido la posibilidad de tener acceso a varios de los mejores especialistas en esta importante materia. Hemos tenido la posibilidad de conocer e interactuar con los propios alumnos del curso, donde encontramos desde académicos especializados en la materia, hasta personas que, como yo, provenimos del campo de la enseñanza”.

Hevelly Ferreira Acruche “Resolvi me inscrever para realizar o Curso de Estudos Afrolatinoamericanos porque sempre senti a necessidade de fortalecer os estudos sobre escravidão, relações raciais e pós-abolição no Brasil e nas Américas. Como brasileira numa sociedade marcada por privilégios de raça e classe, refletirmos nossa realidade e olhar para o outro é um exercício de reflexão muito importante. Acredito que o ponto alto do curso seja justamente a possibilidade de compararmos realidades semelhantes, porém com andamentos distintos nas discussões sobre as desigualdades étnico-raciais nos estados latino-americanos. Outro ponto importante a ser destacado foi

a qualidade dos textos colocados e a tentativa, ainda que em meios digitais, de fortalecer os contatos entre membros de variados países”.

Catherine Alayon Torres “El Certificado fue un aporte altamente significativo que fortaleció mis procesos investigativos y profesionales, incentivándome a continuar con mucho más ímpetu en este trasegar, ya que reafirmé una vez más, la importancia y la necesidad de continuar sumando esfuerzos académicos y metodológicos desde los que hago y lo que soy a los años de lucha y resistencia de las diásporas africanas”.

Yafza Tamara Reyes Muñoz “Encontrarme con la convocatoria de ALARI y ser aceptada en esta certificación ha tenido varios impactos bien potentes. He cambiado el corazón de mi tesis doctoral y ahora el eje afro y el racismo son elementos fundamentales. En mi trabajo académico he incorporado textos de autoras negras. En mi activismo feminista he trabajado con mucha más fuerza en plantear el colonialismo y el racismo en algunas partes del movimiento. A modo personal, me he reconocido como afrodescendiente”.

José Jeremías Perez Rabasa “Este curso me dio la oportunidad de reflexionar sobre mi entorno con unos lentes hechos en otro lado; pero también fue la oportunidad de descubrir docentes y textos cercanos a través del seminario sobre Argentina. Pensar en clave afro en un contexto de negación como el argentino es realmente poderoso, en ese sentido, el intercambio con experiencias del resto de América resulta indispensable.”

Nestor Cotacachi Velasquez “El abordaje sobre los procesos históricos enfrentados por los afrodescendientes me permitió comprender su contexto actual en el que, las relaciones de clasismo y racismo, continúa replicándose en diversas formas de desigualdad. Los temas estudiados son de amplia utilidad en mi carrera como especialista de desarrollo, por lo que este curso me ha provisto de datos, información, herramientas y mejores habilidades críticas, para diseñar proyectos e iniciativas mucho más sensibles con la realidad de los pueblos afrodescendientes en la región. Es uno de los mejores programas que he tomado en este tema”.

Lara Kimberly Barbosa “O panorama fornecido pelo curso possibilitou que eu refletisse sobre o passado, aprendesse sobre ele e me questionasse em relação a temáticas e problemas que ou eu não sabia que existiam, ou não achava serem problemas. A oportunidade de ouvir os outros colegas do certificado falarem sobre como as temáticas afro ocorrem em seus países foi especialmente enriquecedor. O certificado serviu para me ensinar, me inspirar e me incentivar a traçar uma jornada tanto acadêmica, quanto ativista. Estou certa de que quero seguir neste caminho, e muito grata de todo conhecimento que fui dada”.

Participantes Receptores del Certificado



Agata Natalia Bloch (Polonia). Doutoranda na Academia Polonesa de Ciências onde está finalizando a tese de doutorado acerca dos grupos subalternos no império colonial português atlântico no século XVIII.



Aidaluz Sánchez Arismendi (México). Socióloga de la Universidad Santo Tomas con maestría en Estudios Culturales en la Universidad Nacional de Colombia. Estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales en la Universidad de Guadalajara.



Ana Hurtado Pliego (México). Pasante de licenciatura en Estudios Latinoamericanos. Diplomado en 'Poblaciones afrodescendientes de México y algunos países de América Latina', y en el Posgrado Internacional de Políticas Culturales de Base Comunitaria, FLACSO-Argentina 2019. Miembro del Comité Ejecutivo de la Asociación Mexicana de Estudios del Caribe AMEC A.C, y de la Red Juventudes Afromexicanas.



Ana Laura Zurek (Argentina). Licenciada en Diseño y Producción de Imagen y Diplomada en Género. Alumna regular del Doctorado en Artes en la Universidad Nacional de Córdoba. Se desempeña como docente auxiliar en la Licenciatura en Diseño y Producción Audiovisual de la UNVM.



Carmen De Triana Chuquimia Muñiz (Perú). Antropóloga, con experiencia laboral en gestión cultural del patrimonio cultural, su protección por medio de planes de gestión del patrimonio arqueológico y salvaguardia de patrimonio cultural inmaterial.



Catherine Alayon Torres (Colombia). Trabajadora Social, Máster en Educación Inclusiva e Intercultural. Capacidades en planificación estratégica de programas y proyectos de alcance local y nacional, desde el marco de los derechos humanos, los enfoques diferenciales, y el desarrollo comunitario centrado en la niñez, con población étnica, tanto en lo rural como en lo urbano.



Cláudia Aparecida Avelar Ferreira (Brasil). Doutoranda em administração pelo Programa de Pós-Graduação em Administração da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC MINAS). Linha de pesquisa: Pessoas, Trabalho e Sociedade: Diversidade nas organizações. Grupo de Pesquisa GEDI-Grupo de Estudos de Gestão, Diversidade e Inclusão,

Pesquisadora da PUC MINAS. Possui graduação em Ciências da Saúde pela Universidade Federal de Minas Gerais.



César Steven Chávez Díaz (Uruguay). Afrodescendiente de la Comunidad de Kamba Kua, ubicada en la ciudad de Fernando de la Mora del Departamento Central de Paraguay. Vicepresidente de la Asociación Grupo Tradicional San Baltasar. Licenciado en Ciencias de la Comunicación por la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Asunción. Periodista.



Daniela Priscila Oliveira do Vale Tafner (Brasil). Enfermeira, Doutoranda em Enfermagem na Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC; Membro do Laboratório de Pesquisa, Tecnologia e Inovação em Enfermagem, Quotidiano, Imaginário, Saúde e Família de Santa Catarina.



David Alejandro Gómez Arriaga (México). Activista, integrante de la Red Nacional de Juventudes Afromexicanas, del Centro de Estudios Afromexicanos Tembembe, y parte de los delegados afromexicanos para el proceso de reforma al Art 2° en México. Ponente en diversos espacios. Egresado de la III escuela de posgrado de CLACSO.



Deislene de Oliveira Barros Sanchez (Brasil). Doutora em Arte y Cultura por la Universidad de Guadalajara, mestre em História por la Universidad de Guanajuato y licenciada en Artes por la Universidad de Brasilia y madre por vocacion y la vida misma.



Eduardo Luis Espinosa Rodriguez (México). Antropólogo. Profesor Titular de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) de la Ciudad de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) del CONACYT de México. Es autor y editor de 5 libros de investigación sobre el racismo. Profesor Visitante DRCLAS (2017-2018) y Hutchins Center (2018-2019) de la Universidad de Harvard.



Enrique Normando Cruz (Argentina). Historiador.



Esther Isabel Rodríguez-Miranda (Puerto Rico). Profesora de la Universidad de Puerto Rico, recinto de Bayamón. Cursó estudios universitarios en la Universidad de la Sorbona en París y en Boston College. Posee una maestría en Estudios Hispánicos de la Universidad de

Columbia, en Nueva York y un doctorado del Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe.



Esther Rebeca Charles Spencer (Costa Rica). Asesora de la Primera Vicepresidenta de la República de Costa Rica. Administradora de profesión, activista afrodescendiente apasionada por el bienestar social.



Fátima Victoria Valenzuela (Argentina). Doctora en Historia, Pontificia Universidad Católica Argentina (2018). Profesora en Historia (2011) Licenciada en Historia (2013) egresada de la Facultad de Humanidades de la UNNE. Magister en Historia por la Universidad de Jaume I, Castellón de la Plana, España (2014). Magíster en Historia y Humanidades Digitales por la Universidad Pablo de Olavide, España (2017). Becario Posdoctoral Cofinanciada- UNNE/CONICET.



Fernando Hernández Jáuregui (EE.UU). Es Doctor en español con especialidad en literatura latinoamericana contemporánea por la University of California, Irvine. Estudia las tácticas y conceptualizaciones de la resistencia política en la poesía contemporánea. Su disertación, "Roberto Juarroz, Raúl Zurita y la poesía mexicana ante la narco-violencia", analiza poesía en diferentes contextos de represión y violencia -las dictaduras del Cono Sur y la narco-realidad del México actual-.



Ferran Tamarit Rebollo (Brasil). Percusionista antropólogo (Universidad Rovira i Virgili-UERJ, 2014), con un máster en música por la Universidad Federal del Estado de Rio de Janeiro (UNIRIO, 2017), formado con el trabajo "Tocar y ser tocado. Cantar y encantar. Música, tránsitos y relatos de una vida en el Candomblé". Nacido en Barcelona y sitiado en Rio de Janeiro desde 2014, estudia las relaciones entre música, ritual e historias de vida dentro del contexto de las religiones Afro-Brasileñas y de la diáspora Afro-Atlántica.



Fredson Oliveira Carneiro (Brasil). Possui graduação em Direito pela Universidade Federal da Bahia (2007-2012), mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares da Universidade de Brasília (2013-2015) e desenvolve pesquisa de Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro (2017-).



Gleiciele da Silva Oliveira (Brasil). Graduada em Letras Vernáculas e Mestra em Literatura e Cultura pela Universidade Federal da Bahia. Atualmente, assume o cargo efetivo de Técnica em Assuntos Educacionais no Instituto Federal Baiano - Campus Catu. Compõe o grupo gestor do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas - NEABI -Campus Catu. Participa do grupo de

pesquisa Traduzindo no Atlântico Negro na Universidade Federal da Bahia, discutindo literatura negra-periférica, performance, letramentos negros.



Linda Sofia Baquero Fernández (Colombia). Socióloga de la Universidad Popular del Cesar, diplomada en Biopolíticas y Sexualidades de la Universidad Nacional De Colombia y especialista en Gerencia de Proyectos de la Universidad Minuto de Dios. Prospecta a máster en Estudios de Género. .



Guillermo Alberto Rodríguez Ortiz (México). Doctor en Historia por el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego" de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), profesor investigador de la licenciatura en Relaciones Internacionales y maestría en Relaciones Internacionales y Derechos Humanos, ambos programas adscritos a la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales (BUAP).



Grit Kirstin Koeltzsch (Argentina). Antropóloga, magister en Teoría y Metodología de las Ciencias Sociales, y actualmente Doctoranda en Ciencias Sociales (Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy) con una beca doctoral interna del CONICET.



Hevelly Ferreira Acruche (Brasil). Professora Adjunta de História da América na Universidade Federal de Juiz de Fora (2019). Trabalha com temas relativos a escravidão negra e indígena nas Américas colonial e independente, estudos sobre regiões de fronteira e história diplomática. É autora do livro A fronteira e as gentes: diplomacia, lealdades e soberanias no extremo sul da América Ibérica (1750 - 1830), publicado em 2019 pela Editora Prismas.



Iaraí Vizolli (Brasil). Discente do curso de Relações Internacionais na Universidade Federal do Tocantins - UFT. Atualmente estagiária na ONG Centro de Defesa dos Direitos da Criança e do Adolescente - Cedeca Glória Ivone fornecendo apoio às ações de mobilização e articulação e apoio logístico nas atividades



Inara Flora Cipriano Firmino (Brasil). Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo, na linha de pesquisa Racionalidade Jurídica e Direitos Fundamentais na Construção do Estado Democrático de Direito. Graduada em Direito pela Faculdade de Direito de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (FDRP/USP).



Isabelle Alline Lopes Picelli (Brasil). Socióloga y Cientista Política experta en tenencia de tierra, actuando en el programa de restitución de tierras

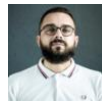
de comunidades afrodescendientes del gobierno federal de Brasil.



IssaBella Smith Solomon (EE.UU).



Javiera Antonia Carmona Jiménez (Chile). Periodista, Licenciada en Comunicación Social, Magister en Arqueología y Doctora en Historia, Mención Etnohistoria, ambos por la Universidad de Chile. Se desempeña como docente en la Facultad de Ciencias Sociales y Facultad de Arte de la Universidad de Playa Ancha en Valparaíso (Chile).



Jefferson Cavalcanti Lima (Brasil) Mestre em Antropologia pela Universidade Federal do Paraná, Especialista em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e Graduado em História pela Universidade de Santo Amaro. Atualmente integra o corpo docente da Faculdade Guarapuava, atuando nos cursos de Direito, Arquitetura e Urbanismo e Medicina Veterinária, também é professor no curso de Especialização em Perspectivas Decoloniais e Educação -UNICENTRO.



Johana Navarrete Suárez (México). Es candidata al Doctorado de Estudios de Población del Colegio de México, Maestra en Demografía por el Colegio de México, Especialista en Análisis de Políticas Públicas por la Universidad Nacional de Colombia y Politóloga por la Universidad Nacional de Colombia.



José Jeremías Pérez Rabasa (Argentina). Becario de investigación CONICET-UNLa. Docente e investigador en la Universidad Nacional de Lanús. Doctorando en Derechos Humanos desde el año 2018. Magister en Derechos Humanos (2019) Especialista en Migración y Asilo y Licenciado en Trabajo Social.



José Miguel Vidal Magariño (Perú). Es licenciado en Literatura Hispánica y magister en Antropología Visual por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Labora como docente de cursos de investigación y redacción en la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas y la Pontificia Universidad Católica del Perú.



José Luis Evaristo Villegas (México). Abogado (Universidad Autónoma Metropolitana, sede Azcapotzalco); Maestro en Derechos Humanos y Democracia (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede académica México).



John Herlyn Antón Sánchez (Ecuador). Doctor en Ciencias Sociales (FLACSO sede Ecuador, 2009). Profesor titular del Instituto de Altos Estudios

Nacionales IAEN, Ecuador. Miembro del Observatorio de Justicia para Afrodescendientes en Latinoamérica (OJALA) (Universidad Internacional de Florida).



Karla Chagas Iglesias (España). Profesora de Historia, investigadora especializada en la historia de varones y mujeres africanos y afrodescendientes en el territorio uruguayo desde su arribo forzado como esclavizados y hasta el presente. Ha integrado el equipo docente del "Diploma de Afrodescendientes y políticas públicas", de la Facultad de Ciencias Sociales-Universidad de la República.



Katherin Laura Molina Astudillo (Colombia). Licenciada en Educación Física y salud. Especialista en actividad física terapéutica. Especialista en dirección y gestión. Magister en educación. Diplomada en formación en Derechos Humanos, entre otros. Docente director del área del educación física y salud para el Ministerio de Educación Nacional. Como coordinadora desarrolla: un proyecto transversal de nombre "Mentores africanos".



Kimberly Figueroa-Calderon (Puerto Rico). Bachillerato en Psicología - Universidad Metropolitana - Recinto Cupey. Certificado Graduado en Desarrollo Comunitario - Rutgers University- Camden New Jersey. Educadora Antirracista y Organizadora Comunitaria - Colectivo Ile.



Kristell Andrea Villarreal Benítez (Colombia). Magister en antropología social de la Universidad Nacional de Colombia. Profesional en Lingüística y Literatura de la Universidad de Cartagena. Investigadora y docente universitaria. Miembro del grupo de investigación TEXCULTURA -texto, discurso y cultura en el Caribe Colombiano de la- Universidad de Cartagena.



Laís Maria Álvares Rosal Botler (Israel). Laís Maria Álvares Rosal Botler é doutoranda em Estudos Latino-Americanos pela Universidade Hebraica de Jerusalém - Israel, mestre em Educação pela Universidade Federal de Pernambuco - Brasil, e graduada em letras pela mesma instituição. Além disso, é professora de Português como Língua Estrangeira do Centro Cultural Brasileiro da Embaixada do Brasil em Tel Aviv. Atua nas áreas de Literatura Brasileira e Ensino de português como língua materna e estrangeira.



Laura Ante Hurtado (EE.UU). Nació en Buenaventura, Valle del Cauca el 6 de marzo de 1993. Obtuvo su título de Derecho en el año 2014. Posteriormente, en el 2016, se vinculó a la Rama Judicial de Colombia, específicamente en la Jurisdicción Penal, donde trabajó en Juzgados de Control de Garantías Constitucionales y con Funciones de Conocimiento en la

ciudad de Buenaventura. Actualmente es becaria en la sección de casos de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos.



Laura Cristina Gómez Villamizar (Colombia). Estudié ecología en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá (2005) y realicé una maestría en Educación, Cultura y Comunicación en la Universidad del Estado de Rio de Janeiro (2016).



Laura Shaylli Valdepeña Mejía (México). Licenciada en Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Maestría en Estudios Territoriales, Paisaje y Patrimonio por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos.



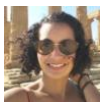
Leandro Duarte Montaña (Brasil). Sou historiador, graduado com licenciatura plena em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2006) e mestre em História Comparada pela mesma instituição (2009). Atualmente realizo meu doutoramento em Educação no Programa de Pós-Graduação em Educação da UFRJ (PPGE) na área de História, Sujeitos & Processos Educacionais.



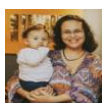
Leandro de Araujo Vieira (Brasil). Sou formado em Filosofia pela Universidade São Judas Tadeu - Bacharelado e Licenciatura - além dos seguintes cursos: Bacharelado em Teologia pela FILEMON; Bacharelado em Administração de Empresas pela USM; Licenciatura em História pela USJ e Pós-Graduação Latu Sensu em Metodologia do Ensino pelo NAIPE / USP.



Leidy Vanessa Palacios Córdoba (Colombia). Abogada Afrocolombiana Egresada de la Universidad Autónoma de Colombia, con una misión humanística trascendental y amplias competencias cognoscitivas, con experiencia en investigación aplicada en las diversas áreas del derecho.



Lida Elena Tascón Bejarano (Brasil). Licenciada en Historia y Magister en Sociología de la Universidad del Valle, Cali, Colombia. Actualmente es doctoranda en Historia Social de la Universidad de Sao Paulo, Brasil. Su línea de investigación es sobre: esclavitud, familia y género en la primera mitad del siglo XIX.

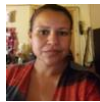


Ligia Caroline Pereira Pimenta (Brasil). Psicóloga e mestra em Psicologia Institucional pela Universidade Federal do Espírito Santo. Atuação em Centro de Referência da Assistência Social, voltada para atendimento à famílias e indivíduos em situação de vulnerabilidade social. Militante social, integra o Coletivo Revolução Materna e o Fórum Araceli.

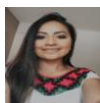


Lucía Rentería Tamayo (Colombia). Es artista, terapeuta e investigadora. Trabaja como terapeuta corporal a través de la danza, la consciencia

corporal y la sexualidad; pesquisando el territorio corporal, escritura y afrodescendencia en América Latina. Formada en Dirección y Producción Cinematografía por la Universidad Politécnica Gran Colombiano y pos-graduada en Terapias a través del Movimiento, Cuerpo y Subjetividad por la Facultad de Danza Angel Vianna.



Mabel Aurora Lopez Castillo (Chile). Socia y apoyo profesional Red de Mujeres Rurales, Indígenas y Afrodescendientes de Azapa y Lluta. Red que se dedica desde su creación al empoderamiento de las mujeres, Derechos Humanos, Territorio. Es Fundadora y Presidenta Grupo Infante Juvenil Mixtura Afro Azapeña creado con la finalidad de apoyar la Visibilización de los afrochilenos y su lucha por el reconocimiento e inclusión.



Magdalena Gómez de la Cruz (México). Licenciada en Historia por Universidad Autónoma de Chiapas, UNACH, facultad de Ciencias Sociales, Campus III, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Maestría en Docencia por el Instituto de Estudios de Posgrados de Chiapas (IEP).



Manuel Jesús Sallo Vásquez (Perú). Es profesor de Comunicación en el colegio estatal Valle Sagrado en Urubamba, Cusco, Perú. Es licenciado en Educación de la especialidad de Lengua y Literatura por la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Profesional Técnico en Computación e Informática del Instituto Superior de Educación La Salle y, estudiante del 8º ciclo de Ingeniería Civil en la Universidad Privada del Norte.



Maria Camila Delgado Almanza (Colombia). Antropóloga y Administradora de empresas. Intereses orientados al desarrollo y gestión de proyectos comunitarios principalmente relacionados con temas rurales y de enfoque étnico.



Maria Clara Braga Machado Campello (Brasil). Holds master's degree in Lusophone literature, culture and civilisation from the Université Paris Sorbonne (2015). She is a doctoral student in literature at Université Sorbonne Nouvelle and at the University of Brasilia. She worked as a teacher of Brazilian-Portuguese language and literature in Jakarta and Paris for non-Portuguese speaking students and is currently working on her thesis.



Marco Antonio Ramírez (Perú). Abogado. Magister en Derechos Humanos y Democratización en LAYC, UNSAM - Argentina. Master en Gobernabilidad y Procesos Electorales, IUIOG- España. Trabajó en la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH/OEA). Presidente de Ashanti Perú - Red Peruana de Jóvenes Afrodescendientes.



Martha Cecilia Palacio Mena (Colombia). Licenciada en Ciencias de la Educación “Idiomas”, Especialista en Pedagogía de la Lengua Materna, Magister en Educación; Catedrática Universitaria, docente en Educación Básica y Media Profesional e investigadora del programa ONDAS de Colciencias, Coordinadora en la I.E. “Armando Luna Roa”, el Laboratorio de Narrativas Negras, dirigido por la Corporación Manos Visibles y la OIM.



Maria Cristina Ferreira dos Santos (Brasil). Graduada em Letras, com habilitação para Língua Portuguesa, Língua Inglesa e Língua Espanhola. Especialista em Língua Portuguesa e Literaturas e Especialista em Línguas Estrangeiras Modernas. Mestre em Estudos Literários pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Doutoranda em Estudos Literários pela UFRGS. Professora da área de Linguagens na rede pública de Ensino Médio.



María Eugenia Larrosa De Los Santos (Uruguay). Licenciada en Psicología. Egresada de la Universidad de la República.



María Paz Zamorano Rojas (Chile). Estudiante de sexto año de Licenciatura en Historia mención en Gestión y Administración sociocultural de la Universidad de Santiago de Chile. Diplomado en Migraciones: Desafíos actuales para la integración sociocultural. Universidad de Santiago de Chile.



Mariana Alcántara Lozano (México). Es licenciada en Humanidades con especialidad en Historia del Arte por la Universidad de las Américas Puebla. Tesis: La estética Corporal de un grupo de jóvenes afroestizos, La costa de ébano el caso de Santiago Tapextla, Oaxaca. (Promoción Primavera 2013). Maestría (pasante) en Estética y Artes en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla con, Beca Conacyt.



Maricruz Mendez Karlovich (Argentina). Docente investigadora en el campo colonialidad, currículum y escuela. Lic Y Prof. en Periodismo y Comunicación Social y Especialista en Didáctica y Currículum. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Lomas de Zamora.



Marisol M. Rodríguez, (EE.UU.). La Dra Rodríguez es profesora del programa de doctorado del Instituto de Ética y Liderazgo en Saint Thomas University (Miami, Florida, EE.UU.). Posee una maestría en ciencia de la educación y un doctorado en administración y liderazgo en educación superior de Nova Southeastern University.



Marry Lima Ferreira Busquet (Estados Unidos). Marry Ferreira is a Brazilian activist and a master's student in Public Media at Fordham University. She moved from Brazil to New York in 2018, when she started working with NGOs engaged in ending gender-based violence against Black women and girls in the United States.



Molly Hamm-Rodríguez (Estados Unidos). Is a doctoral student in Equity, Bilingualism, and Biliteracy at the University of Colorado, Boulder. Her research interests are interdisciplinary, bridging linguistics, anthropology, education, and ethnic studies (especially Dominican and Puerto Rican Studies).



Mirian Mabel Rodríguez Ramírez (Paraguay) Licenciada en Trabajo Social, por la Universidad Nacional de Asunción. Especialista en Didáctica Universitaria. Rectorado de la Universidad Nacional de Asunción. Especialista en Políticas Sociales, en el Instituto de Trabajo Social, dependiente del Rectorado de la Universidad Nacional de Asunción. Maestranda en Políticas Sociales, por la Facultad de Ciencias Sociales, de la Universidad Nacional de Asunción. Cursando, 2019-2020.



Nahomy Lizzeth Manzanarez Reyes (Honduras). Soy Licenciada en Relaciones Internacionales con un Master Ejecutivo en Gestión de Marketing, Fellow OEA, apasionada por la vinculación social, amante de mi cultura y creadora de espacios emocionales expansivos.



Natacha Muriel López Gallucci (Brasil). Profesora Adjunta del Instituto Interdisciplinario Sociedad, Cultura y Artes (IISCA) de la Universidad Federal del Cariri (UFCA), Ceará, Brasil. Doctora y Mágister en Filosofía por el Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad Estatal de Campinas (UNICAMP). Becaria doctoral CAPES, convenio del Consulado de Brasil en Argentina.



Natalia Jimena Stalla De los Santos (Uruguay). Investigadora especializada en la historia de mujeres y varones africanos y afrodescendientes en el territorio uruguayo desde su arribo forzado como esclavizados hasta el presente. Estudiante avanzada de Licenciatura en Ciencias Históricas de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (Udelar).



Néstor David Cotacachi-Velásquez (Ecuador). Es Especialista de Pueblos Indígenas de la División de Género y Diversidad del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), en Washington D.C.. Su trabajo se enfoca en el diseño y ejecución de proyectos relacionados a los pueblos indígenas y afrodescendientes con énfasis en cambio climático, protección de la biodiversidad,

servicios ecosistémicos, conocimiento tradicional, desarrollo económico, entre otros.



Nicole Chávez González (Chile). Magister Antropología Latinoamericanas, UAH, Chile. Antropóloga de formación de la UAHC, Chile. Diplomada en Ciencias Políticas del IEP de Rennes, Francia. Diplomada en Género de la UCh, Chile. Diplomada en Antropología Social y Política, FLACSO, Argentina. Especialista en temáticas de género y afrodescendencia chilena, junto con estudios con comunidades indígenas y migrantes en Chile



Osmar Teixeira Gaspar (Brasil). Osmar Teixeira Gaspar é natural de Juiz de Fora - MG, possui Graduação em Estudos Sociais, Mestrado e Doutorado pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, ativista do Movimento Negro Brasileiro desde a década de setenta, é autor de diversos artigos publicados sobre a questão racial no Brasil.



Paul Cruz Rosa (Puerto Rico). Apesar de haber nacido en Buffalo, New York, la mayor parte de mi crianza ha sido en Puerto Rico. Actualmente me encuentro cursando un doctorado en Historia de Puerto Rico y el Caribe en el Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe.



Paulo Fernando Soares Pereira (Brasil). Doutor em Direito, Estado e Constituição pela Universidade de Brasília - UnB, pela linha Constituição e Democracia. Desenvolve pesquisa a respeito da formulação de políticas patrimoniais voltadas para as comunidades quilombolas. Mestre em Direito e Instituições do Sistema de Justiça pela Universidade Federal do Maranhão - UFMA (2014). Professor Universitário.



Paulo Henrique Rodrigues Pereira (EE.UU). Paulo Henrique Rodrigues Pereira is a PhD candidate at the Law School of the University of Sao Paulo (Department of Philosophy and Theory of Law). He has a bachelors degree and a masters in Law from the same University. Now, as a PhD candidate, he is researching the legal aspects of slavery in Brazil, with a special focus on the uses and ambiguities of the Brazilian Free Wombs law (1871), as well as its connections with the Atlantic experience.



Pedro Alexander Cubas Hernández (Brasil). Historiador, Profesor de Historia y Ensayista. Graduado de Licenciatura en Historia (1996) y Máster en Estudios Interdisciplinarios sobre América Latina, el Caribe y Cuba (Mención Historia de Cuba, 2002) en la Universidad de la Habana. Diplomado en Cultura Cubana por el Centro de Superación para la Cultura Cubana (2005) y Doctor en Estudios Étnicos y Africanos por la Universidade Federal da Bahia (2011).



Pedro Javier Velandia Piedrahita (Colombia). Historiador de la Universidad del Rosario. Miembro activo del Centro de Estudios Afrodescendientes (CEA) de la Pontificia Universidad Javeriana y del semillero de investigación "Entre prácticas y representaciones" de la Escuela de Ciencias Humanas de la Universidad del Rosario.



Rafael Mario Palacios Callejas (Colombia). Bailamos, más que para ser vistos, ¡para ser escuchados! Coreógrafo, maestro y bailarín afrocolombiano, investigador de la danza afro tradicional, contemporánea y urbana. Mi experiencia como bailarín en África y Europa fueron la base para fundar la Corporación cultural afrocolombiana Sankofa en 1997 como espacio dedicado a la formación, investigación y creación artística.



Raimunda Isabel Núñez (Argentina). Abogada egresada de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Cursé la Especialización de Derecho del Trabajo y la Seguridad Social, la Carrera Docente y posteriormente el Profesorado en Ciencias Jurídicas para el nivel medio y superior en la Universidad de Buenos Aires (UBA); Asesoré en la Honorable Cámara de Diputados de la Nación (Comisiones de Trabajo y Educación).



Rafelrey Campoamor Sanchez (EE.UU). Estudié ingeniería en Cuba, economía en Moscú y tecnología de la información (IT) en París. He trabajado durante 20 años dirigiendo proyectos de Informática para Capgemini, Steria, Soleri-Cigel, General Dynamics Information Technology y otras empresas de ingeniería en servicios informáticos. Soy miembro del Comité Ejecutivo del Foro AfroCubano, webmaster de su sitio "afrocubanforum.org".



Ricardo Fajardo Marínez (Colombia). Antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia, con experiencia en diagnóstico, prospección y monitoreo arqueológicos orientados al cumplimiento de los requerimientos de estudios ambientales de proyectos de desarrollo.



Roberto Fernandez-Rizo (EE.UU). Consultor, asesor y gestor de proyectos. Creación de contenidos y desarrollo de plataformas digitales. Amplia experiencia en el campo de las Artes visuales. Actor en teatro, televisión y cine. Trabajos como guionista para la televisión y una larga trayectoria en la curaduría, producción y realización de exposiciones de arte cubano contemporáneo. Bachelor en Administración de Empresas con especialización en Marketing, Magna Cum Laude. Master en Ciencias Gerenciales, High Honors. Cuatro años de estudios y prácticas en Pedagogía con especialidad en Química.



Rodrigo Portela Gomes (Brasil). Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília (UnB), com período de pesquisa doutoral (visita técnica) na Universidad Nacional de Colombia (UNAL) com bolsa FAP/DF. Atualmente, é professor substituto da Faculdade de Direito da UnB. Mestre em Direito pela UnB, na linha de pesquisa Constituição e Democracia: Teoria, História, Direitos Fundamentais e Jurisdição Constitucional.



Rosilín Bayona Mojena (Cuba). Licenciada en Sociología 2015 y Máster en Desarrollo Social FLACSO-CUBA en 2010 por la Universidad de la Habana. Actualmente labora como investigadora en el Instituto Cubano de Investigación Cultural, (ICIC) Juan Marinello. Incursiona en el area de conocimiento especial de sociología de la música.



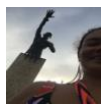
Sara Milena Ferrer Valencia (Colombia). Soy egresada del Programa de Derecho de la Universidad de Cartagena. Actualmente funjo como docente universitaria, investigadora y directora del Programa de Ciencia Política de la Universidad Santiago de Cali, en Cali, Colombia. Obtuve un título de maestría (LLM) de la Universidad de Notre Dame, con énfasis en derechos humanos, así un título un título de maestría, con énfasis investigativo, de la Universidad Nacional de Colombia.



Sebastião Eugenio Ribeiro de Castro Junior (Brasil). Sebastião De Castro Jr. holds a Bachelor's Degree and a Master's in History from Universidade Federal Fluminense (UFF /Brazil). Nowadays he is a PhD student in Social History of Culture at Universidade Estadual de Campinas (Unicamp /Brazil), and also a Research Fellow at FAPESP /Brazil. In 2019, he's been at Harvard University as a Visiting Fellow.



Solem Minjarez (EE.UU). Licenciada en Literatura Hispanoamericana por la Universidad de Sonora. Graduada de Maestría en Literatura Hispanoamericana en Arizona State University con investigación sobre narrativa cubana del Periodo Especial. Recientemente obtuvo doctorado en literatura latinoamericana en la misma institución con especialidad en Literatura cubana.



Shirley Ruiz Perez (Ainaka Luna) (EE.UU). Socióloga egresada de la Universidad Nacional de Colombia. Maestra en Español del Middlebury College de Vermont, USA. Estudiante de danzas afrodiaspóricas. Su trabajo como educadora ha sido una plataforma para difundir la música y cultura afrocaribes. Co-fundadora de los grupos La Cumbiamba en Australia y Kumbia Chuana en Vermont, USA.



Taís de Sant'Anna Machado (Brasil). Taís de Sant'Anna Machado is a Ph.D. candidate in

Sociology at Universidade de Brasília, Brasil. Her dissertation investigates the biographies of Afro-Brazilian female workers in professional kitchens to understand how racism, sexism, and classism operate in the labor market in the country.



Valeria Lourdes Carbone (Argentina). Holds a PhD from the University of Buenos Aires, Argentina. She works as Academic Coordinator SIT Study Abroad, World Learning, Buenos Aires offices. She is also Head of Applied Studies at the Chair of History of the United States & Professor of the Graduate School at the Faculty of Philosophy and Letters, University of Buenos Aires.. She is a 2018-2020 Post-doctoral Fellow at the National Scientific and Technical Research Council of Argentina (CONICET).



Velia Vidal Romero (Colombia). Comunicadora Social - Periodista. Especialista en Gerencia Social. Gestora cultural y promotora de Lectura. Directora de la Corporación Educativa y Cultural Motete.



Yafza Tamara Reyes Muñoz (Chile). Antropóloga feminista; Magíster en estudios de Género y Cultura Latinoamericana por la Universidad de Chile; y doctoranda en Ciencias Sociales por la Universidad Católica San Antonio de Murcia, España. Mis temas de investigación son salud intercultural; interseccionalidad género, clase y raza, en la inmigración afrodescendiente en Chile; feminismos decoloniales y metodologías críticas para la investigación con población migrante.



Yobani Maikel Gonzales Jauregui (Brasil). Historiador e investigador. Licenciado en Historia por la Universidad Nacional Federico Villarreal. Magister en Historia por la Universidad Federal de Juiz de Fora. Realizó estudios de maestría en Historia Latinoamericana en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Candidato a doctor en Historia en la Universidad Federal de Juiz de Fora..



Yuly Paola Campiño Gómez (Estados Unidos). Abogada- Especialista en Derecho Público de la Universidad Externado de Colombia, Magister en Derecho Internacional y Derechos Humanos de la Universidad de Colorado Boulder. Recientemente inició su pasantía en la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y se integró al grupo de apoyo de la Comisión.



Yuri Alexander Romaña Rivas (Colombia). Obtuvo su título de abogado de la Universidad Tecnológica del Chocó, Colombia, y gracias a una beca Fulbright obtuvo un LL.M. (Maestría en Estudios Legales Internacionales con Énfasis en Derechos Humanos) de American University, Washington College of Law, Estados Unidos. Yuri actualmente es abogado de la Sala

de Amnistía o Indulto de la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) en Colombia.



Ysaías Lara Kevelier (República Dominicana). Licenciado en Derecho (Universidad Experimental Felix Adams, Master en Relaciones Internacionales (EUDE), Diplomado Cambio Climático (PUCMM), Diplomado Gestión Ambiental, UASD, Diplomado Derecho ambiental (INCE), Director de la ONG ambientalista FUNDACION PACMA, Gran estudioso de los asuntos relacionado con nuestra afrodescendencia.



Lara Kimberly Pedra Barbosa (Brasil). Formada em Linguística da Língua Inglesa pela Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) em 2016, atuou como monitora de graduação da mesma instituição. Foi professora de inglês do projeto Idiomas sem Fronteiras da CAPES em 2015.



Clara Juliana Neira (Colombia). Abogada de la Universidad Industrial de Santander. Cursó materias de la Maestría en Estudios Políticos de la Universidad Nacional de Colombia y actualmente cursa una especialización en derecho constitucional en esa universidad. Entre 2012 y 2017, trabajó en la Corte Constitucional de Colombia.



Jananina Nolasco Gama (Brasil). Atuou na coordenação de ações de diversidade, com foco em gênero e raça, e direitos humanos na BR Distribuidora desde 2011. Sou formada em Letras (Português/Literaturas Portuguesa e Brasileira) e Direito. Mas essas formações serviram de ponte para me aprofundar nos estudos sobre direitos humanos. Assim, concluí um Mestrado em Políticas Públicas em Direitos Humanos (NEPP-UFRJ), em seguida, finalizei uma Especialização em Direitos Humanos, Gênero e Sexualidade na Fiocruz. E atualmente, curso Doutorado em Políticas Sociais na UFF.



Karen Barrantes Hernández (Costa Rica). Profesional en Derecho con formación en Estudios de

Género y conocimientos en metodologías participativas, procesos de capacitación y trabajo con grupos. Con experiencia en procesos de diagnósticos sociales, sistematización de experiencias, asistencia técnica, asistencia administrativa, apoyo logístico.

Elisiane dos Santos (Brasil). Procuradora do Trabalho. Coordenadora do Grupo de Trabalho de Raça da Coordenadoria Nacional de Promoção à Igualdade e Combate à Discriminação do Ministério Público do Trabalho, Brasil. Especialista em Direito do Trabalho pela Fundação Faculdade de Direito da UFBA. Mestra em Filosofia pelo Instituto de Estudos Brasileiros da USP.



Ony Wendy Alzamora Zapata (Perú). Abogada, activista afroperuana y yapaterana. Fundadora de la Asociación Casa de la Cultura Yapatera y el Museo Intercultural de Yapatera. Trabaja en la Corte Suprema de la República del Perú - Poder Judicial del Perú.



Paula Viviana Churquina (Argentina). Directora del Instituto de Estudios Precolombinos, Coloniales y Étnicos "Homo Sapiens" Mg. en Estudios Culturales de América Latina (UBA). Cs. Antropológicas (UBA) Especializaciones en Relaciones Internacionales y en Cooperación Internacional para el Desarrollo (FLACSO, USAL, UAI).

Jose Francisco Bustillo Cruz (Honduras).

Felipe Rodrigues Alfonso (Brasil).

Julio Rengifo Rengifo (Colombia).

Cecilia Gloribel Cabrera Martínez (El Salvador).

Luisa Barcos Romana (Colombia).

Profesores

Curso “Introducción a los Estudios Afrolatinoamericanos”



Alberto, Paulina L. Es Doctora en Historia por la Universidad de Pennsylvania. Desde 2005 se desempeña como profesora en la Universidad de Michigan en los Departamentos de Historia y de Lenguas y Literaturas Romances (español y portugués).



Andrews, George Reid. Profesor distinguido de Historia en la Universidad de Pittsburgh, con especialización en América Latina y estudios de raza comparada.



De la Fuente, Alejandro. Director del Instituto de Investigaciones Afrolatinoamericanas de la Universidad de Harvard y titular de la Cátedra Robert Woods Bliss de Historia Latinoamericana y Economía y Catedrático de Estudios Africanos y Africanos Americanos de la Universidad de Harvard.



Fischer, Brodwyn. É doutora pela Universidade de Harvard e professora do Departamento de História da Universidade de Chicago, onde também dirige o Centro de Estudos Latino-Americanos.



Grinberg, Keila. É doutora pela Universidade Federal Fluminense e professora do Departamento de História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.



Hoffnung-Garskof, Jesse. Es profesor de Historia y Cultura en América (Estudios Latinos) en la Universidad de Michigan.



Hooker, Juliet. Es profesora de ciencias políticas en la Universidad de Brown.



Mattos, Hebe. É doutora em História pela Universidade Federal Fluminense e professora do Departamento de História da Universidade Federal de Juiz de Fora.



Moore, Robin. Es profesor de etnomusicología en la Universidad de Texas en Austin.



Morrison, Judith A. Es la asesora principal de Desarrollo Social en la División de Género y Diversidad del Banco Interamericano de Desarrollo (BID).



Paschel S, Tianna. Es Profesora Asociada de Sociología y Estudios Afroamericanos en University of California-Berkeley



Rojas Dávila, Roberto. Es jefe de la Sección de Grupos en Situación de Vulnerabilidad del Departamento de Inclusión Social de la Organización de Estados Americanos (OEA).



Seijas, Tatiana. Es doctora en historia por la facultad de Yale University. Es profesora asociada con nombramiento de investigadora en Rutgers, the State University of New Jersey en Estados Unidos.



Sommer, Doris. Profesora Ira y Jewell Williams de Lenguas Romances y Literatura, y de Estudios Africanos y Afroamericanos de la Universidad de Harvard.



Vergara Figueroa, Aurora. Directora del Centro de Estudios Afrodiaspórico de la Universidad ICESI (CEAF). Socióloga de la Universidad del Valle. PhD y magister en sociología, especialista en estudios de la diáspora, especialista en estudios latinos, latinoamericanos y del Caribe de la Universidad de Massachusetts Amherst.



Wade, Peter. Es PhD en Antropología Social en la Universidad de Cambridge. Actualmente es profesor titular de Antropología Social en la Universidad de Manchester.

Profesores Seminarios Especializados

Seminario especializado: “Africanos y afrodescendientes en la Argentina (s. XVIII al XXI). Recorridos de visibilidad e invisibilidad en unpaís “blanco”



Fernández Bravo, Nicolás. Es Profesor en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires e investigador del Grupo de Estudios Afrolatinoamericanos (GEALA), del Instituto Ravignani.



Geler, Lea. Es Doctora en Historia por la Universidad de Barcelona y Licenciada en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se desempeña como investigadora del Conicet en el Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani” (UBA) y es miembro fundador del Grupo de Estudios Afrolatinoamericanos (GEALA).



Ghidoli, María de Lourdes. Doctora en Historia y Teoría de las Artes por la Universidad de Buenos Aires y Licenciada en Artes por la misma Universidad. Es miembro del Grupo de Estudios

Afrolatinoamericanos (GEALA) del Instituto Ravignani (UBA/CONICET). Sus publicaciones incluyen capítulos de libros y artículos en revistas científicas nacionales e internacionales y ha estado a cargo de la compilación de las Actas de las Terceras (2013) y Cuartas (2015) Jornadas de Estudios Afrolatinoamericanos.



Guzmán, Florencia. Es Doctora en Historia por la Universidad Nacional de La Plata (2001). Es Investigadora Independiente del Conicet, con sede en el Instituto Ravignani, Universidad de Buenos Aires/Conicet. Es coordinadora académica y miembro fundador del GEALA (Grupo de Estudios Afrolatinoamericanos).



Kleidermacher, Gisele. Es Doctora en Ciencias Sociales (UBA) y Licenciada en Sociología. Es investigadora asistente del CONICET, con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani perteneciente a la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, donde también se desempeña como docente. Integra el Grupo de Estudios Afrolatinoamericanos (GEALA).



Lamborghini, Eva. Es Doctora en Antropología Social por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Profesora en Ciencias Antropológicas por la misma universidad. Es miembro del Grupo de Estudios Afrolatinoamericanos (GEALA).



Martino, María Cecilia. Es Doctora en Antropología Social por la Universidad de Buenos Aires y Profesora en Ciencias Antropológicas por la misma universidad, en donde también se desempeña como docente. Investigadora, forma parte del Grupo de Estudios Afrolatinoamericanos (GEALA).

Seminario especializado: “Poblaciones fromexicanas: aproximaciones analíticas de su pasado y presente”



Iturralde, Gabriela. Es licenciada en Estudios Latinoamericanos por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Maestra en antropología social por la Universidad de Barcelona y es doctorante del posgrado en antropología de la UNAM. Colabora como investigadora en el del Programa de Investigación Afrodescendientes y Diversidad Cultural del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y es profesora del Colegio de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.



Masferrer León, Cristina. Es Profesora e Investigadora de la Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Es maestra en Antropología Social por el CIESAS, licenciada en Etnohistoria

por la ENAH, licenciada en Psicología por la UNAM y estudia el doctorado en Historia y Etnohistoria en la ENAH.



Quecha Reyna, Citlali. Es Investigadora del Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM. Es Licenciada en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Maestra y doctora en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México.



Velázquez Gutiérrez, María Elisa. Es Licenciada en Sociología por la UAM, con maestría en Historia de México en la UNAM y doctorado en Antropología en la ENAH. Investigadora de tiempo completo del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Desde 1994 hasta la fecha es responsable del Programa Nacional de Investigación Afrodescendientes y Diversidad Cultural en México. Profesora sobre el tema afrodescendientes, patrimonio y diversidad cultural en México en el Posgrado de Historia y Etnohistoria de la ENAH, con una línea de investigación sobre el tema que ha recibido a partir de 2017 la distinción, junto con el CIESAS, como Cátedra UNESCO.

Seminario especializado: “Estudios en España sobre la esclavitud, el abolicionismo y el uso de la “raza” como principio diferenciador”



Belmonte Postigo, José Luis. Doctor en Historia de América por la Universidad Pablo de Olavide. Es profesor asociado en la Universidad de Sevilla.



García Mora, Luis Miguel. Es investigador y responsable del área de publicaciones Fundación MAPFRE.



González-Ripoll, María Dolores. Es doctora en Historia de América por la Universidad Complutense de Madrid. En la actualidad es científica titular del Instituto de Historia del CSIC y pertenece al Grupo de estudios comparados del Caribe y mundo atlántico.



Naranjo Orovicio, Consuelo. Doctora por la Universidad Complutense de Madrid. Es Profesora de Investigación del Instituto de Historia, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, y Directora del Instituto de Historia. Es directora de *Culture & History Digital Journal* y miembro del Consejo de Redacción de varias revistas, entre ellas *Revista de Indias* y *Anuario de Estudios America*.



Puig-Samper Mulero, Miguel Ángel. Es Doctor en Biología. Es Profesor de Investigación del Instituto de Historia del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), adscrito al Departamento de Historia de la Ciencia. Académico correspondiente de la Real Academia de la Historia en España y correspondiente extranjero de la Academia Colombiana de Historia y de la Academia Mexicana de Ciencias.

Seminario especializado: “La agenda Afro en la investigación en Salud Pública: construyendo una perspectiva de América del Sur desde casos colombianos”



Ariza-Araújo, Yoseth. Investigador Asociado Centro de Estudios Afrodiaspóricos. Docente de tiempo completo Departamento de Salud Pública y

Medicina Comunitaria de la Facultad de Ciencias de la Salud, Universidad Icesi.



Lucumí, Diego Iván. Docente de la Escuela de Gobierno Alberto Lleras Camargo. Universidad de Los Andes.



Mosquera Becerra, Janeth. Directora de Centro para el Desarrollo y Evaluación de Políticas y Tecnología en Salud Pública (CEDETES). Coordinadora de la Maestría en Salud Pública de la Universidad del

Valle.

Trabajos con Mención Honorífica



CUERPOS NEGROS, PALABRAS BLANCAS: UNA LECTURA FANONIANA DE LA EXPERIENCIA RACIAL EN EL POEMA *ME GRITARON NEGRA*

José Miguel Vidal Magariño

Resumen

El artículo pretende una lectura novedosa del poema. Busca comprender la opresión racial planteada en “Me gritaron negra” de Santa Cruz desde los postulados sobre el racismo de Frantz Fanon, especialmente en *Piel negra, Máscaras blancas*. El poema ha sido estudiado como canto de resistencia frente al racismo y celebrado como reivindicación de la resiliencia femenina para trascender la experiencia traumática de la discriminación racial. En ese contexto, pretendo profundizar en las condiciones corpo-políticas y la experiencia negra desde la subjetividad racialmente subalternizada que habita la zona del No ser, delineada por Fanon como ontología del sujeto afro en el sistema racial impuesto por la colonización. Articulado a esta lectura fanoniana, el análisis supone también una interpretación desde la propuesta rítmica de Victoria Santa Cruz, la cual postulo como clave interpretativa del empoderamiento de la persona poética en el texto. Con todo, planteo también que, aunque útil para comprender el poema, se trata de una propuesta que polemiza con el itinerario político de las actuales demandas de inclusión de las ciudadanías afrodescendientes.

Palabras clave: No Ser, melancolía racial, ritmo

“Me gritaron negra” se ha convertido acaso en un emblema latinoamericano de denuncia lírica frente al racismo, en canto de resistencia de muchas mujeres afrodescendientes en las américas para defenderse de la experiencia traumática de la discriminación racial. En este artículo, me atrevo a plantear una

lectura novedosa del famoso poema de Santa Cruz, una que busca comprender la opresión racial que este plantea desde los postulados sobre el racismo de Frantz Fanon, especialmente en *Piel negra, Máscaras blancas*. En ese contexto, pretendo profundizar en las condiciones corpo-políticas y la experiencia negra desde la subjetividad racialmente subalternizada que habita la zona del No ser, delineada por Fanon como ontología del sujeto afro en el sistema racial impuesto por la colonización. Sin embargo, como se hará visible, se necesita reconducir las ideas fanonianas dentro de las particulares opresiones ejercidas sobre las mujeres negras toda vez que la exclusión racial es vivida distintamente por hombres y mujeres afrodescendientes. Así, pues, aunque el poema problematiza más directamente la cuestión de la discriminación con el énfasis puesto en el aspecto racial, sabemos que ambas opresiones confluyen en las mujeres afro por cuanto es indivisible ser negra y ser mujer; de ahí que el devenir de la sujeta poética desde el propio cuestionamiento por su subjetividad hasta su revelación-rebelarse en la segunda mitad del texto necesariamente arremoline toda la complejidad de una lucha por definir y afirmar ambas.

Ahora bien, admito que un acercamiento a un poema tan rotundamente negro –para parafrasear a Campbell– está destinado al fracaso si se construye a un análisis solo desde estas categorías analíticas. La misma Victoria Santa Cruz podría acusarlo de excesivamente intelectual por cuanto ella reconoce una división fundamental entre los que se acercan al conocimiento con el intelecto y los que “comprenden orgánicamente con sus cuerpos”; de hecho, para ella “la dedicación académica es la manera en que la mente coloniza al cuerpo” (2019, p. 63). Considero que estas palabras de Santa Cruz no deben ser tomadas a la ligera pues, como intentaré mostrar, este paradigma gnoseológico particular resulta esencial para tentar una fórmula más holística de comprender el poema.

En esa línea, articulado a una nueva lectura fanoniana, este acercamiento supone también una interpretación desde la propuesta rítmica de Victoria Santa Cruz, la cual postulo justamente como clave interpretativa del empoderamiento de la persona poética en el poema. En virtud de ello, parto de la premisa de que la dimensión sonora de la pieza no solo cobra relevancia por cuanto la perspectiva fónico-melódica de un texto lírico suele ser, por naturaleza, tan atendible como su dimensión discursiva, sino que, además, en este caso singular, porque el ritmo convoca una serie de principios filosóficos que complican un mero análisis desde la semántica de los significantes textuales. Más aún, en “Me gritaron negra”, el componente rítmico no solo ordena la estética del mundo hostil que se representa; también lo reorganiza y rectifica éticamente. Con todo, hacia el final, reconozco que, aunque útil para comprender el poema, la propuesta de una ética que emana desde el ritmo polemiza en cierta medida con el itinerario político de las actuales demandas de inclusión de las ciudadanías afrodescendientes. De hecho, pese a que la figura de Santa Cruz se ha constituido en símbolo de resistencia antirracista, en realidad, sus ideas son tan herméticas como poco conocidas. Así, pues, en la interpretación del poema también pretendo contribuir a la difusión y comprensión de las ideas de una de las representantes más icónicas del pensamiento latinoamericano.

La breve pero compleja obra de Fanon ha merecido que sus lectores hayan resaltado elementos diversos en ella. En el terreno social, Grosfoguel debe ser uno de los autores que más ha repensado un concepto clave en este artículo: el Ser y No Ser fanonianos. Resumidamente, la idea es que, para Fanon, en la zona del Ser hay un sujeto hegemónico que vive privilegio racial, y también hay un sujeto subalterno que sufre opresiones de distinto tipo: religiosas, de género, de clase, por nacionalidad, etc. Todo aquello que está fuera de la zona del Ser pertenece al No ser. Ahí habitan los sujetos que sufren opresión racial. Grosfoguel subraya que “La zona del ser y no-ser no es un lugar geográfico específico, sino una posición en las relaciones raciales de poder” (2012, p. 95). Ninguna de estas zonas es homogénea y hay poblaciones e individuos que sufren opresión en la zona del Ser. No obstante, una diferencia es clave: los oprimidos y oprimidas de la zona del Ser viven también privilegio racial; los oprimidos y oprimidas del No Ser sufren opresión racial. Esta dicotomía es esencial porque divide ontológicamente quiénes son y quiénes o son considerados humanos dado que la blanquitud es la unidad de medida de humanidad. Desde aquí, propongo que el poema es una lucha por la humanidad de la mujer afrodescendiente negra, un espacio de resistencia en la zona del No Ser a que ha sido confinada. Aunado a esto, recorro a la noción de palimpsesto como metáfora de un cuerpo que es escrito desde el privilegio racial de la zona del Ser.

La propuesta de lectura del poema, entonces, transita por el universo conceptual del Ser y No Ser fanoniano que pretende – sin duda, ambiciosamente– también ir de la mano con un ennegrecimiento de algunas otras categorías psicoanalíticas freudianas y postfreudianas. En ese orden de cosas, este artículo hebra un análisis con el énfasis puesto en el aspecto racial de la discriminación operada sobre la sujeta poética y ahí devela sus limitaciones. Sin embargo, el desarrollo de una interpretación en que intervenga en mayor medida la compleja intersección que constituye ser mujer y ser negra se declara como una deuda pendiente. La postura de este texto es que la conceptualización ontológica fanoniana es capaz de enriquecer esa problematización teórica aunque aquí, en esa tarea crucial y urgente, solo pueda aún esbozar algunas aproximaciones.

El poema inicia con un hecho violento perpetrado contra una pequeña niña (Tenía siete años apenas / ¡Qué siete años / ¡No llegaba a cinco siquiera! / De pronto, unas voces en la calle me gritaron ¡Negra!). Este ejercicio de violencia psicológica se dirige no a cualquier niña sino a una niña afrodescendiente¹. El evento es crucial: como niña, el proceso de construcción identitario está apenas en ciernes, pero, a diferencia de las otras niñas, a la del poema se le niega la oportunidad para emprender esa construcción. Además, el descubrimiento de la identidad no es solo violento y repentino: es racial. La mirada del otro calificador ha fijado la identidad de esta niña exoclasificatoriamente. En el contexto peruano y latinoamericano desde el que se crea el poema, podemos interpretar que las voces provienen de una sociedad mestiza que valora la blanquitud como estatus de prestigio y estándar social. Desde este lugar de enunciación blanco-mestizo, se fija y escribe con palabras el cuerpo afrodescendiente, se lo confina a un significante que la niña subalternizada es incapaz de significar.

Fanon acuña el concepto de *epidermización* para dar cuenta de este proceso violento que sufre el afrodescendiente producto del insulto racial. Este refiere a una incrustación psíquico-corporal de procesos y estructuras sociales de poder. Es decir, debajo de la piel física existe una piel social. A priori, el afrodescendiente desconoce esa piel subcutánea. En el poema, ella no se ha visto negra en el espejo hasta que las voces le gritan de esa manera. Fanon sostiene que cuando ocurre este ataque verbal inesperado y, sobre todo, desconocido, “Entonces el esquema corporal, atacado en numerosos puntos, se derrumba dejando paso a un esquema epidérmico racial” (113). Descubrirse negra supone la adherencia violenta del conjunto de creencias de un sistema racista sobre qué es ser negra². Así, la niña afrodescendiente del poema deviene en objeto. Precisamente, relatando el episodio análogo que sufrió, Fanon refiere que la operación de cosificación supone un desplazamiento del Yo, un descentramiento incontrolable de parte del afrodescendiente agredido: “Ese día, desorientado,

¹ Victoria Santa Cruz cuenta una dolorosa anécdota de su niñez. Cuenta que un día llegó a su vecindario una niña “blanquinoso” quien, al verla, sentenció que no jugaba con negras. La pequeña Victoria pensó equivocadamente que sus amigas, niñas mestizas del barrio, se pondrían de su lado pero grande fue su sorpresa cuando, siguiendo a la advenediza, ellas la expulsaron de sus juegos. Santa Cruz confiesa que por muchos años recordó este episodio como la herida de una daga. Pienso que este suceso es un interesante punto de partida para comprender la aplicación al poema de las ideas de Santa Cruz sobre el

obstáculo: “El hecho de haber sufrido, desde tierna edad, incontables difíciles situaciones que me obligaron -sin yo saberlo- a replegarme en lo más profundo de mí, con preguntas como estas: ‘¿Qué es la vida?... ¿Quién soy?..’ me permitió, posteriormente, descubrir algo insospechable, es decir, las increíbles ventajas de las aparentes desventajas” (citado en Feldman, 2009, p.77).

² A Fanon le pasa un hecho similar al llegar de su natal Martinica a París. Un niño en la calle lo señala y grita con miedo: ¡Mira, mamá, un negro!

incapaz de estar fuera con el otro, el blanco, que implacablemente me aprisionaba, me fui lejos de mi ser-ahí muy lejos, me constituí objeto (113).

Las voces que gritan ejercen un poder que supone el privilegio ontológico y epistémico de nombrar a la otra subalterna. Esa capacidad de "decir" de la sociedad blanco-mestiza es producto de su privilegio racial. Así, pues, las miradas de esta sociedad hostil disecan a la niña, la fijan. Como diría Fanon, el afrodescendiente es víctima de una esencia, una apariencia fijada desde la exterioridad del mundo blanco de la cual los negros no son responsables. La contemplación ontológica de estas voces que hablan y miran restringe cualquier posibilidad de construcción individual como sujeto. Ellas ya saben todo sobre ese individuo –la niña negra del poema– y, como explica Lewis Gordon, "La persona a la que vemos de esa manera nunca es interpelada, ni preguntada, sino que se habla de ella y, como mucho, se le dan órdenes como al perro de Pavlov" (2009, p.241). De esta manera, a esta niña de tan solo 7 o 5 años le fue dado afrontar la mirada blanca o blanco-mestiza. Cuando eso le pasa a la mujer negra podemos decir con Fanon que "Una pesadez desacostumbrada nos oprime. El verdadero mundo nos disputaba nuestra parte. En el mundo blanco (...) El conocimiento del cuerpo es una actividad únicamente negadora. Es un conocimiento en tercera persona" (2009, p.112).

Ante al significante "negra" viene la pregunta: "¿Soy acaso negra?"- me dije / ¡Sí! / ¿Qué cosa es ser negra?/. En términos psicoanalíticos, podríamos decir que se ha producido una colisión psíquica entre el Yo y el SuperYo, pero cabe primero subrayar la importancia del contrapunto en esa sección del poema, como en buena parte de este. La brusquedad e iteración del término "negra" flanquean a la niña del poema, la acechan con la mirada, la someten con la palabra. Las voces parecen saber todo sobre ella pero, para la niña, el reconocimiento de esta categoría de identidad es una interrogante de respuesta esquivada, porque no tiene la autorización para dotar de significado a tal significante impueste. Para echar luces sobre este punto, vale recurrir a Deborah Golergant, quien puede darnos pie para trasladar el concepto de *mensaje enigmático* de Laplanche hacia el terreno de mensajes con contenido raciales. El receptor ha recibido un mensaje cuyo contenido no es capaz de descifrar por completo –pues no está en condición de entenderlo– pero que, sin embargo, almacena. El receptor, quien recibe este mensaje intrusivo sin agencia alguna para evitarlo, tratará de comprenderlo casi en vano, proceso que, siguiendo a Golergant, opera dentro de lo que Laplanche designó como la pulsión de traducción.

3 En sentido estricto, LaPlanche emplea este concepto para designar los mensajes que el bebé puede percibir de sus padres, pero cuyo sentido –fundamentalmente sexual– no tiene cómo descifrar. De acuerdo con Golergant, "esa variable extraña –la sexualidad inconsciente del adulto– que inevitablemente interviene en la comunicación originaria, es vivida por él como una alteridad radical: el niño no viene al mundo preparado para hacerle frente [y] Esta situación es lo que le empujará a construirse una defensa –un aparato psíquico– que le permita hacerse cargo de ese mensaje del otro que lo coloca en posición de pasividad. [En ese orden de cosas.] El inconsciente, la alteridad interna, es finalmente una defensa contra la alteridad externa (25). Estas ideas de Laplanche me parecen muy útiles para aproximarnos al escenario de violencia discursiva que presenta el poema de Santa Cruz. La niña vulnerada en el inicio no viene preparada para comprender el contenido racial de los gritos

Es interesante aquí la cita de Fanon cuando atraviesa él un evento similar en la vía pública: "Me enfurezco, exijo una explicación... Nada resulta. Exploto. He aquí los pedazos pequeños reunidos por un otro yo". Se produce, entonces, un fraccionamiento del Yo. Cuando las voces le gritan+ "negra", la sujeta poética es destruida, refractada en unidades infinitas que la descomponen y la distancian de su propio Yo. Interpreto que, por esa razón, la vehemente iteración de la palabra "negra" es prácticamente una ofensa mecánica, como buscando con cada iteración descomponerla en más pedazos. La imagen-sonido de la identidad de la niña siendo desmembrada con cada grito significa la ruptura del Yo. Así, pues, considero que el insulto racial está operando en 3 niveles. Como significante es percibido pero su significado no logra ser comprendido a cabalidad. No obstante, el contexto permite entrever su intención comunicativa: el Superyo –la sociedad que grita ofensivamente inegra!– advierte violentamente al Yo que su devenir en el mundo es fijado desde un lugar de enunciación exterior. Desde Fanon, algo más pavoroso envuelve a la figura femenina del poema, una sospecha de falta de humanidad. La identidad-significado fragmentada de la persona racializada solo puede ser reagrupada-semantizada por el discurso de las voces: "Y me sentí negra, / ¡Negra! / Como ellos decían / ¡Negra!". Con todo, esa identidad permanece como un enigma. No hay interacción comunicativa con quienes gritan. No se les pude interpelar, como si pertenecieran a una dimensión subjetiva distinta. Propongo que estos seres vociferantes emiten el mensaje enigmático desde el otro lado de la línea del Ser fanoniana, desde la humanidad indiscutible del Yo hegemónico blanco-mestizo.

En este marco, la pregunta por qué es ser negra es crucial. Se produce un cataclismo en la psique: de un lado, la mujer del poema tiene que adoptar la identidad impuesta socialmente; de otro, ella no existe como ser humano. Por tanto, ¿cómo es posible que sienta un sujeto cuya propia existencia está en entredicho? A partir de los conceptos de Fanon, considero que es posible entrever que estamos no solamente ante un sentimiento de inferioridad sino ante un sentimiento de inexistencia. Si la existencia/humanidad es la cualidad de ser blanco-mestizo, ser negra es pertenecer a la zona del No Ser, ser excluida de la condición de individuo, de humana; por lo tanto, ser privada también de la capacidad de agencia y deseo⁶. A propósito de esto, Silvia Wynter, filósofa fanoniana jamaícuino-cubana, observa que la mujer afro, en la experiencia de discriminación racial, se ve obligada a observarse a sí misma del mismo modo en que lo observan los ojos blancos, que son los únicos ojos reales puesto que son los únicos ojos normales⁷. La sujeta poética en el poema de Santa Cruz justamente se mira

que provienen de un contexto sociocomunicativo que la designa como alteridad; ella los recibe pasivamente y deberá desarrollar una defensa psíquica para lidiar con ese mensaje.

4 Recalquemos el componente violento de ello. No es "me dijeron negra" sino "me gritaron negra".

5 Como veremos, para Victoria Santa Cruz, esto supone un distanciamiento con la Unidad primordial.

6 Es casi inevitable evocar aquí el reclamo de Sojourner Truth en la histórica Convención sobre los Derechos de la Mujer en Akron en 1852. Ante la imposibilidad de agencia, la voz poética también pareciera preguntar ¿Acaso no soy una mujer?

7 Justamente, sobre esto, Fanon confiesa: "Me recorría con una mirada objetiva, descubría mi negrura, mis características étnicas, y me chocaban los oídos la

y se pregunta: ¿soy acaso negra? ¿qué es ser negra? Es una pregunta por la misma existencia que, sin embargo, lleva una pesada carga semántica, una densidad de significados tan propios como ajenos. Así, la sociedad arroja un mensaje enigmático a la niña afrodescendiente acerca de su diferencia racial y ella emprende una lucha psíquica por tratar de comprenderlo. Esto conducirá justamente a que el mensaje se almacene en el inconsciente como defensa ante su contenido abrumador.

Luego, viene el hundimiento psíquico: “Y retrocedí / ¡Negra! / Como ellos querían / ¡Negra!” La metáfora del retroceso físico alude a que la sujeta se repliega sobre sí misma: se hunde en un abismo psíquico, trata de descubrir en el Ello eso que profundamente le ha penetrado como una daga: su negritud. No es su propio deseo quien la empuja al hundimiento/retroceso: es el deseo del Otro blanco-mestizo, el único deseo legítimo, real. Ese deseo por suprimir la negritud es apropiado por la propia afrodescendiente, en cuyo Ello brota una energía psíquica tanática que la impulsa a la autodestrucción: “Y odié mis cabellos y mis labios gruesos / y miré apenada mi carne tostada / Y retrocedí / ¡Negra! / Y retrocedí”. El odio a ella misma se configura en estrategia de supervivencia, un salvavidas contra la autodestrucción⁹. El único espejo válido es el de la mirada blanca y en esos ojos solo es una “negra”¹⁰. Llevando el psicoanálisis freudiano al terreno de la racialización, Anne Anlin Cheng, propone el concepto de *melanconía racial* para dar cuenta del proceso mediante el cual la persona afrodescendiente –que ha reconocido con fatalidad que la blanquitud le ha sido negada irremediamente– introyecta el odio del sujeto blanco hacia el negro; vale decir, se apropia del odio racial del *white stablishment*, lo hace suyo¹¹. La voz femenina del poema se odia a sí misma debido a la interacción con el sujeto hegemónico blanco que rechaza las características asociadas a la negritud.

Sigue en el poema la repetición de la palabra “negra” quince veces, recurrencia cuya relevancia radica más en su dimensión sonora que textual. Previamente, sostenía que la iteración emulaba la refracción de un Yo incapaz de defenderse de los embates de los gritos callejeros. La repetición es crucial porque, más adelante, dará un giro desde la semántica del ritmo. En este momento, consolidan la fijación de la sujeta del poema, reifican el significante “negra” y continúan aplastando su psique. Aquí la repetición de las voces rodea, sofoca y oprime.

La voz poética confiesa su sufrimiento y las repercusiones del odio racial hacia sí misma: “Y pasaba el tiempo, / y siempre

antropofagia el retraso mental, el fetichismo, las taras raciales, los negros (2009, p.113)”

⁸ Como he subrayado desde la lectura racial que estoy llevando a cabo con las ideas de Laplanche, esa traducción será necesariamente imperfecta, por lo que, como explica Golergant, “una parte del mensaje logra integrarse en el yo, mientras que el resto de sus elementos quedan excluidos, reprimidos en el inconsciente: devienen significantes designificados” (p.25).

⁹ Tal como propone la psicoanalista Anne Anlin Cheng, la internalización de la negrofobia genera respuestas complejas: “Dentro de la reducida noción de ‘internalización’ reside un mundo de complejas negociaciones que son tanto supervivencia como un dolor corporizado” (traducción propia, 2007, p.138).

¹⁰ Nótese, no mujer negra, lo cual le daría cuanto menos subjetividad, sino solo “negra”.

¹¹ La melanconía racial, según la autora, presume una pérdida de la que el sujeto no se repone, que está de alguna manera atorada psíquicamente. La pérdida de

amargada / Seguía llevando a mi espalda / mi pesada carga / ¡Y cómo pesaba!... / Me alacé el cabello, / me polveo la cara, / y entre mis entrañas siempre resonaba la misma palabra. Fanon también alude a la idea de una carga. Es una opresión sin tregua sobre la mujer afrodescendiente. Una pesadez que siente ante la mirada opresora de la sociedad blanco-mestiza. A su vez, podríamos relacionar esta carga con la del afrodescendiente como supuestamente representante de su grupo étnico-racial según la mirada blanca, una suerte de *blackmen's burden*. Fanon sostiene que, cuando al afrodescendiente se le grita “negro” o “negra” en la calle, se le hace responsable de toda su historia, de su supuesto salvajismo e incultura, de sus ancestros, de su esclavización, de su temida violencia sexual, de su fealdad, de su culpa¹². Como trataré de mostrar, dicha carga se presenta de manera agravada en el caso de la mujer.

Asimismo, el fragmento del poema exhibe una rabia bidireccional, un rencor hacia el propio Yo y hacia la sociedad; de ahí la amargura. Ese malestar de la mujer afrodescendiente no es únicamente el malestar en la cultura freudiano: es un malestar por la inexistencia, por la ausencia de cultura de la cual se le acusa. La sujeta es incapaz de afirmarse sin Ser y Ser significaría dejar de ser bárbara, incivilizada, dejar de tener ancestros esclavizadas. La única forma de no ser todo eso y Ser pasa por convertirse en mujer blanca o al menos parecerse a una, dejar de ser negra lo más posible. Anlin Cheng sostiene que esta internalización del odio racial “dramatiza la melanconía racial del sujeto racializado: el tomar hacia dentro otro que lo rechaza creando una percepción negativa de sí mismo que uno debe negociar continuamente de alguna manera, sea para calzar en ella o para resistirla” (p.14). Desde esa perspectiva, el camino adoptado en la negociación es el del rechazo a la propia imagen.

En términos fanonianos, la mujer del poema está viviendo una patología neurótica. No solo quiere ser mujer blanca sino que quiere ser mujer; por tanto, ser humana. Como “negra” se encuentra encerrada en un deseo que desea por encima de todo: la blanquitud o, lo que es lo mismo, la humanidad. Esta encrucijada del deseo en que está atrapada la mujer del poema constituye una neurosis que está por aniquilarla sino asume una alternativa en la negociación. Necesita urgentemente un espejo que la valide, un espejo donde su reflejo exista. De lo contrario, ese círculo de violencia mimética la aniquilará. Por eso, necesita cambiar su propia imagen: se alisa el cabello y se empolva cara. No es solo por ser bella –aunque también lo es porque lo negro es feo– sino que, antes bien, esta acción supone un deseo por Ser, un reclamo de humanidad. Este deseo es impulsado por una negrofobia furiosa consigo misma¹³. Y esa

la blanquitud no se experimenta como un duelo finito sino como una melanconía permanente que es interiorizada por el sujeto racializado. Anlin Cheng desarrolla también la melanconía del sujeto racista pero en el caso que nos atañe –el de la persona racializada–, y convocando a Fanon también, podríamos afirmar que la pérdida de humanidad/perfección/blanquitud es un objeto que el afrodescendiente ha perdido pero lidiar con tamaña pérdida solo es posible conservándola. De tal suerte, su subjetividad ha devorado el objeto perdido; y ahora este se vuelve constitutivo de su propia identidad.

¹² En efecto, Fanon alude a una culpa inherente al afrodescendiente. Desde esa perspectiva, en el esquema de una sociedad colonial y poscolonial, la culpa es de las personas racializadas, y de nadie más.

¹³ Así como el sujeto blanco necesita regodearse en el narcisismo de su blanquitud para eliminar toda negritud que pueda existir en él, la mujer afro necesita de esta negrofobia para sostener un espejo en que sea capaz de mirarse.

rabia requiere mentir al Yo. Sin embargo, la mentira no puede ser sostenida sin palabras de blanquitud, si la sociedad no valida su blanquitud, sin el reconocimiento blanco-mestizo, la mentira caerá como un velo de maya¹⁴, como pantalla fantasmática sobre la cual se ha proyectado una *white-face*.

Ahora bien, no es gratuito que toda esta acción racialmente negadora sea ejecutada por una mujer afrodescendiente. Como señala Jabardo, precisamente “el feminismo negro parte de una no-categoría (no-mujer). La única estrategia posible desde la negación es un ejercicio de de-construcción. Destruir la negación desde donde se ha excluido de la categoría de mujeres a las mujeres negras, para avanzar, repensarse y reconstruirse desde otras categorías” (33). Así, la voz poética está partiendo de la única vía que las estructuras sociales de la matriz de opresión le permiten, las cuales también la excluyen de la categoría mujeres. La reconstrucción del Yo se convierte en el camino excepcionalmente duro y necesario para poder afirmarse como negra y como mujer.

Entonces, debemos postular que existe una mayor opresión de la mujer en la zona del No Ser. Si la neurosis del hombre negro por ser como el blanco es una demanda de humanidad, en el caso de la mujer negra esta misma demanda se vuelve psíquicamente más pesada porque debe luchar contra una cosificación doble: por ser negra y por ser mujer. Al respecto, Larisa Pérez opina que si el hombre negro quiere de alguna forma salir de la zona del No Ser necesita ser ultraviril (2018). En contraste, el dilema de la mujer negra es que un posible escape de la zona del No ser no pasa por exacerbar su feminidad. Aunque el poema no lo exhiba explícitamente, podemos entrever que su feminidad plena no solo es insuficiente sino que propicia una mayor negación ontológica¹⁵. Llevar al paroxismo su feminidad la conduciría antes bien a la cosificación y terminaría reafirmando su más íntima corporalidad como un palimpsesto que se escribe desde lo que Hill Collins denomina el domino hegemónico. De esta manera, la doble opresión de género y raza la distancia más de la línea de lo humano que la separa de la zona del Ser y, por eso, nuevamente, entre sus entrañas siempre le resonaba la misma palabra: “¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ...”.

La palabra “resonaba” me parece cuidadosamente escogida. Resonar quiere decir amplificar, repetir un sonido de manera ampliada, de un modo reflejo, podríamos decir sinestésicamente. Según Victoria Santa Cruz, todo aquello que es reacción constituye una forma de división nociva en el ser humano. Para ella la re-acción, la antítesis de la acción, pertenece al pasado: “La acción es ‘presente’, la reacción es pasado. Solo en acción hay renovación y de esta renovación surge la ‘pregunta’ que recibirá la inmediata ‘respuesta’, dando paso a la nueva calidad de acción” (p. 41). Aquello que ha venido

resonando es la repetición del grito central del poema: ¡negra! Líneas arriba interpretaba que la insistente recurrencia del mismo significante simbolizaba una división del Yo. De acuerdo con Santa Cruz, la división solo puede traer arritmia, y esta es el síntoma de la distancia entre el Yo y lo que ella denomina “el Uno superior”. A partir de tal paradigma, estas voces que gritan “negra”, si son reencausadas, pueden ser transformadas. Sin embargo, para eso, el ser humano, sostiene Santa Cruz

Deberá conocer, orgánicamente, el sabor de la acción detectando, por lo mismo, la re-acción, cuyas señales serán dadas por su instrumento, cuerpo físico, es decir, malestar, incomodidad, inquietud, angustia y aun dolor: por saltar desde el pasado hacia el futuro, olvidando vibrar en el presente (2019, p.55)

Entonces, identificando la re-acción, el individuo podrá empezar a recuperar su bienestar. Trascender la arritmia que ha producido el daño de la segregación/discriminación – manifestación social de la división del ser humano – precisa de afinar el único instrumento que no puede ser afinado por otro: el cuerpo humano.

Esta suerte de hermetismo filosófico de Santa Cruz tiene a una noción particular del ritmo como neurálgico organizador¹⁶. Sostengo que el ritmo es la clave para interpretar uno de los fragmentos más memorables de la composición: Hasta que un día que retrocedía, retrocedía y qué iba a caer / ¡Negra! (15) / ¿Y qué? / ¿Y qué? / ¡Negra! / Sí / ¡Negra! / Soy”. Esta resulta una sección verdaderamente intrigante. Pareciera un relámpago gratuito el despegue de esta mujer tan denostada y empuñada en su propio Yo. No obstante, es la capacidad transformadora del ritmo la que revierte la energía psíquica negativa de la primera mitad del poema. La psique que estaba al borde de una caída abisal empieza a concebir el obstáculo como un medio; a la arritmia, como una posibilidad de transformación. En la zona del No Ser, donde era imposible dotar de significado al término negra, la mujer del poema lo ha logrado. Este resultado excepcional se ha conseguido en una dimensión que es aparentemente inaccesible para los gritos emitidos desde la zona del Ser: la sonoridad rítmica de ¡Negra! Se trata de una potencia que preexistía a esta revelación pero que era esquiva incluso para el Yo privilegiado¹⁷. Ciertamente, esta especie de epifanía musical abre muchas preguntas, aunque pienso que la receta del ritmo aquí tiene dos ingredientes principales: el obstáculo como posibilidad y la memoria ancestral. Recordemos que para Santa Cruz solo cuando el obstáculo es concebido como posibilidad, se puede abandonar la reacción y empezar la acción, pero debe reconocerse que ese saber no es intelectual sino que habita el cuerpo. Santa Cruz considera que el saber es un sabor, un sabor-saber. Cuando la mujer del poema reconoce el sabor-

¹⁴ Destaco aquí nuevamente la idea del cuerpo negro como palimpsesto, que se escribe y se reescribe siempre desde la zona del Ser, desde el sujeto que goza del privilegio racial. Incluso, el individuo que vive en el No Ser solo puede proyectar su deseo/enunciado desde la voz del sujeto hegemónico.

¹⁵ Pérez sostiene que en el performance sobre quién pueden blanquearse, las mujeres negras siempre llevan las de perder: “Los cuerpos asignados como hombres al menos tuvieron la posibilidad de performar al «auténtico colonizado». Las mujeres, sin embargo, tenían que performar a la «auténtica colonizada», que envidiaba, por expresarlo en términos psicoanalíticos, la piel pero también el falo” (2018, p.121).

¹⁶ Santa Cruz defiende que “El ritmo es el eterno organizador, es la clave de la conexión con los secretos de las culturas orgánicas del pasado. Este es el secreto que debemos penetrar por medio de nuestro cuerpo físico que funciona como vehículo, nunca por medio del intelecto frío y colonizador (Feldman, 2009, p.78).

¹⁷ De hecho, en consonancia con nuestra extrapolación de la idea de mensaje enigmático a la esfera racial, Golergant explica que para Laplanche era también claro que el emisor del mensaje no era consciente del contenido enigmático de lo que emitía.

saber en la palabra “negra” que tanto le imprecan como si fuese un insulto, empieza a entender, no con su cerebro sino con su corporalidad. Negra así deja de ser solo una palabra –que significa a nivel del discurso– y comienza a percibirse con el cuerpo, empieza a ser una cadena de sonido, un significante que existe en la dimensión semántica del ritmo, no como imagen acústica de un referente lingüístico.

Es especialmente elocuente esta sentencia de Santa Cruz: “el secreto no está en salir sino en entrar” (2019, p.45). Sorprendentemente, según esta propuesta, escapar de la opresión racial no se logra con una transformación externa sino con una conversión del propio Yo a través del cuerpo que ritma. De este modo, la discriminación racial es una escisión estructural que no debe ser vencida sino transformada:

El centro del problema es la división del ser humano, quien, por estar cortado, separado de su proceso interior, se debate en una lucha estéril frente al conflicto que su misma división e hipnosis ha fabricado al no poder transformar su exterior. Clasismo, racismo, violencia, contaminación, enfermedad, miseria, odio, desempleo, guerra, etcétera, etcétera (2019, p. 87)

Con el hallazgo del ritmo, el Yo está recuperando su capacidad de acción y agencia en el contexto discriminatorio. Santa Cruz afirma que “Solo en presente hay acción, pues esta es transformación, equilibrio (2019, p.91)”. Esa acción afirmativa del Yo trasciende la reacción a la que estaba encadenada en la escala de deseo de blanquitud. Si la acción solo puede ocurrir en el presente, la reacción a la violencia epistémica y ontológica queda relegada al pasado. La superación de la reacción y de la temporalidad pretérita que se ha logrado por fuerza del ritmo representa en el poema una alteración paradójica en la zona del No Ser. Por esa razón, es capaz de afirmarse en presente y con verbo copulativo: Negra soy. Aquí podríamos aludir a una reescritura a contrapelo aunque, en consonancia con los términos de la autora, ya no hay escritura del cuerpo sino, más bien, solo ritmo. Para Fanon esta suerte de vórtice en la región del No Ser sería sencillamente imposible¹⁹, pero, en el poema, la revelación de ese portal que solo se atraviesa con el cuerpo²⁰ es un resplandor desbordante: “De hoy en adelante no quiero lacerar mi cabello / ¡No quiero! / Y voy a reírme de aquellos, / que por evitar –según ellos– / que por evitarnos algún sinsabor / llaman a los negros gente de color / ¡Y de qué color!”. Solo desde una persona que habita y acciona el presente se puede mirar hacia adelante y afirmar un deseo propio, un deseo no mimético, un deseo negro, si se quiere. El término “sinsabor” no parece gratuito porque, para la autora, el sabor es un saber. Aquí la mujer, afirmándose negra, ha hallado un sabor-saber del

que el Otro hegemónico carece. Por ello, se revela y rebela un mismo grito que es, a la vez, todo nuevo: ¡Negro! / ¡Y qué lindo suena! / ¡Negro! / ¡Y qué ritmo tiene! / ¡Negro, negro, negro, negro...”

Ahora bien, el ingrediente que permite ese cometido es la memoria ancestral. Santa Cruz dice: “Orientada por esta intuición y desde una memoria ancestral (África), conocí el sabor de la conexión (...)” (2019, p.40). En ese plano, la dimensión cromática de lo negro es reconfigurada, se resemantiza por fuerza del ritmo y adquiere un signo cultural. El negro suena, ritma hermosamente. El ritmo ha logrado, en el poema, resignificar el significante no por medio de la producción lingüística convencional sino a través de su potencia fónico-melódica. De ahí se entiende la revelación final:

Al fin / Al fin comprendí / ¡Al fin! / Ya no retrocedo / ¡Al fin! / Y avanzo segura / ¡Al fin! / Avanzo y espero / ¡Al fin / Y bendigo al cielo porque quiso Dios / que negro azabache fuese mi color / Y ya comprendí / ¡Al fin! ¡Ya tengo la llave!

Ese saber-sabor es lo que la mujer del poema, con su Yo reconstituido, al fin comprende. La llave había sido el ritmo y, con ella, es posible abrir las cerraduras que tenían encerrado al cuerpo y avanzar hacia la transformación del obstáculo. La comprensión es un proceso dilatado e introspectivo por cuanto su naturaleza no cerebral –sino corpórea y sonora– no es manejada socialmente en la producción de identidades desde el SuperYo sino en la indagación física del instrumento corporal por medio de la memoria ancestral. Finalmente, el ritmo es acción presente y, por eso, no puede ya retroceder. Se regodea en su identidad recobrada y es todo júbilo rítmico: ¡Negro! (p.15) / ¡Negra soy”!

Así, pues, “negra” que era gritado arrítmicamente, desde la división, ha debido ser transformada. Ahora, con ritmo ancestral, no resuena sino que acciona el cuerpo hasta lo más íntimo. Santa Cruz sentencia que “Si un instrumento musical afinado emite, al ser tocado, el justo requerido sonido, el ser humano, al afinar su cuerpo físico, irá sensibilizándose, pudiendo recién entonces, vibrar y ser penetrado en la justa vibración-sonido de la palabra (...)” (2019, p.55). Entonces, para transformar el mundo primero debe transformarse ella misma, nosotros mismos. Y esa transformación supone afinarnos.

Ahora bien, aunque la respuesta al racismo y la segregación social propuesta desde esta ética del ritmo pareciera configurar una afirmación poco anclada en la feminidad de la voz poética, en realidad, las características de la actitud contestataria reflejan necesariamente la subjetividad enunciativa de una mujer negra. Recordemos que si el punto de partida ha sido la

¹⁸ Para intentar la comprensión de una propuesta que parece desprobeer de responsabilidad política al sujeto racista, creo que podemos recurrir a las dinámicas de la pérdida que plantea el concepto de melancolía racial. Si lo que se ha perdido es una blanquitud que, sin embargo, vive dentro del sujeto racializado, precisamente, corresponde entrar a la propia psique, no buscar la respuesta en un objeto externo. Dado que la blanquitud dolorosamente perdida se encuentra interiorizada por el afrodescendiente, es adentrándose en el Yo donde se puede ejercer una acción. Responder de otra manera a la ofensa racista supondría una reacción, círculo vicioso que para Santa Cruz solo devendrá en más división.

¹⁹ De hecho, Fanon confiesa que, entusiasmado por las ideas de Senghor, hubo un tiempo en que creyó que el ritmo, supuestamente inherente al sujeto afrodescendiente, era el refugio al que el hombre blanco jamás podría acceder. Prontamente, Fanon descreo de esa idea pero resulta interesante observar que su búsqueda del ritmo como parte constitutiva del sujeto negro era intelectual, razonada. Santa Cruz replicaría que el ritmo no puede entenderse, solo sentirse.

²⁰ Es bastante elocuente esta reflexión de Santa Cruz: “El ritmo es el eterno organizador, es la clave de la conexión con los secretos de las culturas orgánicas del pasado. Este es el secreto que debemos penetrar por medio de nuestro cuerpo físico que funciona como vehículo, nunca por medio del intelecto frío y colonizador (Feldman, 2009, p.78).

negación de su ser mujer negra, la voz poética ha debido deconstruir una imagen hegemónica desde esa condición a la vez deshumanizada y objetivada. De este modo, el ritmo, se diga o no, es una potencia revolucionaria para resistir en los márgenes, como diría Bell Hooks, un medio de resiliencia en la zona del no ser y una vía para transformar en sujeta de discurso a la mujer negra. Develando y descomponiendo la arritmia de los estereotipos que legitiman la opresión, la mujer negra puede dejar de ser objeto que es tocado con violencia física y discursiva, y convertirse en mujer que toca su propio instrumento y compone su propio saber sobre sí misma.

Pese a la admisión de un alcance universalista en esta exploración rítmica con el cuerpo²¹, la repuesta de Victoria a la opresión es la respuesta de una mujer intensamente negra. Habitar en la zona del No Ser como un sujeto –una paradoja imposible para Fanon²²– implica una resistencia permanente en las periferias del Ser que se puede lograr, sostiene Santa Cruz, no desde una respuesta política eurocentrada posmoderna –y, por tanto, desprovista de ancestralidad-ritmo, espiritualidad y movimiento– sino a partir de una holística afirmación de las raíces africanas. Negra soy es una nueva forma de autodenominación de una sujeta de discurso que se nombra en sus términos y se dota con sus significados. En tal sentido, como postula Hill Collins, se trataría de un “epistemología alternativa”, una en que el testimonio, la experiencia personal y la emoción tengan plena cabida; o, como sostiene Hooks, un conocimiento desde la experiencia vivida y un proceso de recuperación personal “que no está ya solamente moldeado y determinado por la condición de dominación” (1989, p.31). Me inclino a pensar que, en su invitación a esta corpo-política suya, Santa Cruz, parece decir junto con Lorde que “las herramientas del amo nunca dismantelarán la casa del amo”.

Sin duda, la propuesta de Santa Cruz de una mujer racializada que supera al racismo de un modo aparentemente individual y a través de la exploración de un ritmo sugerido como innato puede resultar por demás polémica en un contexto de reivindicaciones políticas que demandan la responsabilidad social y estatal en materia de inclusión y que buscan deconstruir estereotipos esencialistas acerca de los y las afrodescendientes. Al respecto, Heidi Feldman reflexiona que “esta ubicación de la memoria ancestral en el cuerpo negro es convincente y problemática a la vez, respaldando aparentemente el determinismo biológico (...) el baile y otras cualidades esenciales están en la sangre de la gente negra” (2009, p.80). Quizá sea posible que la preocupación por una forma de pensamiento que luce concesiva con el racismo surja en el marco de un sistema de ideas que concibe lo político rigidamente. Leída con atención, la invitación de Santa Cruz no está desligada de una intervención de los otros; es una promesa de transformación del cuerpo social con el cuerpo individual

como cerrajero. Después de todo, estaba convencida que no es posible una revolución sin evolución.

Asimismo, coincido con Feldman en que, en general, las composiciones de Santa Cruz operan como lugares de la memoria; creo que este poema también. En una realidad diaspórica que, a diferencia de sus homólogos de la región, carece de un contenido cultural que remita históricamente a la patria africana, el proyecto afrocéntrico de Santa Cruz ha reconfigurado el cuerpo como un tipo de África desde donde resistir la opresión. Por ello, su ejercicio sería el de una reescritura con el cuerpo. Aplicando al poema las conclusiones que elabora Feldman sobre la obra de Santa Cruz, considero que su propuesta heurística funciona como una contramemoria porque deconstruye la retórica hegemónica del discurso oficial sobre “ser negra” y revela deliberadamente su máscara, el velo que oculta la verdad de su violencia epistémica, la cual es producto de una división social de los seres humanos antes parte de una unidad primordial.

En suma, la búsqueda de nuevas lecturas para el poema me motiva a concluir que la pieza es, en primer lugar, una invitación a la resiliencia por medio de la incorporación del obstáculo. La conversión de la desventaja en ventaja pasa necesariamente por un proyecto de repatriación africano-centrista en que el cuerpo femenino afrodescendiente se construye como un tipo de palenque donde habita la ancestralidad y su ritmo, un espacio íntimo pero también intersubjetivo –cuando cada una está individualmente afinada– desde el cual resistir la opresión racial, un territorio de lucha. Logrado esto, la mujer afrodescendiente ha reconfigurado su devenir reificado en la zona del No Ser y puede afirmarse como una Sujeta capaz de reescribir a contrapelo su identidad pero en sus propios términos, es decir, tejiendo su presente, trenzando su historia, ritmando su lucha.

Bibliografía

- Estrada, F. (2016). Victoria, filósofa del ritmo. En *Las palabras de Victoria* (p.75-78). Museo Afroperuano de Zaña: Lima.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Ediciones Akal.
- Feldman, H.C. (2009). Cumanana y las memorias ancestrales de Victoria Santa Cruz (57-96). En *Ritmos negros del Perú: Reconstruyendo la herencia musical africana*. Instituto de Musicología y Pontificia Universidad Católica del Perú: Lima
- Gordon, L. (2009). A través de la zona del no ser. Una lectura de Piel negra, máscaras blancas en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon. En F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 217-260). Madrid: Akal.

²¹ De acuerdo con Santa Cruz, Al continuar ahondando a lo largo de mi vida en las formidables bases rítmicas heredadas, estas me revelaron, con la claridad de lo orgánico, que no obstante africanas, son “cósmicas” (2019, p.41)

²² Este es un reto pendiente. Pienso que el desafío es repensar las ideas de Fanon en la compleja confluencia de opresiones que viven y resisten las mujeres negras. En efecto, coincido con Larisa Pérez en las dificultades que plantea posicionar a la raza en el trazado de la línea divisoria entre el Ser y el No ser, y sugerir que el racismo opera como un agravante en el contexto de la opresión

de género. No obstante, sostengo que se requiere justamente problematizar aún más esta propuesta ontológica dentro de la diversidad que plantea la matriz de opresión colonial sobre las mujeres negras. Me inclino a pensar que más que una línea, la división entre Ser y No Ser funciona acaso como red que, a la vez que asir y maniatar, intenta mantener a las mujeres negras en los márgenes de la raza y el género pero que, mediante una presión ejercida en contra, puede mostrar su fragilidad para evitar que los cuerpos disidentes atraviesen sus agujeros.

Grosfoguel, R. (2009). Apuntes hacia una metodología fanoniana para la descolonización de las ciencias sociales. En F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 261-284). Madrid: Akal.

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

Jabardo, M. (2012). *Feminismos negros: una antología*. Madrid: Traficantes de sueños.

Music MGP (2016, abril 12). *Me gritaron negra, Victoria Santa Cruz* [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=cHr8DTNRZdg>

Pérez, L. (2018). De Fanon a la interseccionalidad. Neurosis, sexo y descolonización. *Revista Atlántida*, pp. 107-128. Recuperado de https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/13335/A_09_%202018%29_06.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Rojas Benavente, L. (2008). Un poema de resistencia de Victoria Santa Cruz Gamarra, etnicidad en los 50 en el Perú. En N'Gom, M'Bare (ed.), "*Escribir la identidad*": creación cultural y *negritud en el Perú*. Universidad Ricardo Palma: Lima

Santa Cruz, V. (2019). *Ritmo: el eterno organizador*. Seminario Afroperuano de Artes y Letras: Lima.

CULTURA, RESILIENCIA Y DESARROLLO DE LAS COMUNIDADES AFROCOLOMBIANAS MOTETE EN EL DEPARTAMENTO DEL CHOCÓ

Velia Vidal Romero

Resumen

El Chocó, lugar donde nació, y al cual regresé después de veinte años de haber estado por fuera, buscando mejores oportunidades académicas y laborales, es el departamento afrocolombiano por excelencia, no sólo por la población mayoritariamente afro que lo habita, sino por ser una de las cunas de la Ley 70 de 1993, que reconoce la propiedad colectiva y establece mecanismos para la protección de la identidad cultural y de los derechos de las comunidades negras de Colombia. El alto impacto del conflicto armado colombiano en el departamento, sumado a las altas tasas de pobreza multidimensional y de necesidades básicas insatisfechas, así como al racismo estructural al cual se ve sometida la región, convierten al Chocó en un territorio particular, donde contrastan la alta riqueza en biodiversidad con la baja calidad de vida de sus habitantes, quienes en un 82.84% se reconocen como población étnica, con un 71,51% de negros, mulatos o afrocolombianos. En medio de esta extensa selva de dos mares nace Motete, una empresa que apela a la cultura como herramienta de desarrollo y que ha propuesto, en sus cuatro años de existencia, una serie de acciones y procesos que aportan a la resiliencia y al desarrollo de la población chochoana. En este artículo expondré cómo la cultura, específicamente los procesos liderados por Motete, contribuye al desarrollo de las comunidades afrocolombianas. También expondré los retos y

las dificultades a las que se enfrentan este tipo de proyectos en el contexto particular del departamento del Chocó.

Palabras clave: Cultura, afrocolombianidad, Chocó

Introducción

El campo de los estudios afrolatinoamericanos es reciente y, por lo tanto, tiene muchos temas pendientes por abordar; dentro de ese amplio espectro de pendientes, se encuentra identificar, analizar y difundir procesos, iniciativas o emprendimientos que, desde diversos sectores, se gestan en contextos de mayor presencia de población afrolatinoamericana y son liderados por las mismas. Podríamos hablar de iniciativas endógenas que buscan el desarrollo de su región y su gente, ajenas al Estado o a los gobiernos, aunque busquen en ellos y otros aliados los recursos para la materialización de sus productos y para la sostenibilidad.

Identificar, analizar y difundir estos casos permitirá, desde el campo de los estudios afrolatinoamericanos, establecer relaciones con iniciativas comunitarias que trabajan por el desarrollo de los pueblos afrolatinoamericanos, así como visualizar los tropiezos y dificultades que pueden estar asociados a la condición de marginación de las poblaciones en las que se gestan. Así mismo, identificar en qué tipo de sectores surgen más iniciativas y qué tan sostenibles son en el tiempo. Todo este conocimiento podrá aportar, a su vez, a que nuevos gestores afrolatinoamericanos tengan un panorama más claro a la hora de emprender sus proyectos. A la vez, brindará información concreta de experiencias locales, que orientarán a quienes formulan las políticas públicas en la consolidación, permanencia y sostenibilidad de este tipo de iniciativas, tan necesarias en las poblaciones afrolatinoamericanas.

El caso de Motete, empresa cultural y social que nació en el departamento del Chocó, en Colombia en el 2016, ilustra sobre los elementos mencionados en los dos párrafos anteriores, en particular desde el sector cultural. En este texto, analizaremos cómo esta iniciativa y en general las iniciativas culturales pueden aportar al desarrollo de los pueblos afrodescendientes, quienes en su mayoría comparten condiciones de exclusión, victimización, pobreza, entre otros, tal como ocurre en el Chocó.

Una extensa selva y dos mares

El departamento del Chocó, como entidad territorial político administrativa existe desde 1947; sin embargo, este territorio tiene una larga historia, marcada política, social, económica y culturalmente por su ubicación estratégica. Se ha caracterizado por su riqueza en flora, fauna, recursos hídricos y minerales, así como por la diversidad de pueblos indígenas que habitan aquí y la presencia de africanos esclavizados y sus descendientes. Desde finales del siglo XIX la población negra pasó a ser mayoría en esta región ya que fueron dejando de ser exclusivamente mineros y con la abolición de la esclavitud, parafraseando a Peter Wade (2018) los esclavos negros que habían trabajado alguna vez en cuadrillas de mineros a través de la automanumisión se asentaron por la selva y los indígenas fueron desplazados gradualmente a las nacientes de los ríos,

mientras los negros ocupaban los lugares bajos y medios en un patrón de asentamiento disperso.

Estos antecedentes de la estructura poblacional han desembocado en la realidad actual. El 71.51% de los pobladores del Chocó se reconocen como negros, mulatos o afrocolombianos. En el caso de Quibdó, capital del departamento, la diferencia es aún más marcada, aquí el 92% de la población se reconoce como negra o afrocolombiana. Hay quienes afirman que esta región tiene la mayor concentración de población *afro* en América Latina.

La predominancia de la población afrocolombiana en el Chocó, ha sido un elemento determinante en el desarrollo de los procesos sociales, así como en la caracterización de las prácticas culturales de la región. Tal como lo explica en diferentes apartados Tianna Paschel (2018), en el Chocó han sido relevantes diversos procesos sociales como el *Cordobismo*, movimiento socialista nacido en los años 30, así como el movimiento basado en la identidad de los años ochenta, desde donde se gestaron las asociaciones de campesinos de los diferentes ríos del departamento y la posterior consolidación del “movimiento rural afrodescendiente o etnoterritorial” que termina por exigir el reconocimiento del derecho colectivo a la tierra y a la vida y que finalmente logra la inclusión del artículo transitorio que dio lugar a la Ley 70 de 1993. Este artículo le reconoce a las comunidades negras que han ocupado las denominadas “tierras baldías” en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva. Éste también establece diversos mecanismos para la protección de los derechos de las comunidades negras de Colombia como grupo étnico, a la vez que la identidad cultural y pretende fomentar el desarrollo económico y social, con el fin de garantizar que estas las comunidades negras puedan obtener condiciones reales de igualdad así como de oportunidades, como el resto de la sociedad colombiana.

El departamento del Chocó está compuesto por 30 municipios y cuenta con una población de 520 mil habitantes, de los cuales, aproximadamente 120 mil están ubicados en Quibdó, capital departamental. El territorio chocoano está compuesto, en su mayoría, por un ecosistema de selva húmeda tropical, con presencia de lugares como el tapón del Darién, que representan lo inhóspito y agreste del lugar. La población, con una baja densidad, excepto en la capital, está ubicada en pequeños poblados mayoritariamente sin carreteras, a los que se llega por vía marítima o fluvial, haciéndolos de difícil acceso. Esto se convierte en una oportunidad para los grupos armados, y en una desventaja para los pobladores. El prometido “desarrollo”, es esquivo como producto del racismo estructural al cual está sometido el departamento.

Esto da como resultado cifras alarmantes en la tasa de analfabetismo, el bajo acceso a los sistemas de salud o de los ingresos promedio, según el Plan Nacional de Planeación (2019). La cobertura en acueducto es del 20%, frente a al 83% de la cobertura nacional, mientras que la cobertura en alcantarillado es del 15%. Quibdó es la capital con mayor tasa de desempleo en el país. Y, contrario a la economía nacional, la economía local en esta ciudad de 116 mil habitantes, decreció en el 2019 un 5%. El acceso a la educación no es menos alarmante.

La cobertura educativa está cinco puntos por debajo de la nacional, el Chocó ocupa el último lugar.

Volviendo a la paradójica relación entre la ubicación estratégica del departamento, lo que le proporciona tierras en el Caribe – toda la frontera con Panamá – y ocupando un alto porcentaje del litoral Pacífico colombiano, han hecho del departamento un atractivo para todo tipo de traficantes, desde la historia colonial hasta hoy.

Es así como se ha tenido presencia en las últimas décadas, de la guerrilla de las FARC, la guerrilla del ELN, de los grupos paramilitares y de los principales carteles de la droga. Otros de los flagelos más fuertes ha sido en los últimos 30 años, el de la minería ilegal a gran escala y la deforestación, producto también de la extracción ilegal de madera. Estas dos situaciones, íntimamente ligadas al conflicto armado, generan unas presiones muy fuertes en las poblaciones que han dado como resultado altos índices de desplazamiento y victimización.

Aunque la riqueza cultural, producto de la presencia de tres grupos étnicos y las mezclas entre los mismos es casi tan abrumadora como la selva, la garantía del derecho a la cultura en el departamento es muy restringida, en la medida que no hay suficientes escenarios culturales. A pesar de una historia tan trágica, de haber vivido algunos de los capítulos más horrorosos del conflicto Colombiano, la población del Chocó ha sido resiliente. Esto se demuestra en los procesos étnico territoriales que, más allá de la Ley 70 han promovido acciones como la que logró la Sentencia T-622 que reconoce al río Atrato como sujeto de derechos, o la gran participación de la población durante la negociación e implementación del Acuerdo de Paz entre el Gobierno de Colombia y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), esto en particular, debido al alto impacto que este conflicto ha tenido en la región. El director de la Comisión de la Verdad Francisco de Roux durante un evento realizado en noviembre de 2019 en Quibdó, sostuvo que los impactos de conflicto sobre la cultura son muchos y hace énfasis en que desafortunadamente, éste no es uno de los frentes relevantes en la reparación.

Ante esta realidad chocoana tan compleja, en la cual se puede ahondar mucho más, es necesario liderar, crear, consolidar y sostener iniciativas que vengan de la sociedad civil y que aportan a la calidad de vida a sus participantes y a los procesos sociales que se tejen en la región.

El origen de Motete

En junio de 2015, luego de veinte años viviendo en Cali, capital del Valle del Cauca y en Medellín, capital de Antioquia, lugares a los que fui buscando nuevas oportunidades, como lo hacen muchas familias del Chocó, huyendo quizá de la precariedad que se puede llegar a vivir en el departamento, decidí, ahora con mi propia familia, regresar a vivir al Chocó.

El propósito inicial era simple, instalarnos en Bahía Solano, buscar una casa que nos permitiera tener mucho contacto con la naturaleza y estructurar algún negocio que nos permitiera cubrir los gastos. La sorpresa al llegar al Chocó fue que nada era así de fácil. Nunca dejamos de venir en vacaciones; sin embargo, la relación con cada lugar es muy distinta cuando se visita por unos días a cuando uno se queda a vivir. Lo primero que

identificamos era la lentitud de la economía. En Bahía Solano podrían pasar semanas enteras sin acontecimientos que dinamizaran la economía. Como lo describe Alfredo Molano Jimeno, en el artículo de El Espectador: “La Pesca Blanca”, quizás los que más la dinamizan son las faenas de los pescadores que se dedican al negocio ilegal de la cocaína y que inundan las arcas de los comerciantes locales cuando logran rescatar un cargamento.

Toda esta situación nos llevó a instalarnos en Quibdó, donde tuve la oportunidad de ingresar a trabajar en la Cámara de Comercio del Chocó. Conocer el tejido empresarial del departamento fue una de las grandes ganancias de hacer parte de esta organización. De lo que más me impactó, fue la creación de entidades sin ánimo de lucro, por encima de otro tipo de sociedades. Con el tiempo fui aprendiendo que este tipo de organizaciones se creaban principalmente para acceder a contrataciones o donaciones de una forma más fácil y con menos impuestos que los que deben pagar las compañías con ánimo de lucro. La mayoría de estas entidades sin ánimo de lucro, no cumplen en realidad una función social, porque no tienen ingresos regulares que les permitan cumplir el propósito para el cual fueron creadas, o simplemente, no fueron creadas con este fin.

Desde mi llegada al Chocó, el 3 de julio de 2015, buena parte de mi ejercicio fue la observación. Buscaba lo que quería hacer en mi vida. No había decidido venirme de Medellín, donde tenía condiciones laborales excepcionales, solo para tener un empleo. Durante los primeros meses tuvimos muchas conversaciones con amigos y familiares alrededor de la pregunta ¿Qué hace falta en el Chocó? La respuesta casi siempre llegaba a que hacía falta mucho, casi todo; sin embargo, eso no nos daba satisfacción, porque nuestro interés no giraba alrededor simplemente de tener un negocio rentable.

Cuatro hechos anecdóticos dieron origen a Motete

El primero fue recorriendo las poblaciones indígenas de Juradó, en la frontera con Panamá por el Pacífico, pude ver que los *motetes*, que son canastos tejidos con fibras naturales, estaban en todos lados, pensé que la palabra era fácil y posible de pronunciar en muchos idiomas, además, me gustaba el hecho de que fuera un tejido que servía para cargar muchas cosas.

El segundo hecho ocurrió cuando me instalé en Quibdó y llegaron los pocos libros que había decidido conservar de mi biblioteca de Medellín, venía un pequeño texto de Federico García Lorca, conocido como “*medio pan y un libro*”, que es el discurso que pronunció cuando inauguraron la primera biblioteca de su pueblo. Este texto fue como una epifanía, sentí que se revelaba ante mis ojos lo que estaba buscando.

El tercer hecho, anterior a los dos mencionados, es que entre julio y octubre de ese año se desarrollaban las campañas para elección de alcaldes y gobernadores. El tiempo de campaña es propicio para observar todas las prácticas sociales y culturales alrededor de estos sucesos, que van desde la compra de votos, hasta la distribución de licor en grandes cantidades, los actos de cierre con los artistas más importantes de la región, los enfrentamientos entre bandos, entre muchas otras cosas. Tuve la fortuna de conversar con muchas personas inmersas en esos asuntos políticos. Escuchar mucho y seguir observando.

El cuarto hecho anecdótico es que, cuando llegué a vivir a Quibdó, y me fui reencontrando poco a poco con amigos de la infancia, observé que había un recuerdo común, y era el de un señor europeo que, hacia finales de los años ochenta, recorría los barrios de la ciudad contando historias de la biblia. Me sorprendió mucho que hubiese marcado a tantos niños de la época.

Con la idea del tejido presente y con la afirmación de García Lorca de que los pueblos necesitan libros y cultura, así como con la vivencia de que el simple acto de contar historias puede marcar de por vida a un niño o una niña, se fue madurando la idea de querer trabajar en una iniciativa que se centrara en asuntos culturales, en promoción de lectura y en el desarrollo del pensamiento crítico.

Es importante recordar acá, que buena parte de mi trabajo en Medellín se desarrolló en el sector cultural. Hice parte del equipo directivo de la Fiesta del Libro y la Cultura, trabajé como comunicadora en la subsecretaría de Cultura Ambiental y dirigí el Parque Biblioteca Fernando Botero. Todo lo anterior, en la Alcaldía de Medellín. Este escenario me permitió una mirada amplia sobre el poder de la cultura en la construcción y reparación del tejido social, en una ciudad cuya relación e historia con el conflicto es ampliamente conocida.

En una sesión de trabajo amplia, con amigos de diversas áreas del conocimiento, todos habitantes de Quibdó, donde iniciamos conversando de esas condiciones particulares del departamento y las necesidades que cada uno observaba, se configuró el primer documento que podríamos llamar plan estratégico, y se determinó que Motete sería una organización que trabajaría por el desarrollo del pensamiento crítico en las familias del Chocó. Este encuentro se dio en agosto de 2016, para ese momento, sin embargo, ya se venían desarrollando algunas actividades, que allanaron el camino para llegar a esa idea.

De la idea a la organización

La idea inicial era tomar un *motete* (canasto), llenarlo de libros e ir por los barrios de Quibdó leyendo en las tardes con los niños y niñas que quisieran acercarse a escuchar la historia. Seleccioné unos cuantos libros, compramos un *motete* y armamos la que sería la herramienta principal. Sin embargo, las cosas comenzaron a fluir de otro modo, y todo arrancó con un grupo de maestros y maestras que estaban interesados en promover la lectura desde el aula, y por ello participaron en un taller realizado desde el centro cultural del Banco de la República, que tiene la biblioteca pública más grande de la ciudad, adscrita a la biblioteca Luis Ángel Arango, una de las más importantes del país. Me invitaron a ser orientadora de ese grupo de maestros y con esto, me animé a conformar un club infantil de lectura.

Logré que nos prestaran las instalaciones de la biblioteca de la Universidad Tecnológica del Chocó y convocamos con una tarjeta digital. En la primera sesión llegaron 35 niños y niñas. El mismo día que abrimos ese grupo, iniciamos un club de lectura para mujeres, en las instalaciones de la Red Juvenil de Mujeres Chocoanas, con su apoyo. Con ellas llegamos un par de meses después a el barrio El Futuro II –el barrio más distante del sector donde llegaron las familias que llegaron desplazadas por

la violencia a Quibdó—donde pretendíamos convocar mujeres, pero al no recibir respuesta por parte de éstas, armamos un grupo de niños y niñas. Esos cuatro grupos de lectura, incluyendo el de maestros y maestras, fueron la génesis de Motete. Era mi actividad de los tiempos libres, que financiaba con mi salario y aportes de amigos que estaban en otras ciudades y otros países.

Más adelante, y como producto de la jornada de trabajo con los amigos, decidimos que la iniciativa se convertiría en una organización legalmente constituida, lo que ocurrió en septiembre de 2016. Se nos ocurrió que trabajar con la cultura gastronómica y tener un café cultural eran buenas ideas para financiar el proceso y nuestras vidas. A finales de ese año renuncié a la Cámara de Comercio del Chocó y me diqué por completo al proyecto que, para ese momento tenía proyectado firmar un contrato con la Fundación Orbis, para generar una oferta cultural en un proyecto de vivienda que el gobierno nacional había entregado recientemente, y que beneficiaba a mil quinientas familias que habían sido victimizadas o habían sido vulneradas por diversas situaciones como el conflicto armado y los desastres naturales.

Tener un café, que era a su vez la sede de los encuentros con los niños y las niñas, y el punto de llegada y salida para las actividades en los barrios, traía consigo la responsabilidad de pagar arriendo, servicios públicos, impuestos y todo lo asociado a tener un establecimiento de comercio.

Nosotros estábamos concentrados en consolidar una oferta artística y cultural para la ciudad. Es así como nace una agenda cultural que incluía cine, conversaciones llamadas “mingas de saberes”, conciertos de grupos locales, presentaciones de danza y de teatro. Con las donaciones que llegaron de diversas partes del país, por parte de editoriales y amigos, conformamos una biblioteca de cinco mil libros, que era posible consultar, así como llevarse los libros prestados gratuitamente en el mismo café.

Tener un establecimiento de comercio nos permitió también encontrarnos de frente con los bajos ingresos de la mayoría de las personas en esta ciudad. Los locales no han sido nunca nuestro principal público en cuanto al consumo de productos que ponemos para la venta. A esto acceden los servidores públicos, los empleados de los organismos internacionales y las personas que vienen de visita a la ciudad, generalmente en esos mismos roles.

Motete se convirtió en poco tiempo en el espacio cultural por excelencia en Quibdó. Sin la estridencia de la música a todo volumen en la zona rosa, lleno de libros que se podían prestar sin tener un carné o pagar nada. Con la posibilidad de ser usado para reuniones o eventos de toda clase de públicos, universitarios, desmovilizados de las Farc, organizaciones de mujeres, y todo el que lo necesitara.

La búsqueda por los ingresos que nos permitieran ser sostenibles nos llevó a presentarnos a convocatorias del Ministerio de Cultura, a prestar el servicio de refrigerios, a hacer almuerzos y otras comidas que innovaban a partir de productos locales, y a prestar servicios en la operación de algunos eventos. Cada mes de 2017 y de 2018 fue sumamente difícil sumar los recursos para cubrir los gastos fijos. Aun así,

llegamos a tener simultáneamente hasta diez empleados, y pasaron por la organización, hasta julio de 2019, más de cincuenta empleados y empleadas.

Lo más importante que se construyó a lo largo de ese tiempo fue un entramado social alrededor de la iniciativa, que nos permitió alimentar la idea con diversas propuestas, sacar adelante muchas ideas con la fuerza del voluntariado, como en el caso de Flecho, nuestra fiesta de la lectura y la escritura del Chocó desde 2018, e ir desarrollando un perfil muy propio que respondiera a las condiciones de la región, a las características de sus habitantes y que en realidad tomara un camino hacia la sostenibilidad.

La cultura como empresa con sentido social

Uno de los retos más grandes en este proceso ha sido desarrollar habilidades de liderazgo y gerenciales. En Colombia y en muchos países latinoamericanos, los procesos artísticos y culturales se desarrollan en la informalidad o bajo el liderazgo del Estado.

Liderar un proyecto cultural independiente, privado, en contextos de alta vulneración y bajos ingresos, representa un reto muy grande. En junio de 2019, cuando la situación financiera llegó a su límite, porque los ingresos no alcanzaban a cubrir ni el 60% de los gastos, tuvimos que tomar una difícil decisión, que terminó representando una nueva etapa de gran crecimiento para la organización.

Decidimos cerrar el café cultural para no incrementar las deudas que estábamos cargando, y que cada mes seguían creciendo. Lo interesante es que detrás de esto se presentó la oportunidad de empezar a operar en la biblioteca escolar del Megacolegio MIA, una institución en el centro de la ciudad con instalaciones nuevas, con un amplísimo espacio para su biblioteca, pero sin libros y sin un equipo que planeara y administrara tan importante componente del proyecto educativo institucional.

Hicimos un acuerdo con el rector para trabajar en la biblioteca del Megacolegio. Al mismo tiempo estábamos en el proceso de firmar nuestro primer convenio con la Fundación SURA, propiedad del Grupo que lleva el mismo nombre, y que es una de las compañías más grandes del país y de Latinoamérica. Ellos decidieron financiar nuestro programa de lectura para 125 niños y niñas en cuatro barrios de las zonas con mayor vulnerabilidad en Quibdó. También habíamos ganado el Fondo Emprender, del Servicio Nacional de Aprendizaje, un fondo que entrega créditos condonables para la creación de empresas y que abrió una convocatoria para iniciativas culturales o de economía naranja, de acuerdo con los intereses del gobierno nacional de turno.

Por esos días recibimos también una asesoría empresarial que nos permitió reorganizar todo lo que veníamos haciendo de cara a esta nueva etapa que empezaba a experimentar Motete. Hoy Motete está compuesto por dos personas jurídicas: Corporación Educativa y Cultural Motete, que es una organización sin ánimo de lucro, y nos permite presentarnos a convocatorias del ministerio de cultura, hacer el convenio con la Fundación SURA o con la Institución Educativa para el uso y coadministración de la Biblioteca, y del otro lado está el Café Cultural Motete ZOMAC (Zonas más afectadas por el

conflicto armado colombiano) S.A.S. Con esta figura podemos firmar el convenio con el Fondo Emprender y comercializar productos gastronómicos, vender servicios educativos y culturales, entre otras actividades comerciales.

Ambas personas jurídicas corresponden a una sola marca y empresa que trabaja en tres focos: Lectura, arte y cultura, y gastronomía. Dentro de esos tres focos se enmarcan los nueve programas que desarrollamos, con los cuales atendemos un amplio espectro de públicos de nuestra ciudad y nuestro departamento.

En lectura tenemos el programa selva de letras que se centra en la formación de lectores, para lo cual se desarrolla un proceso de dos años en los barrios y el centro de Quibdó, donde los niños, entre 4 y 11 años se acercan al universo del libro, de los géneros literarios y fortalece sus habilidades comunicativas, sociales y el pensamiento crítico. Son 80 sesiones que incluyen visitas domiciliarias, encuentros con los padres, encuentros con autores, préstamos de libros, entre otras. En este mismo programa tenemos el trabajo con maestros y maestras promotores de lectura, que ya está en su quinto año de ejercicio, el convenio con la Institución Educativa, las vacaciones literarias y el proyecto Ifemelu, que trabaja con la obra de la autora Nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie como una herramienta para conversar sobre autorreconocimiento y feminismo.

En la línea de lectura tenemos también la Fiesta de la Lectura y la escritura del Chocó, que se acerca ya a su tercera versión, y en la que se reúnen autores locales y nacionales, se desarrollan talleres, estrategias de comunicaciones, entre otros eventos, para encontrarnos alrededor de la palabra. Nos encontramos también, diseñando la librería Cocorobé, que luego de la tercera versión de Flecho se quedará en la ciudad como única librería de la capital chocoana.

En cuanto a la gastronomía, tenemos el café cultural, que está próximo a abrir nuevamente gracias a los recursos del Fondo Emprender. Contamos, además, con la torta Musa Paradisiaca, que mezcla los sabores del plátano maduro con el borjón, de una forma innovadora, que nos permite poner en el mercado un producto distinto y delicioso. También seguimos prestando algunos servicios de alimentación bajo la misma lógica de creación a partir de productos locales.

En cuanto al arte y la cultura, sostenemos nuestra agenda cultural que nuevamente resultó ganadora del programa nacional de concertación cultural, ofertamos programas de formación informal en artes y oficios, y creamos e hicimos la primera versión del Atrato Fest, un festival de música y cultura ambiental que promueve la sentencia T-622 que reconoce al río Atrato como sujeto de Derechos. Este festival se realiza en alianza con el Foro interétnico Solidaridad Chocó, Tierra Digna y los Guardianes del Atrato.

En Motete intentamos alejarnos de la visión exotizada del afrochocoano y si bien promovemos las manifestaciones artísticas propias, no nos interesa mercantilizar la idea de la cultura afro. con Motete generamos espacios de encuentro donde, evidentemente se ponen en escena las manifestaciones artísticas de esta región, que son, al igual que su población, mayoritariamente afros, pero tienen también mucho de

indígenas. A esto también hace referencia la investigadora Odile Hoffmann, es sus investigaciones de poblaciones afromexicanas en Veracruz. Nos interesa aportar a la garantía del derecho a la cultura. Si bien valoramos la tradición oral, reconocemos que esta ha sido utilizada también para discriminarnos, no escribimos, no leemos, por tanto, no existimos en la literatura, en la academia (por lo menos no contados por nosotros mismos), por eso creemos que la apuesta por la lectura y la escritura nos ayuda a cerrar una brecha muy significativa en la exclusión que vive nuestro departamento.

La música y la literatura, como bien lo analizan Robin Moore y Doris Sommer (2018), han tenido un rol muy significativo en los procesos sociales de las comunidades afrolatinoamericanas, el Chocó no ha sido la excepción, sin embargo, como ya lo mencionábamos, uno de los mayores efectos del conflicto ha sido la eliminación de los espacios para el desarrollo y expresión de estas manifestaciones artísticas y culturales. De ahí la importancia de seguir promoviéndolos y abriendo escenarios para su expresión.

Seguiremos en este camino con la intención de llegar quizá a otras poblaciones similares, queremos estar en Buenaventura, en Tumaco, en Cartagena, en Barranquilla, en Turbo y en Apartadó. Lugares donde la población es mayoritariamente afrocolombiana, donde hay niveles de exclusión, racismo y discriminación similares, pero donde quizá sea incluso más fácil hacer sostenible el proyecto, dado que ha diferencia del Chocó, tienen presencia de organizaciones y empresas más estructuradas, con mayores estándares de responsabilidad social.

Seguramente no viviremos para ver el departamento del Chocó con altos niveles de calidad de vida, porque estamos convencidos -particularmente lo estoy-, que faltan muchos años para llegar ahí, pero sí tenemos la tranquilidad de estar aportando cada día a que se avance en un proceso que, a la postre, va a desembocar en un departamento afrocolombiano con mayores niveles de equidad, con mejores condiciones en educación, donde las personas puedan ejercer libremente su derecho a la cultura, y cuenten con condiciones que les permitan hacer un proyecto de vida aquí, que puedan elegir estar en su territorio sin ser cíclicamente víctimas de racismo y exclusión.

Conclusiones

Motete es un ejemplo para encontrar un punto en el que se desarrollen las manifestaciones culturales, se fortalezcan y se capitalice el valor que pueden generar en los vínculos afectivos familiares y comunitarios, sin caer en estereotipar o exotizar desde la cultura misma. Este es un reto de los pueblos afrocolombianos, en el que las organizaciones como Motete, pueden jugar una labor muy importante a partir de la claridad conceptual y el foco en su apuesta misional. Poner en escena, disfrutar de las manifestaciones artísticas, fortalecer las habilidades alrededor del arte y de la cultura, es un derecho que ha sido negado a los pueblos afrocolombianos. No obstante, desde la sociedad civil y con iniciativas empresariales cargadas de sentido, identidad y cultura, se puede aportar a la garantía de los derechos culturales de los pueblos afrodescendientes, a la vez que se generan ingresos y calidad de vida para artistas, promotores de lectura, gestores y quienes deciden desarrollar

su proyecto de vida alrededor del arte y la cultura. Pensar en las iniciativas culturales como empresas, es apenas lógico y necesario, especialmente en contextos donde hay altas tasas de desempleo, reina la lógica de la caridad, que sigue poniendo a los pueblos afro en el lugar de los necesitados y quienes reciben migajas, cuando sus propias ideas, manifestaciones artísticas y talentos pueden ser una fuente de ingresos. No se trata de la mercantilización de las tradiciones. Se trata de generar espacios de encuentro en condiciones dignas, procurando relaciones horizontales, y dando sostenibilidad a las ideas e iniciativas que nos permiten poner la mirada más allá de la satisfacción de las necesidades básicas

Bibliografía

Negret, Carlos (10 de febrero de 2020). Pronunciamiento del Defensor tras misión humanitaria por el Pacífico chochoano y Panamá. Defensoría del Pueblo. Recuperado de <http://bit.ly/3coCGq4>

Hoffmann, Odile (2010). De “negros” y “afros” en Veracruz. En Florescano, Enrique & Ortiz Escamilla, Juan (Ed.), Atlas del patrimonio natural histórico y cultural de Veracruz (pp. 127 – 140), tomo 3: patrimonio cultural. Gobierno del Estado de Veracruz, México: Universidad Veracruzana.

Molano Jimeno, Alfredo (29 de febrero de 2020). La “pesca blanca”, Bahía Solano y el éxodo del pueblo negro en Juradó. El Espectador. Recuperado de <http://bit.ly/2VDBwkH>

Moore, Robin (2018). Un siglo y medio de estudios sobre la música afrolatinoamericana. En De la Fuente, Alejandro & Andrews, George Reid (Ed.), Estudios Afrolatinoamericanos: Una Introducción (pp. 475 – 513). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Paschel, Tianna (2018). Repensando la movilización de los afrodescendientes en América Latina. En De la Fuente, Alejandro & Andrews, George Reid (Ed.), Estudios Afrolatinoamericanos: Una Introducción (pp. 269 – 315). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Sommer, Doris (2018). Libertades literarias. La autoridad de los autores afrodescendientes. En De la Fuente, Alejandro & Andrews, George Reid (Ed.), Estudios Afrolatinoamericanos: Una Introducción (pp. 381 – 415). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Wade, Peter (2018). Interacciones, relaciones y comparaciones afroindígenas. En De la Fuente, Alejandro & Andrews, George Reid (Ed.), Estudios Afrolatinoamericanos: Una Introducción (pp. 117 – 160). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

TerriData (2020). Demografía y Población Departamento del Chocó. Departamento Nacional de Planeación. Recuperado de <https://terridata.dnp.gov.co/>.

_____. Demografía y Población de Quibdó, Departamento del Chocó. Departamento Nacional de Planeación. Recuperado de <https://terridata.dnp.gov.co/>.

REPRESENTACIONES: EL RECORRIDO DEL IMPURO SALVAJE AL PINTORESCO EXTRANJERO

Resumen

El siguiente trabajo propone un recorrido por las ideas trazadas y reproducidas tanto por los esclavistas europeos como por las élites de las nuevas naciones latinoamericanas, respecto a africanos y afrodescendientes. Ideas que establecieron un sistema de representación racista, tan fuertemente arraigado que aún persiste en las prácticas, discursos y expresiones de la vida social.

A través del análisis de piezas publicitarias argentinas de finales del S.XX, intentaremos dar cuenta de los elementos mediante los cuales se construyeron las representaciones de africanos y afrodescendientes en Argentina. Con este objetivo, primeramente, se realizará un breve recorrido por el ideario europeo que definió al pueblo africano durante el período colonial, repasando luego el impacto que produjeron las ideas de blanqueamiento y los discursos de democracia racial, para finalmente focalizar en el contexto nacional y el sistema de representaciones de lo afro configurados en las publicidades de fines del siglo pasado.

Palabras claves: representaciones, afrodescendientes, argentina.

Un negro: El ideario ibérico en torno los africanos.

Desde el inicio de la colonización de América Latina, las diferencias establecidas por los españoles y portugueses se basaron en términos de una jerarquía de *sangre* más que de *raza*, ya que en la época este último concepto se utilizaba sólo para los animales. Mediante esta diferencia de linaje, a mediados del siglo XV, los Estados peninsulares comenzaron a legislar privilegios y obligaciones para cada grupo, según fueran de ascendencia cristiana, judía, mora, gitana o africana. (Andrews, 2018). Con el descubrimiento del nuevo continente sirvió para avalar que tanto africanos como indígenas americanos, fueran utilizados como mano de obra esclavizada en las plantaciones e ingenios de América.

Sin embargo, dentro de las ‘estructuras de alteridad’ de la época, las consideraciones para uno y otro grupo fueron diferentes (Wade, 2018). Como las prácticas esclavistas de los ibéricos sobre los pueblos africanos habían sido precedentes, ya para fines del siglo XV una persona negra era considerada sinónimo de esclavo, por lo que no hubo discusiones en torno a la legitimidad moral de esclavizarlos; a diferencia de esto, el sometimiento de los nativos fue rechazado tempranamente por España -1542- y Portugal -1570-. Esta diferenciación se basaba por un lado en el hecho de considerar a los indígenas como vasallos de la corona, y por otro, en sus características físicas, que les resultaban poco convenientes para el trabajo forzado en comparación con la robustez percibida en los africanos. (Wade, 2018) La cuestión religiosa también fue un diferencial: mientras que los africanos fueron considerados como “contaminados” por el Islam y por ende, infieles a la cosmovisión europea; los nativos, ignorantes de la fe cristiana, eran vistos como inocentes a los que podrían

convertir a través de la evangelización. No obstante, como menciona Andrews (2018):

Para la mayoría de los colonizadores, las contradicciones entre la esclavitud y el cristianismo podían resolverse con explicaciones basadas en supuestas deficiencias de carácter, presentadas como aspectos inherentes a la negritud: pereza, delincuencia, inmoralidad sexual y de otro tipo, menor capacidad intelectual, entre otras. Estos estereotipos negativos se difundieron ampliamente en la sociedad colonial y representaban poderosas justificaciones ideológicas y culturales tanto de la esclavitud africana como del trato discriminatorio hacia los africanos y afrodescendientes libres. (p.79)

Como ya mencionamos, la impureza de la sangre fue el primer elemento mediante el cual se establecieron estas diferencias y jerarquías. Inicialmente, los estatutos ibéricos del siglo XV sobre la limpieza de sangre excluyeron a judíos y moros, incluyendo a africanos dentro de esta última categoría; pero con el descubrimiento de América, la idea de impureza de sangre se expandió rápidamente como característica de todas las personas negras, aunque no así de los indígenas (Wade, 2018). La palabra *negro* pasó a ser sinónimo de esclavo y muchos textos de la época dan cuenta de ello usándola de modo directo como una referencia obvia a la persona esclavizada. (Naranjo Orovio, 2020).

La revolución haitiana de 1791 completó este cúmulo de conceptos que se impusieron para definir a los africanos. Si bien los episodios de resistencia violenta fueron comunes entre los esclavizados y sus amos a lo largo de todo el período, este hecho histórico encendió las alertas en el viejo continente, ya que fue la única revolución anticolonialista llevada a delante por esclavizados para conseguir su libertad. Así, africanos y afrodescendientes empezaron a ser vistos por Europa como un grupo feroz, bárbaro y temible del que debían protegerse (Naranjo Orovio, 2020).

En estos párrafos hemos intentado recuperar de modo sintético los conceptos claves mediante los cuales españoles y portugueses construyeron el sistema de representaciones con el que identificaron a la población afro durante el período colonial. A continuación, daremos paso a la parte más compleja del proceso, en donde las diferencias de color pretendieron diluirse para la construcción “armoniosa” de las nuevas naciones en América Latina.

Blanco + Negro: Proceso de blanqueamiento y democracia racial.

Para entender el proceso mediante el cual la población afrodescendiente fue invisibilizada en Argentina, nos interesa recuperar los conceptos de *blanqueamiento* y *democracia racial*. Pero primeramente repasaremos algunos datos que nos permitan situar a la Argentina (Virreinato del Río de la Plata en aquel entonces) como participante activo del sistema esclavista durante el período colonial.

En Buenos Aires, entre 1777 y 1812, se calcula la llegada de setenta mil cautivos desde Brasil y África (Borucki, 2017), cuyo destino generalmente fue Perú. Cabe aclarar, que el Río de la Plata no fue una sociedad esclavista en un sentido pleno, es decir, no dependía de un sistema de plantaciones como en el caso de Brasil o las islas del Caribe, sin embargo sus óptimas características territoriales y climáticas para la producción del ganado europeo lo convirtieron en un enclave importante no sólo para la comercialización de esclavizados hacia el interior del continente, sino también para el usufructo de este tipo de mano de obra en la naciente urbe porteña. Dentro de la economía urbana se desempeñaron en oficios artesanales como carpintería, sastrería y zapatería, entre otros. También como criados domésticos, peones en chacras y estancias, y en la producción de cuero.

Dentro de lo que es el actual interior argentino, la práctica esclavista se desarrolló en las provincias de Córdoba, Tucumán y Salta, que hicieron uso de este tipo de mano de obra para sus economías agrícolas, cuya producción era destinada a la venta en Potosí.

Al igual que en otras partes de Hispanoamérica, la orden de los jesuitas era el mayor propietario colectivo de esclavos. Los jesuitas tenían estancias en Córdoba con vacas, ovejas y mulas para sustentar la universidad en esta ciudad. Muchos africanos eran vendidos a los viñedos, estancias y campos de minería de la costa del Pacífico y el Alto Perú, donde podían pagarse con plata. Buenos Aires cumplía el papel estratégico de conectar las economías locales internas orientadas hacia Potosí con el Atlántico. (Borucky, 2017, p 19)

Hacia los inicios del siglo XIX, varones y mujeres esclavizados, tuvieron la posibilidad de desarrollar trabajos como jornaleros, lo que les permitió ganar un salario y ahorrar para la compra de su libertad. En este marco, surge entre las mujeres la figura del *Ama de Leche*, encargada de criar, cuidar y amamantar a los hijos de los blancos. Este complejo parentesco de leche en el que se relacionaban mundos tan diversos y jerarquizados, estableció mecanismos de control muy diferentes a los que se aplicaban en otros trabajos, estos incluían: las relaciones intrafamiliares que pudieran establecerse, el comportamiento moral, su salud y la alimentación, considerando que cualquier desarreglo en estos aspectos influiría en la calidad de la leche. (Guzmán, 2017)

Otras referencias al trabajo femenino aparecen bajo el nombre de *Criadas* o *Conchabadas*, el primer término podía aludir a una mujer esclavizada, liberta o libre; mientras que el segundo, referido al conchabo (contrato temporal), generalmente remite a una persona libre o liberta contratada a cambio de un salario o de techo y comida, que deja entrever el carácter coercitivo de dicha forma de trabajo.

La esclavitud se abolió en Argentina con la Constitución de 1853 mediante del Artículo 15, que confusamente inicia negando esta práctica:

En la Nación Argentina no hay esclavos: los pocos que hoy existen quedan libres desde la jura de esta Constitución; y una ley especial reglará las indemnizaciones a que dé lugar esta declaración. Todo contrato de compra y venta de personas es un crimen de que serán responsables los que lo celebrasen, y el escribano o funcionario que lo autorice. Y los esclavos que de cualquier modo se introduzcan quedan libres por el solo hecho de pisar el territorio de la República. (Constitución de la Nación Argentina)

El período colonial junto con el sistema esclavista perduró en América Latina por cuatro siglos que estuvieron signados por la resistencia y la lucha de los esclavizados para conseguir su libertad. Luego de los procesos independentistas del siglo XIX, el clima tenso de externa división racial continuó. Las elites intelectuales de América Latina propusieron como solución el “blanqueamiento” de la población en vez de la separación o expulsión; esto consistía en fomentar el ingreso de inmigrantes europeos a los fines de absorber los rasgos afrodescendientes. Con el mismo sesgo racista del período anterior, estas políticas de blanqueamiento implicaban leyes racialmente excluyentes, sin embargo, el éxito de estas medidas se debió al silencio racial formal: la mezcla de generaciones fue transformando las diferencias de color a tal punto que en muchos casos no podían establecerse distinciones burocráticas (Fischer, Grinberg, Mattos, 2018).

Algunos rastros de estas ideas de blanqueamiento, en el contexto nacional, podemos encontrarlos en el libro *Los afroargentinos de Buenos Aires*, de Andrews (1989) quien recupera la palabra de los intelectuales argentinos que apoyaron y reprodujeron estos pensamientos en la región; consternado por la mezcla racial que habían propiciado los españoles en América Latina, Domingo F. Sarmiento refiere a los indios como una “*raza prehistóricamente servil*” con la que al mezclarse se producía una población inferior, por lo que el único remedio para la Argentina sería la inmigración europea, que corregiría la sangre indígena con las ideas modernas. Por su parte, el filósofo y político Juan B. Alberdi se expresaba en un tono muy similar:

Haced pasar el roto, el gaucho, el cholo, unidad elemental de nuestras masas populares, por todas las transformaciones del mejor sistema de instrucción; en cien años no haréis de él un obrero inglés, que trabaja, consume, vive digna y confortablemente. (en Andrews, p.123)

Avanzado el siglo XX emergió un nuevo concepto entre los intelectuales que realizaban estudios vinculados a la raza en América Latina: *democracia racial* fue el término que Frank Tannenbaum (inspirado en las ideas de los brasileños Arthur Ramos y Gilberto Freyre) usó en 1946 en su libro *Slave and Citizen*, para comparar la situación de Brasil, a su criterio, en armoniosa integración racial; en contraposición con el fracaso democrático que EEUU presentaba producto de la segregación que impartían las leyes de Jim Crow.

En Brasil se plantearon posturas diversas en torno a la democracia racial, algunos como Freyre sostenían que era una característica esencial de la sociedad brasileña (idea predominante), otros la interpretaban en relación a la inclusión que se había propiciado por medio del mestizaje. Sin embargo, periodistas y pensadores afrodescendientes como José Correias Leite, Abdias do Nascimento tuvieron una posición más crítica, refiriéndose a ella como un objetivo a alcanzar.

En este punto, es preciso también citar lo que los historiadores Alberto y Hoffnung-Garskof (2018) recuperan de las ideas de Quijada (2000), Geler (2014) y Edwards (2014); exponiendo los mecanismos discursivos con los que se estructuraba el ideario de armonía racial en Argentina:

En la Buenos Aires posterior a la independencia, las primeras metáforas de inclusión nacional abarcaban también las ideas universalistas de una ciudadanía que trascendía las diferencias raciales, pero específicamente evitaban hacer referencia al mestizaje biológico, a la consanguinidad o la coexistencia como un medio para lograr esos fines. En cambio, las metáforas dominantes sostenían que el suelo nacional crearía, casi alquímicamente, un sentimiento compartido de pertenencia entre las personas de distinta ascendencia que derramaron su sangre por el bien de la nueva nación, dando lugar a un árbol familiar único y desracializado (que más tarde sería explícitamente blanco), sin espacio para reconocer una identidad afroargentina separada. (p. 348)

La idea de democracia racial empezará a modificarse en los años 60', a partir de los movimientos afroamericanos que obligaron a los EEUU a discutir sobre el racismo. En América Latina, el uso recurrente que la dictadura militar brasilera -1964- hizo de la imagen de democracia racial, para disimular su autoritarismo y evitar los debates sobre el racismo, empezó a fortalecer la tesis del “mito de la democracia racial”. El texto *Democracia Racial: ¿mito o realidad?* escrito por Abdias Do Nascimento en 1977, será un referente de esta visión crítica, en él, Brasil fue descrito como una nación colonizada, y la democracia racial como una ideología que eliminó la identificación racial a los fines de negarles a los negros la posibilidad de autorreconocimiento (Alberto, Hoffnung-Garskof, 2018).

Hacia la década de los 80' y 90' crece la mirada revisionista en torno a la democracia racial, emerge la tesis de que había impedido el desarrollo de la conciencia racial y la movilización, perpetuando la subordinación de los afrodescendientes volviéndolos invisibles. Apropiándose de su cultura habían subestimado su peso histórico y numérico, a los fines de deslegitimar su identidad como grupo específico (Alberto, Hoffnung-Garskof, 2018). Así, el término empezará a proliferar dentro de los estudios revisionistas bajo diversas formas: democracia racial, mito de la democracia racial, mito del mestizaje, mitos de igualdad; pero con el objetivo común de aportar una visión crítica sobre los procesos que habían funcionado de manera similar a Brasil en el resto de los países

latinoamericanos. Es importante destacar, que aún en este período las denominaciones para los afrodescendientes eran muy diversas en cada país: negro, *mulato*²³, pardo, moreno, trigueño, etc; sin embargo, todas coincidían en el hecho de ser palabras que invisibilizaban la especificidad del componente afro del grupo poblacional.

Vemos así que, tanto el ideario de blanqueamiento como los discursos de democracia racial han sido fundamentales al momento de construir las identidades nacionales en Latinoamérica. Considerando que los debates en torno al componente afro de nuestras sociedades se extendieron hasta fines del siglo XX, nos resulta interesante revisar algunas imágenes publicitarias de la época teniendo en cuenta los sistemas de representaciones antes mencionados, a los fines de bosquejar su relación o no con los discursos racistas, así como también con los procesos de invisibilización de la población afrodescendiente.

Entre estereotipos y representaciones foráneas.

Luego de este recorrido, cabe preguntarnos cómo es la mirada en Argentina sobre africanos y afrodescendientes desde mediados del siglo XX; para responder en parte a esta pregunta, proponemos hacer foco en algunas imágenes publicitarias que los incorporaron como protagonistas. Recurrimos a la publicidad como material de análisis para las representaciones de la comunidad afro, considerando que su amplia circulación y reproducción contribuyen a generar y o perpetuar una base de imaginarios en la sociedad.

Como punto de partida tomaremos la definición de Hall (1997) para el concepto de representación:

Representación es la producción de sentido de los conceptos en nuestras mentes mediante el lenguaje. Es el vínculo entre los conceptos y el lenguaje el que nos capacita para referirnos sea al mundo 'real' de los objetos, gente o evento, o aún a los mundos imaginarios de los objetos, gente y eventos ficticios. (p.4)

Según el autor, este proceso se caracteriza por dos *sistemas de representación*, en primer lugar, está la instancia en la que los sujetos, objetos o eventos se correlacionan con los *conceptos* o *representaciones mentales*, es decir, con la idea que tenemos formada tanto del mundo material como de lo abstracto (amor, amistad, dios, infierno), cabe aclarar, que estos sentidos se comparten de manera aproximada cuando los individuos pertenecen a la misma cultura. El segundo sistema que interviene en la construcción de sentido es el *lenguaje*, entendido en un sentido muy amplio (oral, escrito, imágenes visuales, gestos, sonidos, etc). Mediante el lenguaje, compartimos nuestros mapas conceptuales, es decir, transformamos el concepto en una palabra escrita, una imagen, un sonido etc, lo cual se conoce como *signo*. Estos signos representan el concepto, y

las relaciones conceptuales que se dan entre ellos es lo que se conoce como sistema de sentido de una cultura. Hall (1997) lo sintetiza así:

La relación entre las 'cosas', conceptos y signos está en el corazón de la producción de sentido dentro de un lenguaje. El proceso que vincula estos tres elementos y los convierte en un conjunto es lo que denominamos 'representaciones'. (p.6)

Al mismo tiempo, el conjunto de *signos* es dividido en dos: los signos visuales denominados *icónicos* cuya forma tiene cierta semejanza con el sujeto, objeto o evento al que refiere; y los signos hablados o escritos, llamados *indexicales*, cuya relación con las cosas a las que se refieren no es obvia sino arbitraria, es decir que cualquier orden de letras o sonidos podría ser usado para referirse al sujeto, objeto o evento en cuestión. (Hall, 1997).

Hall (1997) sostiene que el sentido no está en las cosas ni las palabras, sino que es construido por nosotros a través del *sistema de representación* en el que se fija un código que establece una correlación entre nuestro sistema conceptual y el lenguaje. Esta es una forma de pensar la cultura, es decir, teniendo en cuenta los mapas conceptuales que se comparten, los sistemas de lenguaje, y códigos que rigen su traducibilidad:

Pertenecer a una cultura es pertenecer [a] aproximadamente al mismo universo conceptual y lingüístico, es saber cómo los conceptos e ideas se traducen a diferentes lenguajes, y cómo el lenguaje refiere, o hace referencia al mundo. Compartir estas cosas es ver el mundo desde dentro del mismo mapa conceptual y dar sentido al mismo mediante el mismo sistema de lenguaje. (Hall, 1997, p.8).

Estas teorizaciones, resultan útiles para comprender cómo funciona la comunicación y la importancia que adquiere un *sistema de representación* dentro de una cultura cuando involucra relaciones de poder, cuestión que aquí nos interesa ya que haremos foco en las representaciones de un sector de la población históricamente situado como subalterno.

Otro concepto al que se acudirá para el análisis es el de *estereotipo*, para lo cual retomamos las ideas de Richard Dyer (teórico del campo audiovisual) en su revisión crítica de este concepto acuñado por Walter Lippmann. Según Dyer (1993), los *estereotipos* y los *tipos sociales*²⁴ trazan los límites del comportamiento aceptable estableciendo límites donde no los hay, ya que las categorías sociales son invisibles y/o fluidas, no pueden ser separadas de sus categorías adyacentes, por ejemplo: si tomamos el binomio hombre-mujer, vendrán indexadas otras categorías como clase social, raza, orientación sexual.

²³ Mulato/a es una palabra de origen racista: emerge en América y guarda relación con la palabra MULA/O que es la cría resultante de la cruce de un caballo y una mula o de un burro y una yegua.

²⁴ Si bien ambos se parecen, dentro de una ficción, el tipo social se utiliza de una manera más flexible, pudiendo figurar en cualquier estilo de trama y aparecer cumpliendo cualquier rol, mientras que los estereotipos siempre llevan implícita una representación narrativa (Dyer, 1993).

Según el autor, la configuración del *estereotipo* de Lippmann trae aparejado un ordenamiento o clasificación de las personas, una síntesis de modos de ser, una definición por la función social más que por características estéticas (*tipos*) y una expresión de valores comunes dentro de un grupo. A esta caracterización, Dyer les contrapone una serie de críticas que hemos reformulado en preguntas para ayudarnos a pensar las representaciones de la población afro en nuestro corpus: ¿existe una clasificación/orden universal de la realidad? ¿Quién determina las definiciones de esa realidad? ¿es posible sintetizar lo complejo de un modo de ser? ¿Qué exponen esas caracterizaciones? ¿de quiénes son los valores que representan?

Ahora bien, valiéndonos de esas preguntas y teniendo en cuenta lo que hemos repasado a lo largo del texto, vemos como los grupos de poder, en este caso los esclavistas europeos y las elites de las nuevas naciones americanas, definieron a africanos y afrodescendientes mediante un *sistema de representaciones* racista, en el que se articulan un conjunto de *conceptos* y palabras (*lenguaje*) que los sintetizan y clasifican como: negros, esclavos, vigorosos, serviles, subordinados, holgazanes, inmorales, herejes, marginales, violentos, salvajes y bárbaros. Al mismo tiempo, los trabajos que desempeñaron bajo el mando de ese grupo de poder (agricultura, limpieza, lavandería, cocina, crianza, carpintería, sastrería y zapatería entre otros oficios artesanales) también contribuyeron en la formación de sus *representaciones*; perpetuándolos en roles serviles y consecuentemente en una clase social baja. Este *sistema de representaciones* construido por el grupo dominante a partir de sus creencias, valores y modos de ser, organizó la cultura occidental, estableciendo el universo conceptual y lingüístico mediante el cual serían interpretadas las personas africanas y afrodescendientes. Esa versión racista y simplificada de la población afro es la que permitió la configuración del *estereotipo*.

En la Argentina, esas figuras aún se reproducen en todos los actos escolares que conmemoran la Revolución de Mayo y la Independencia Argentina; niños y niñas con la cara pintada de negro, aparecen en escena como personajes secundarios que completan el cuadro de la urbe colonial, desempeñando la venta ambulante de escobas y velas, en el caso de los varones, y las mujeres como lavanderas y vendedoras de empanadas, pastelitos, mazamorra o humita. Estas construcciones estereotipadas, se encuentran tan naturalizadas que pasan desapercibidas

cuando se presentan cotidianamente; un ejemplo de esto es el diseño del packaging de la marca de harina más importante de nuestro país: *Blancaflor*²⁵, que desde hace más de cincuenta años tiene como personaje a una cocinera negra; reproduciendo y perpetuando así los roles que fueron asignados para este sector de la población durante período colonial.

Luego de la independencia, el *sistema de representaciones* se fue transformando bajo la influencia de las ideas de *blanqueamiento* y *democracia racial*, dando como resultado la invisibilización de los afroargentinos y colocando lo fenotípicamente afro fuera de nuestras fronteras. El uso de un lenguaje poco específico (negro, moreno, mulato) que no incorporaba el fonema afro para definir la afrodescendencia fue una de las claves en la construcción de este *sistema*.

Revisando las publicidades televisivas nacionales de las décadas de los 80' y 90' del siglo XX que están disponibles on line; hemos encontrado escasos ejemplos de marcas que acudieran a personajes africanos o afrodescendientes dentro de sus anuncios. Así mismo, la particular forma en la que son incorporados estos personajes, resulta provechosa para el análisis y la ejemplificación de lo que antes mencionamos.

Iniciaremos con las publicidades animadas de una tradicional golosina argentina: la Bananita Dolca; que apareció como personaje animado en los anuncios de los 80' (antes aparecía sólo como producto²⁶):

En el primer ejemplo, que nombraremos “El show”²⁷: el cuadro abre en un plano general y la voz en off de un presentador anuncia el inicio del espectáculo. Las luces del escenario se encienden, la música comienza a sonar, un tigre y otros animales de la selva humanizados empiezan a cantar y tocar sus instrumentos. Desde atrás del decorado aparece bailando la Bananita; ella tiene algunas características antropomórficas, se destacan sus grandes ojos y boca carnosa, viste una falda amarilla y según cita la canción del jingle²⁸ es “la golosina de color”; luego aclara que “se bañó en chocolate y de gala se vistió”, haciendo alusión al color dorado del packaging en el que se vende el producto. De este cuadro, además de las cuestiones fenotípicas del personaje, es interesante la elección de la puesta en escena y la melodía que acompaña el show musical. Respecto a la puesta en escena, la elección de un plano general que poco a poco se va descubriendo con la iluminación, para hacer visible un decorado alusivamente tropical, nos remite a los musicales de la cantante y actriz luso-brasilera Carmen Miranda²⁹, al igual



²⁵ Imágenes de packaging <https://ar.pinterest.com/pin/548735535832186993/>
<http://www.molinos.com.ar/nuestras-marcas/blancaflor>

²⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=jMSU--cUQJ8&t=230s>

²⁷ “El show” <https://www.youtube.com/watch?v=cYVOUKjpYCA>

²⁸ Música cantada o instrumental breve utilizada en publicidades.

²⁹ Icono de Hollywood entre los años 30' y 50', conocida como “La bomba brasilera”, estereotipo de latina sensual y el exótica.

que ella, la Bananita baila entre los músicos del show y finaliza siendo cargada por un grupo de monos que bailan al compás de la música³⁰. Por otra parte, también encontramos rasgos foráneos en lo musical, la base del jingle replica las formas de Day-oh, también conocida como Banana Boat Song, (1956) grabada por Harry Belafonte; canción que pertenece al género calipso, de origen caribeño.



El segundo ejemplo, que denominaremos “El carnaval”³¹, también presenta a nuestra protagonista animada asociada a lo foráneo. La Bananita recorre bailando las calles de una urbe; está acompañada nuevamente por los animales músicos y por una multitud festejante de la cual sólo se ven algunas siluetas al fondo. En esta ocasión, viste su pollera amarilla y se le han incorporado dos pulseras rojas en su mano izquierda. Si bien la fisonomía del espacio en el que se desarrolla esta comparsa de carnaval es poco específica y podría interpretarse como la ciudad de Buenos Aires, la música indefectiblemente nos lleva hacia otro lugar; la base sobre la que está compuesto el jingle de este anuncio es el popular tema brasileño Festa do Interior (1981) de Gal Costa.



En estos anuncios podemos ver cómo las representaciones de lo fenotípicamente afro se construyen desde lo foráneo, apoyadas principalmente en uno de los elementos publicitarios de gran fijación para el público como lo es el jingle. Actualmente, a la figura de la Bananita³² se le han incorporado nuevos elementos de vestuario, que parecerían fusionar el traje típico de las bahianas con las batas cubanas.

El tercer ejemplo publicitario que tomaremos será el del Chocolate Águila³³. Este es un anuncio convencional no animado que en aquella época (80’), por el costo del producto, apuntaba al consumo de clase media-alta. El actor protagonista es un adulto de tez negra, habla un perfecto español con acento argentino y viste de traje blanco con moño rojo. La publicidad inicia con un plano detalle del chocolate en su packaging; el encuadre se abre dejando ver al protagonista que sostiene el producto en la mano y mirando a cámara dice:

“al chocolate águila lo conocí de chico, en aquellas fiestas con chocolate caliente, se acuerda? Y después vinieron las tortas con chocolate... imamita! ¡Que tortas! En mi adolescencia ya me compraba mis propias tabletas de chocolate Águila y andaba

poniendo chocolate por todos lados, hasta que un día conocí el submarino, y más tarde las mousses, los panqueques, los bombones... y hoy me vuelve loco la fondue de chocolate. ¿La probó? Sí señora, el chocolate Águila me hace sentir bien desde hace muchísimo tiempo... desde que era así de chiquitito”.

Mientras el protagonista va diciendo el texto, su imagen se va intercalando con imágenes descriptivas de lo que nos cuenta; así la cámara nos muestra lujosas bajillas en las que están servidos diversos postres y tortas con chocolate. El lugar en el que transcurre la acción sólo es visible como fondo del personaje, pero nos provee de la información suficiente como para

interpretar que es una casa lujosa: hay columnas de mármol, arañas de cristal en el techo y grandes ventanales. Estas imágenes están acompañadas por una



melodía instrumental de jazz interpretada en clarinete y trompeta. El momento clave es el final, cuando el protagonista dice: “desde que era así de chiquito”, toma de su bolsillo una fotografía en blanco y negro y muestra a un niño blanco y rubio, dando a entender que ha comido tanto chocolate que le cambió el color de piel. Creemos que, en este ejemplo, la publicidad lleva implícita dos ideas consecuentes con el sistema de representación antes mencionado: por un lado, la imposibilidad de que un afrodescendiente sea verdaderamente propietario de tales lujos y por otro la negación de un argentino negro, es decir la existencia de un afroargentino.

Del impuro salvaje al pintoresco extranjero: Comentarios finales.

Como hemos visto, el sistema de representaciones mediante el cual se ve/entiende a una persona africana o afrodescendiente aún en la actualidad, tiene sus orígenes en el período colonial, en él, la ambición económica europea se sirvió de las diferencias fenotípicas y religiosas para generar un conjunto de supuestos y valorizaciones negativas que les resultaron útiles para justificar la esclavización de los pueblos africanos.

El devenir histórico fue modelando las representaciones de estos pueblos: inicialmente animalizados y forzados a salir de sus tierras como esclavos para trabajar en América, adquirieron el “status” de violentos temerarios a la luz de sus luchas de resistencia y el impacto de la revolución haitiana. Por su parte, los movimientos independentistas de Latinoamérica se sumaron a este ideario planteando la necesidad de “mejorar” la sociedad fomentando la inmigración blanca. El mestizaje resultante de este proceso de blanqueamiento acabó invisibilizando la afrodescendencia en estas tierras y generando el imaginario de una democracia racial. Poco a poco estas ideas se fueron desmitificando a

³⁰ La escena de la canción *The lady in the tutti frutti hat*, en el filme *The Gang's all Here*; finaliza con Miranda sobre un carro lleno de bananas siendo llevada por un grupo de hombres al compás de la música.

³¹ “El carnaval” <https://www.youtube.com/watch?v=YvdaOOjID8A>

³² <https://www.nestle.com.ar/marcas/bananitadolca>

³³ Chocolate Águila https://www.youtube.com/watch?v=8Gp_FhdC2Xo

través de nuevas voces de resistencia afro que reactivaron las denuncias sobre la persistencia del racismo. En Argentina, la idea de mestizaje y democracia racial aún persiste a nivel general; y en consecuencia su racismo implícito. Así, los ejemplos analizados ayudan a pensar y hacer visible la conformación de un sistema de representaciones en el que el componente afro de la sociedad argentina sólo puede concebirse de dos modos: como un personaje estereotipado de épocas pasadas, del cual ya no quedan rastros, o como un otro exótico y foráneo a nuestra tierra.

Bibliografía

Alberto, P y Hoffnung-Garskof, S. (2018). Democracia racial e inclusión racial. Historias hemisféricas. En de la Fuente y Andrews (Ed). *Estudios Afrolatinoamericanos: una introducción* (pp. 317-378). Buenos Aires: CLASCO.

Andrews, G. R. (2018). Raza, clase, género. En de la Fuente y Andrews (Ed). *Estudios Afrolatinoamericanos: una introducción* (pp. 71-116). Buenos Aires: CLASCO.

Andrews, G. R. (1989). *Los afroargentinos en Buenos Aires*. Buenos Aires: Ediciones de La Flor.

Borucky, A (2017). *De compañeros de barco a camaradas de armas. Identidades negras en el Río de la Plata, 1760-1860*. PDF recuperado de: <https://www.academia.edu/34901884>

Dyer, R. (1993). *The matter of images: essays on representation*, London: Routledge.

Dyer, R. (1984). Stereotyping. In Dyer (Ed). *Gays and Film* (pp. 27-39). New York: Zoetrope,

Fischer, B., Grinberg, K. y Mattos, H (2018). Las leyes, el silencio y las desigualdades racializadas en la historia afrobrasileña. En de la Fuente y Andrews (Ed). *Estudios Afrolatinoamericanos: una introducción* (pp. 161-216). Buenos Aires: CLASCO.

Guzmán, F. (2017). ¡Madres negras tenían que ser! Maternidad, emancipación y trabajo en tiempos de cambios y transformaciones (Buenos Aires, 1800-1830). *Orcid*. Pp. 450-473. Recuperado de: <https://orcid.org/0000-0003-2263-148X>

Hall, S. (1997). *El trabajo de la Representación*. PDF Recuperado de: http://metamentaldoc.com/14_El_trabajo_de_la_representacion_Stuart_Hall.pdf

Naranjo Orovio, C. (2020). Seminario especializado *Estudios en España sobre la esclavitud, el abolicionismo y el uso de la "raza" como principio diferenciador*. Certificado en estudios Afrolatinoamericanos. Afro-Latin American Research Institute Harvard University. Video conferencia recuperada de: https://www.youtube.com/watch?v=tIKQclI2Isw&feature=emb_logo

Wade, P. (2018). Interacciones, relaciones y comparaciones afroindígenas. En de la Fuente y Andrews (Ed). *Estudios Afrolatinoamericanos: una introducción* (pp. 117-160). Buenos Aires: CLASCO.

A PRODUÇÃO E O USO DE DADOS ESTATÍSTICOS ÉTNICO-RACIAIS NA AMÉRICA LATINA E CARIBE: REFLEXÕES SOBRE SILÊNCIO, SUPERIORIDADE BRANCA E RACISMO

Taís de Sant'Anna Machado

Resumo

A finalidade deste trabalho é analisar a história de produção de dados de cor/raça em censos demográficos na América Latina e Caribe entre os séculos XIX, XX e início do século XXI. Para entender a importância das mudanças recentes na coleta destas informações, o artigo considera os impactos de ideologias de superioridade branca e de valorização da mestiçagem na criação de um silêncio sobre a composição étnico-racial na maioria dos países da região ao longo do século XX. Para isso, leva em consideração as diferentes experiências de branqueamento e a formação de estruturas de racismo estrutural em países como Brasil, Cuba, Uruguai e Argentina, e as mudanças na produção e no uso de dados estatísticos étnico-raciais durante o período. Ademais, busca entender quais os desafios ainda enfrentados na coleta destes dados pelos censos demográficos contemporâneos na região e, especialmente, destacar a importância de sua continuidade em países tão marcados pelo racismo.

Palavras-chave: Estatística; Raça; América Latina e Caribe.

Introdução

Como uma pesquisadora negra e brasileira que trabalha com dados étnico-raciais produzidos pelo Estado, posso afirmar que não é raro encontrar uma plateia resistente à coleta e à análise destas informações durante minhas apresentações. No país que coleta dados deste caráter desde o censo demográfico de 1872, esta postura sempre chamou minha atenção. Mantendo um registro sobre os diversos argumentos, pude observar que alguns se repetem, como a afirmação de que não é possível definir quem é negro e quem é branco no Brasil em razão da miscigenação, algo que impediria a coleta de dados do gênero, ou a alegação de que a coleta de estatísticas étnico-raciais serve apenas para criar divisões raciais e um racismo que não existe no nosso país. É comum que este tipo de argumentação acompanhe uma comparação com o contexto racial nos Estados Unidos, onde existiriam grupos raciais e étnicos de identificação mais definida e/ou onde o racismo seria um problema de fato.

Este tipo de argumento desconfortável, que à primeira vista parece deslocado no tempo quando analisamos como os dados de cor/raça no Brasil comprovam como a desigualdade é racializada em nosso país, parece menos descabido quando analisamos o Brasil em um contexto geográfico mais amplo. Apesar dos Estados Unidos ser o país comumente mobilizado para comparações estatísticas sobre a questão racial, especialmente quando relacionadas à negritude, a controvérsia em torno de coletar cor/raça encontra mais ressonância em países da América Latina e Caribe. Apesar de haverem

diferenças importantes nos processos de racialização³⁴ entre os países da região, as diferentes ideologias de valorização da mestiçagem (como a democracia racial brasileira) tem muitos pontos em comum – tendo impactos importantes sobre os processos de classificação e identificação étnico-racial, bem como sobre a coleta de dados ou sua ausência. Uma breve análise histórica demonstra como alguns países da região coletaram informações étnico-raciais no final do século XIX mas que, durante a maior parte do século XX, apenas Brasil e Cuba mantiveram a coleta. A ausência de informações em torno da composição étnico-racial da população produzida pelo Estado só volta a mudar nas últimas duas décadas, quando diversos países da América Latina e Caribe passam a coletar a informação a partir de diferentes estratégias.

Considerando estas transformações na coleta, acredito que este é um momento histórico importante para analisar como os avanços e dificuldades dos institutos de estatística em coletar essas informações revelam o impacto dos diversos discursos de mestiçagem na América Latina e Caribe. Este é o objetivo deste artigo: analisar as mudanças ocorridas na coleta (e mesmo na continuidade da não-coleta) de dados étnico-raciais por instituições governamentais na América Latina e Caribe, tendo como pano de fundo suas histórias de racialização, racismo e silenciamento. De que maneira o silêncio ou a contestação sobre a produção destes dados refletem uma estrutura de superioridade branca, mascarando estruturas sociais profundamente desiguais, baseadas em um processo de racialização que prejudica especialmente as populações negras e indígenas? Que movimentos e novos tensionamentos estão em curso para que esta realidade se transforme nas duas últimas décadas? Que trabalho político ainda tem de ser feito para que os dados não deixem de ser coletados ou percam seu sentido e relevância? O artigo reflete sobre possíveis respostas para estas questões, baseando-se em estudos recentes sobre a coleta de dados étnico/raciais na América Latina e Caribe (ANGOSTO-FERRÁNDEZ, 2012; LOVEMAN, 2014; NOBLES, 2000; TELLES, 2014).

América Latina e Caribe: produção de estatísticas em meio à narrativas de mestiçagem, harmonia racial e de superioridade branca

No período entre 1500 e 1870, 10,7 milhões de africanos foram sequestrados e traficados para as Américas para serem escravizados (Comércio Transatlântico De Escravos - Base de Dados, 2019). Desse total, apenas 3,7% foi enviado para América do Norte, quando América Latina e Caribe receberam 92,5%. O tráfico e a escravidão se estenderam por mais tempo na América Latina e Caribe, sendo o Brasil o último país a abolir a escravidão em 1888 (DE LA FUENTE; ANDREWS, 2018a; SCHWARCZ; GOMES, 2018). De modo concomitante, com a invasão dos colonizadores europeus a partir do século XV, os povos indígenas nativos da região tiveram de enfrentar guerras, epidemias e assassinatos. A diminuição drástica do contingente da população indígena foi o resultado deste processo genocida. Ademais, a despeito de haver sido proibida formalmente após o

século XVI, a escravização indígena e diversas formas de trabalho forçado existiram durante o período colonial (DORNELLES, 2018; PACHECO NETO, 2015).

Este breve preâmbulo histórico tem como objetivo destacar o processo de colonização violenta e de contornos racializados que ocorreu na América Latina e Caribe a partir do século XVI. O enquadramento em torno da expropriação e da violência em relação à populações não-brancas é intencional: um contraponto às narrativas da harmonia racial como uma característica da região que se tornaram hegemônicas e quem tem efeitos sobre o debate acerca das relações raciais até hoje. Com as guerras de independência e a formação de Estados latino-americanos e caribenhos ao longo dos séculos XIX e XX, as elites políticas e econômicas construíram diferentes mitos e narrativas de nacionalidade, cujo conteúdo racial e racializador foi fundamental (DE LA FUENTE; ANDREWS, 2018b; SKIDMORE, 1992). É neste período também que os censos demográficos, objetos de estudo deste artigo, começam a ser formulados como importantes ferramentas para a ação das estruturas governamentais. Essa seção se dedica a analisar as ações governamentais que tinham como objetivo o branqueamento da população e a formação de narrativas nacionais racializadas ao final do século XIX e início do século XX. O objetivo é entender de que modo as condições políticas, sociais e econômicas na América Latina e Caribe podem condicionar a produção de seus censos demográficos. A despeito de haverem diferenças importantes, o argumento aqui é de que existem conexões de sentidos entre as estruturas de racialização na região que as tornam muito similares, especialmente na constituição de um racismo anti-negro e anti-indígena – algo apontado por estudos recentes (ANGOSTO-FERRÁNDEZ, 2012; LOVEMAN, 2014; TELLES, 2014).

O processo de formação dos Estados na América Latina e Caribe se deu de diferentes maneiras e em diferentes períodos históricos, ao longo dos séculos XIX e XX. Interessa aqui observar uma semelhança entre estes processos: o fato de que as narrativas nacionais que se compõem tratam da composição étnico-racial da população como um fator importante. A centralidade sobre a questão racial está relacionada à influência de teorias eugênicas e de racismo científico ao longo do século XIX e início do século XX (HERNÁNDEZ, 2013; STEPAN, 2005). Estes novos Estados responderam à correntes teóricas que afirmavam que seu atraso estava ligado à uma preponderância populacional de não-brancos na região, entre outras razões. A despeito de haverem diferenças importantes no desenvolvimento destas ideias na região, a proposta é pensar em suas similaridades: como essas teorias impactam os discursos nacionais e a defesa e valorização de uma raça nacional, em contextos de profunda heterogeneidade racial (LOVEMAN, 2014). Em alguns deles, o discurso da nacionalidade estará mais diretamente ligado à branquidão e à europeidade, como no caso de Argentina e Uruguai e, em outros casos, irá apostar na ideia da miscigenação como algo positivo, como no Brasil, México e em Cuba (HERNÁNDEZ, 2017). A despeito de serem diferentes tipos de estratégia, a noção de

³⁴ O conceito de racialização se refere ao processo de atribuição de identidades étnicas ou raciais a indivíduos que, a princípio, não se identificaram como tal (BAROT; BIRD, 2001). A escolha pelo conceito de racialização tem a ver com destacá-lo enquanto um processo, em que o

contexto social, econômico e político tem bastante relevância. Um exemplo disso é o fato de que pessoas consideradas negras em determinados contextos, podem não o ser em outros lugares.

superioridade branca³⁵ é marcada nos dois tipos de discurso. Mesmo em países que desenvolvem uma ideologia de valorização da miscigenação, esta tem um direcionamento: o branqueamento da população ou, em outros termos, a melhoria da raça. Como consequência, o racismo anti-negro e anti-indígena são estruturantes para a formação desses Estados e suas estratégias de progresso e desenvolvimento.

A estrutura racista que marca a formação destes Estados pode ser observada com mais evidência ao analisarmos as políticas de branqueamento ao final do século XIX e início do século XX. Destaco aqui duas grandes ações que são ilustrativas da ideologia de superioridade branca na ação estatal: os projetos imigrantistas e os projetos educacionais. Os projetos imigrantistas refletem o esforço contínuo de embranquecer a população fisicamente, por intermédio da miscigenação. Como afirmado por Hernández (2017, p. 34), “A imigração foi frequentemente a primeira área de atuação estatal para a promoção dos projetos de construção nacional baseados na mestiçagem e no branqueamento”. As primeiras ações governamentais de incentivo à imigração europeia para a América Latina e Caribe surgiram no início do século XIX em países como Brasil, Venezuela e Peru. Mas, durante o período, a maior parte dos imigrantes europeus dava preferência a outras regiões, como Estados Unidos ou Austrália (ANDREWS, 2004). É apenas no fim do século XIX que os incentivos e subsídios estatais começam a surtir efeito, mas somente parte dos países receberam um contingente expressivo de imigrantes. Brasil, Argentina, Cuba e Uruguai são os receptores de 90% do contingente de 10 a 11 milhões de europeus que chegam à região entre 1880 e 1930.

A Argentina é um dos exemplos mais bem sucedidos desta política de branqueamento incentivada e subsidiada pelo Estado, que concedia diversos privilégios aos imigrantes europeus e, por consequência, restringia o acesso à diversas oportunidades sociais e econômicas para os afro-argentinos – que, até 1800, eram um terço da população de Buenos Aires (DE LA FUENTE; ANDREWS, 2018b; HERNÁNDEZ, 2017). Entre 1880 e 1900, cerca de um milhão de europeus migraram para a Argentina e, acessando benefícios e vantagens, passaram a ter uma posição privilegiada entre os trabalhadores com melhores salários ou proprietários de terra ou de estabelecimentos comerciais (ANDREWS, 1980; HERNÁNDEZ, 2017). No Uruguai, o impacto da chegada dos imigrantes europeus também foi transformador. Com uma população de 520 mil pessoas em 1880, o país recebeu 580 mil imigrantes europeus no período compreendido entre 1880 e 1930. Enquanto as publicações oficiais declaravam o país como um país de “origem totalmente europeia” em 1925, periódicos afro-uruguayos denunciavam de que maneira escolas locais recusavam a matrícula de crianças negras e a exclusão do acesso da população negra a cargos públicos (ANDREWS, 2010).

O Brasil recebeu 2,7 milhões de imigrantes europeus entre 1884 e 1913. De maneira similar à Uruguai e Argentina, os imigrantes

tiveram passagens de navio subsidiadas pelo governo e/ou benefícios de acesso à terra ou a preferência no acesso a empregos no setor industrial, com melhor remuneração (HERNÁNDEZ, 2017; SILVA; PAIXÃO, 2014). Durante o período, os anúncios de trabalho com melhores condições eram diretos ao informar sobre a preferência de brancos e brancas (DAMASCENO, 2013). Os imigrantes se concentraram especialmente na cidade de São Paulo onde, em 1915, a força de trabalho industrial era composta por 85% de imigrantes europeus, a despeito de haver um contingente expressivo de população negra na cidade à época (ALVES, 2017; ANDREWS, 2004; BUTLER, 1998). No caso de Cuba, a entrada massiva de imigrantes europeus se deu entre 1898 e 1920, quando cerca de um milhão de espanhóis chega ao país – número maior que todo o registrado durante os quatro séculos de colonização. A ideologia de superioridade branca se refletia no acesso desigual de afro-cubanos a postos de trabalho com melhor remuneração, e também em seu acesso à educação e sua participação política (DE LA FUENTE, 1995).

De maneira concomitante aos subsídios e benefícios disponíveis para a imigração branca, a legislação dos Estados da América Latina e Caribe comumente vedou a entrada de imigrantes africanos e de ascendência africana, algo comum mesmo nos países em que o incentivo à imigração europeia não surtiu o efeito esperado (ALBUQUERQUE, 2009; HERNÁNDEZ, 2017). Este foi o caso da Venezuela, que proibiu a imigração de qualquer afrodescendente na Constituição de 1906, da Costa Rica, em 1862, e também Colômbia, México e Peru, que proibiam a imigração de pessoas negras, asiáticas e indígenas no mesmo período. Deste modo, os incentivos à imigração europeia e a restrição de acesso à melhores condições de vida à negros e indígenas se associavam à restrição da imigração de afrodescendentes (e, eventualmente, de asiáticos e indígenas).

De modo complementar, o branqueamento não se restringia apenas à uma dimensão física – mas também à uma dimensão cultural. Fundamentadas de maneira similar sobre teorias de eugenia e racismo científico, reformas educacionais e no campo da saúde no início do século XX também promoviam o branqueamento da população – mas em sua cultura e seus hábitos (HERNÁNDEZ, 2017). O Brasil é o caso mais bem acabado nesse sentido. Como o maior importador de africanos escravizados (cerca de 3,6 milhões, ou cerca de um terço do total), o volume de imigrantes europeus não era suficiente para o branqueamento. E uma das soluções era promover este branqueamento dos hábitos degenerados da população miscigenada através da escolarização (DÁVILA, 2003). “Gestores escolares e professores receberam formação em teorias culturais e comportamentais que explicavam as fraquezas raciais e as políticas eugenistas que as corrigiriam” (HERNÁNDEZ, 2017, p. 64). Estas ações governamentais foram suplementadas pela criminalização de práticas religiosas e culturais de matriz africana no país.

havia uma maioria de população negra. A ideia de superioridade branca sugere uma diferença em relação à ideologia de supremacia branca mais comum a contextos de relações raciais como os Estados Unidos, especialmente em razão de suas leis anti-miscigenação.

³⁵ A noção de superioridade branca que utilizo aqui se baseia na proposta de Thomas Skidmore (1992) para tratar do lugar do branqueamento no processo de miscigenação no Brasil, refletido na produção intelectual brasileira no final do século XIX e início do século XX. A proposta da elite brasileira era a de forjar uma nação mais branca fisicamente e culturalmente, em um país em que

É também no final do século XIX e início do século XX que a maior parte dos Estados latino-americanos e caribenhos constrói discursos acerca da nacionalidade. Influenciados também por teorias eugênicas, esses discursos comumente tratam da existência de uma raça nacional e sobre a necessidade valorizá-la. E os projetos de branqueamento estatal e seu sucesso tem um impacto direto sobre seu conteúdo. Países como Argentina, Uruguai e Chile vão se afirmar enquanto países brancos, reforçando traços de uma certa europeidade e invisibilizando suas populações indígenas e negras (ANDREWS, 1980, 2010; WOLF, 2019). Brasil, México, Cuba, Colômbia e Venezuela permitem observar como se constroem discursos de nacionalidade que defendem a miscigenação como um traço positivo da composição do país – até mesmo como uma característica vantajosa (DE LA FUENTE; ANDREWS, 2018b; FREYRE, 2000; GATES JR., 2014; HERNÁNDEZ, 2017; MORRISON, 2015). Estudos sobre o movimento eugênico na América Latina e Caribe mostram como os intelectuais da região construíram uma forma particular da teoria, que incluía a miscigenação como uma estratégia aceitável na melhoria da raça (SCHWARCZ, 1993; SKIDMORE, 1992). No entanto, analisar essas teorias da miscigenação positiva tendo como pano de fundo teorias raciais pautadas na superioridade branca permite constatar como essa miscigenação visava o branqueamento. Ou seja, se fundamentavam em um profundo racismo anti-negro e anti-indígena, na medida em que significavam um projeto de extermínio através da miscigenação. Um exemplo emblemático deste projeto pode ser observado na Conferência Brasileira de Eugenia, de 1929, quando o antropólogo Edgar Roquete-Pinto previa que, em 2012, a população negra brasileira estaria extinta – o Brasil seria um país composto por uma maioria branca (80%), indígena (17%) e de apenas 3% de mestiços (SCHWARCZ, 1993; SILVA; PAIXÃO, 2014).

Na seção a seguir, analisaremos o processo de formação e produção dos censos demográficos na região, de modo a entender de que maneira estes levantamentos estatísticos foram influenciados e também influenciaram esse contexto.

A produção de dados estatísticos étnico-raciais pelo Estado na América Latina e Caribe: do século XIX ao século XXI

A criação de institutos de estatística em diversos países da América Latina e Caribe ao longo do século XIX e início do século XX refletia um período de relativa estabilidade e institucionalização governamental, bem como os projetos liberais de progresso que se constituíram nessa época (ANGOSTO-FERRÁNDEZ, 2012; LOVEMAN, 2014). A contagem da população é uma atividade fundamental para o Estado desde a Modernidade e a classificação étnico-racial se tornou especialmente importante em um período histórico marcado por teorias raciais e de racismo científico. Vale ressaltar que a classificação étnico-racial em contagens populacionais precede o século XIX nas Américas. Desde o período colonial, levantamentos deste tipo eram necessários para o controle social, econômico e político da população, sendo a coleta nos Estados Unidos, que ocorre desde 1610, o

melhor exemplo nesse sentido (US. BUREAU OF THE CENSUS, 1975).

A despeito da aura de neutralidade que se cria em torno da produção de dados estatísticos pelo Estado, sua definição é sempre política (LOVEMAN, 2014; NOBLES, 2000). No caso de dados étnico-raciais, este caráter pode ser considerado ainda mais perceptível, especialmente na América Latina e Caribe, onde essa coleta foi intermitente durante os séculos XIX e XX. Esse caráter intermitente não é exclusivo da região ao observarmos que, ao longo do século XX, países como França, Alemanha e Espanha deixaram de coletar este tipo de informação (SILVA; PAIXÃO, 2014). No caso da América Latina e Caribe, a mudança na coleta esteve relacionada à mudanças no debate sobre a composição étnico-racial e as ações do Estado nesse sentido. É isso valia para as duas estratégias majoritárias para lidar com a existência de uma significativa população não-branca da região, que mencionei anteriormente: seja apostando na miscigenação como algo positivo, o que, na maior parte dos casos, era uma justificativa para deixar de coletar dados já que não haveria diferença racial para ser encontrada em uma população completamente mestiça; ou apostando na brancura como composição majoritária, discurso que o resultado dos censos poderia prejudicar ao indicar a existência de uma população negra ou indígena. Nos dois casos, o objetivo era o mesmo: invisibilizar a população negra e, em menor grau, a população indígena³⁶ (HERNÁNDEZ, 2017). Como afirmado por Loveman (2014, p. 12) “(...) states may classify citizens into ethnic or racial categories for both inclusionary and exclusionary purposes, even simultaneously (...) the absence of official racial classifications can itself be a powerful means of exclusion”.

A produção de dados étnico-raciais por parte do Estado na América Latina e Caribe se inicia no século XIX. Até 1940, dos dezoito países da região que produziram censos demográficos, apenas dois não incluíram informações sobre cor ou raça entre os quesitos – Argentina e Venezuela (LOVEMAN, 2014). A maior parte incluiu o quesito mais de uma vez, sendo Cuba o país que mais vezes coletou a informação: nove vezes entre 1840 a 1940. É importante destacar que, mesmo quando o censo não coletava dados sobre cor/raça, era comum que relatórios censitários incluíssem extensos debates sobre as tendências demográficas raciais (LOVEMAN, 2014; NOBLES, 2000). Um bom exemplo são as publicações do Departamento Geral de Estatística no Brasil, que discutiam os efeitos da imigração europeia no relatório de 1908 e incluiu predições “otimistas” sobre o futuro branqueamento da população no relatório de 1920 (SILVA; PAIXÃO, 2014). Nas duas ocasiões, o censo não coletou informações de cor/raça. Isto mostra de que maneira a discussão sobre raça e a composição étnico-racial da população eram fundamentais mesmo quando não haviam dados atualizados a respeito.

A produção de dados étnico-raciais nestas primeiras versões dos censos tinham dois objetivos principais: documentar a heterogeneidade racial originária da população, algo importante para parte das narrativas nacionais que destacavam os fatores positivos da miscigenação; e, por outro lado,

censos, como na coleta acerca das línguas indígenas, por exemplo (HERNÁNDEZ, 2017).

³⁶ A despeito da exclusão da coleta de informações de cor/raça, alguns países mantiveram a coleta acerca da população indígena em outros quesitos dos

documentar a dissolução dessas heterogeneidades (LOVEMAN, 2014; SILVA; PAIXÃO, 2014). Estas duas finalidades, que parecem contraditórias à primeira vista, eram complementares em seu objetivo final: o branqueamento da população ou, em outros termos, o melhoramento da raça.

On one hand, a few countries chose to underplay the presence of African, Asians, or Indians (the so-called degenerated races) and did not include racial counts. Their census simply stated their numerical insignificance, which was used as justification for their exclusion from national statistical descriptions. Argentina, for example, deliberately did not present numbers of Blacks and Indians (...) On the other hand, countries like Brazil chose to present their numbers but stressed the growing presence of white or European immigrants as evidence of their racial, and therefore civilizational, improvement (SILVA; PAIXÃO, 2014, p. 184).

Os retratos populacionais compostos pelos censos demográficos eram importantes para os estados nacionais na medida em que produziam imagens de nações coerentes e coesas – quando a realidade era a de uma população racialmente dividida, marcada por tensões políticas, econômicas e sociais (LOVEMAN, 2014; NOBLES, 2000). No caso da América Latina e Caribe durante os séculos XIX e XX, os dados étnico-raciais e as análises dos departamentos de estatística representaram a formação de nações brancas ou nações em rápido processo de embranquecimento. Uma ficção racial importante para este período histórico.

No entanto, a partir da segunda metade do século XX, o quesito cor/raça deixa de ser coletado nos censos da maioria dos países latino-americanos e caribenhos. A única exceção é Cuba, onde os censos demográficos nunca deixaram de coletar a informação. A título de exemplo, na década de 1950, apenas cinco dos dezoito países que conduziam censos coletaram dados étnico-raciais (LOVEMAN, 2014). Em 1960, apenas Brasil e República Dominicana (Cuba não conduziu um censo nesta década). A justificativa oficial para esta mudança seria uma falta de confiabilidade ou na qualidade de dados do tipo. No entanto, é necessário considerar, como afirmado anteriormente, que os censos são ferramentas políticas. Por esta razão, refletem um contexto social, econômico e político mais amplo. O questionamento da qualidade de dados que vinham sendo coletados há décadas refletem uma mudança de paradigma em torno da questão racial, que se dá a partir da segunda metade do século XX. As teorias científicas de determinismo racial e progresso que haviam marcado o início do século deixam de ser moralmente aceitáveis (LOVEMAN, 2014). A diferença cultural passa a ser a grande questão a ser investigada, posição legitimada por órgãos como a então recém-fundada UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura). (ANGOSTO-FERRÁNDEZ, 2012; LOVEMAN, 2014). Os desdobramentos dessa mudança de paradigma serão diferentes para os países, mas mais uma vez me concentro sobre as similaridades: a defesa de uma homogeneidade cultural centrada especialmente em seus caracteres brancos/europeus, ainda que latinos.

In some countries, like Argentina, Chile, Costa Rica, and Uruguay, the process of demographic homogenization continued to be treated as a fait accompli, with the national type envisioned as Latin shade of white. In others, like Brazil, Mexico, and Venezuela, homogeneity was projected to result from widespread intermixture; regardless of skin tone or ethnic background, everyone was – or was soon to be – quintessentially mixed (if preferably in the direction of whiteness). In Andean countries like Peru and Bolívia, meanwhile, the prospect of national ethn racial uniformity appeared ever more elusive; regardless their postwar national censuses tracked the cultural assimilation of indigenous peoples for evidence of slow but steady progress toward a more homogeneous and more “Hispanic” (less “Indian”) demographic future (LOVEMAN, 2014, p. 248).

A tendência geral dos censos demográficos durante o período foi a de substituir o quesito racial por questões relacionada à diferença cultural – como vestuário, língua e alimentação. A despeito de parecer que os Estados estavam se distanciando da ideia de progresso racial, tratava-se mais de uma nova roupagem para uma velha crença. A ideia do progresso nacional ainda estava vinculada à uma ideia de progresso racial, que agora seria medida através de características culturais (HERNÁNDEZ, 2017; LOVEMAN, 2014).

É importante destacar que a retirada da questão sobre a composição étnico-racial da população da maioria dos censos demográficos da região teve um impacto especial sobre a (in)visibilidade da população afrodescendente. Enquanto a população indígena ainda era considerada em quesitos culturais, com o objetivo de evidenciar a diminuição dessas populações ou sua “assimilação”, como emblemas positivo do progresso desses países, a população negra não se destacava em quesitos culturais (especialmente se considerarmos a criminalização de suas práticas). Apenas quatro países continuaram registrando a presença de afrodescendentes em quesitos sobre cor/raça a partir de 1950 e, em 1980, apenas Brasil e Cuba coletaram informações nesse sentido. Vale destacar que o fato de coletar a informação não era suficiente para garantir a visibilidade da população negra e indígena. O modo com que a coleta era realizada e o racismo disseminado contra negros e indígenas também poderiam implicar em uma contagem subestimada dessas populações, visto que se autodeclarar (ou declarar alguém, no caso do pesquisador) como negro ou indígena era comumente visto como algo pejorativo. Em países em que a negritude e a indigeneidade eram tão indesejadas, defeitos a serem corrigidos, ignorar que os respondentes podem rejeitar essa identidade racial é algo ingênuo. De modo complementar, poderia também haver intencionalidade dos recenseadores em clarear a população, caso em que a Argentina é um exemplo emblemático (ANDREWS, 1980; HERNÁNDEZ, 2017).

No final do século XX, no entanto, o majoritário silêncio sobre a presença da população afro-latino-americana nos censos demográficos da região começa a se transformar. E isto se dá em grande medida pela ação contínua de movimentos sociais racializados, que continuam a tensionar pela coleta de dados e

por novos usos dessas informações. A despeito da hegemonia de discursos de valorização da mestiçagem ou do apagamento da população negra e indígena na América Latina e Caribe, movimentos sociais negros e indígenas tem uma longa história de atuação na região. Uma extensa revisão historiográfica tem sido produzida nas últimas décadas para dar conta de suas diferentes estratégias políticas e ambiguidades, que haviam sido invisibilizadas por análises que comumente buscavam modelos de organização similares aos de movimentos negros estadunidenses – quando se tratam de estruturas de racialização e de racismos que operam de maneiras diferentes (BUTLER, 1998; PASCHEL, 2018; PERRY, 2013).

Concentro-me aqui no período que se inicia a partir da década de 1980, em um momento de pleno florescimento de movimentos sociais negros e indígenas. Uma de suas pautas, considerada fundamental, era a de romper a hegemonia do discurso de harmonia racial ou o silêncio em torno da heterogeneidade racial na América Latina e Caribe (PASCHEL, 2018). Uma análise de suas ações chama a atenção para a contínua articulação destes coletivos com agências internacionais financeiras e de desenvolvimento, como forma de pressionar os Estados para retomar ou dar início a coleta de dados étnico-raciais. No início dos anos 2000, agências de desenvolvimento passaram a considerar a diminuição da desigualdade racial e étnica na região como um objetivo estratégico, o que influenciou os Estados a incluir, em massa, dados do gênero em seus levantamentos estatísticos – o que teve um impacto decisivo para a retomada da coleta em alguns países (LOVEMAN, 2014). Ademais, é necessário considerar o possível impacto positivo do trabalho desses movimentos na autodeclaração de cor/raça dos respondentes dos censo que estavam sendo coletados, ainda que sua atuação seja reduzida. Os movimentos promoveram campanhas de sensibilização para a coleta, além do contínuo trabalho pela valorização da negritude ou indigeneidade.

The resurgence of official ethnoracial classification in censuses since the 1990s coincides with an extraordinary moment of renegotiation in the relationship between states, ethnic minorities, and broader publics in Latin America. The production of official ethnoracial statistics has become both a critical stake and a powerful tool in unfolding struggles over the relationship between states and historically marginalized populations in the region. (LOVEMAN, 2014, p. 251–252).

A mudança desde 1980 é especialmente marcante. Em 1980, menos da metade dos países coletavam informações relacionadas ao contingente populacional indígena. Em 2010, 90% dos 19 países que conduziram censos iniciaram a coleta destes dados, sendo República Dominicana e Cuba os únicos que não o fizeram (LOVEMAN, 2014). A mudança é ainda mais relevante para as populações afro-latino-americanas e caribenhas, já que em 1980 apenas dois países dos 19 coletavam informações referentes a esse grupo. Em estudo de 2017, pesquisadores observaram como, entre 20 países da região,

apenas Chile, República Dominicana, México³⁷, Paraguai e Peru não investigaram dados sobre a população afrodescendente na década de 2010 (MORRISON *et al.*, 2017).

Mas ainda mais importante que a coleta de dados sobre essas populações são os novos usos que ensejam. Como observamos, a coleta de dados étnico-raciais no final do século XIX e início do século XX tinha como objetivo quantificar a heterogeneidade racial e destacar seu branqueamento – em outros termos, refletir a ideologia de superioridade branca que marca a história da região. O silêncio que se seguiu na maior parte dos censos ao longo do século XX refletiu a hegemonia das ficções de nacionalidade que se pautavam na defesa de uma brancura/europeidade hegemônica ou de uma valorização da miscigenação, através da qual populações negras e indígenas seriam assimiladas. Desde o final da década de 1980, em consonância com mudanças políticas externas e internas, novas constituições começam a ser promulgadas na região, declarando a maior parte dos países como multiétnicos ou pluriculturais (DE LA FUENTE; ANDREWS, 2018b; LOVEMAN, 2014; PASCHEL, 2018). O reconhecimento da diversidade teve impacto direto sobre um movimento de consolidação de legislações que, reconhecendo uma longa história de discriminação, violência e expropriação, passa a reconhecer os direitos de populações racializadas. Neste contexto, os dados étnico-raciais coletados pelos censos demográficos se tornam essenciais por dois motivos principais: para delinear a desigualdade racial na maior parte dos países, que durante tanto tempo se comprometeram com o silêncio sobre a diversidade racial de sua população; para servir de insumo para formulação, execução e avaliação de políticas de promoção de igualdade racial. Estes novos usos tem apoiado mudanças positivas sobre as condições de vida de populações negras e indígenas na América Latina e Caribe, como o reconhecimento de direitos à terra, dispositivos legais contra a discriminação racial, o direito à educação bilíngue ou políticas de ação afirmativa (LOVEMAN, 2014; PASCHEL, 2018; SILVA; PAIXÃO, 2014). Ainda é difícil afirmar a extensão desses usos ou mesmo sua continuidade, especialmente diante das mudanças políticas recentes na região. No entanto, trata-se de um momento social e político importante que, como não podia deixar de ser, tem uma relação intrincada com a produção de dados estatísticos: influencia e também é influenciado por ela.

Conclusão

O percurso histórico traçado por este artigo chamou a atenção para o legado de superioridade branca que marcou a ação estatal na América Latina e Caribe e como este tem impacto direto sobre a produção de dados estatísticos étnico-raciais na região. As mudanças recentes são importantes para romper com este legado, mas ainda há muito trabalho a fazer para que as reparações sejam efetivas. Para populações negras e indígenas que viveram durante séculos em sociedades profundamente marcadas pelo racismo estrutural, a continuidade da coleta de dados étnico-raciais e uma análise qualificada dos mesmos é fundamental para romper com essa estrutura. É evidente que uma mudança tão recente ainda

³⁷ O Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi) do México anunciou que coletará dados sobre a população afromexicana no censo demográfico de 2020.

enfrenta diversos desafios, e proponho pensar sobre dois deles a título de conclusão.

Em primeiro lugar, a retomada da coleta e seus novos usos parecem ainda bastante frágeis na maior parte dos países. Especialmente ao considerarmos que a inclusão de dados étnico-raciais está profundamente comprometida com o atendimento de definições estabelecidas por organismos internacionais de desenvolvimento (LOVEMAN, 2014; TELLES, 2007). É necessário se perguntar se as instâncias políticas em âmbito nacional estão comprometidas em reconhecer a necessidade da continuidade da coleta, sem haver a necessidade de interferência internacional. Considerando a escalada recente de correntes políticas conservadoras na região, que enxerga em políticas multiculturais, pluriétnicas e antirracistas uma forma de racismo às avessas, é necessário reconhecer que há um risco de que as coletas sejam prejudicadas se os organismos internacionais retirarem seu apoio.

Em segundo lugar, é necessário pensar sobre as possíveis necessidades de melhoria na coleta, especialmente em relação a subestimação de população negra e indígena. O legado de superioridade branca e de valorização da mestiçagem tem impacto sobre a autodeclaração de cor/raça de cidadãos latino-americanos e caribenhos. A despeito da autodeclaração ser reconhecida como um princípio a ser preservado na coleta de dados étnico-raciais, não é algo sem controvérsias ou ambiguidades (ANGOSTO-FERRÁNDEZ, 2012). O caso da coleta de dados sobre a população afroargentina, em 2010, é um exemplo sobre as limitações da autodeclaração em um país que invisibilizou sua população negra e onde o racismo anti-negro é tão estruturante (GELER *et al.*, 2018). Uma pesquisa piloto prévia ao censo de 2010 estimou que o percentual de população afroargentina era de 3,8% - e o censo demográfico captou apenas 0,4%. Pesquisadoras apontam que as razões para esta diminuição em relação a estimativa inicial pode ter a ver com a ausência de um processo de sensibilização da população, em uma sociedade em que afirmar-se negro ou ser afirmado enquanto negro pode ser visto como algo profundamente pejorativo - já que, para além do racismo que marca o cotidiano, a população afroargentina teve sua existência negada até então³⁸.

Uma pesquisa recente chama a atenção para a centralidade da cor da pele na estrutura de discriminação racial na América Latina, a partir de um levantamento feito em quatro países (TELLES, 2007). Respondentes utilizaram uma paleta de cores para se auto-identificar e fornecer sua percepção sobre a discriminação racial em seus países, além de outros temas. Nos resultados, a pigmentocracia que marca as relações raciais na região se torna visível através das percepções do racismo enfrentado pela população negra, indígena e pessoas de pele escura, de modo geral. Os achados revelam de que maneira a superioridade branca ainda é marcante nas relações sociais, independente dos termos raciais usados ou da estrutura racial que varia entre os quatro países. Ter a pele clara é ainda um

fator de vantagem na América Latina e no Caribe, e a coleta de dados étnico-raciais é um passo fundamental para amparar estratégias de reparação da desigualdade racial que caracteriza tão profundamente a região.

Referências bibliográficas

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. *O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil*. Edição: 1ª ed. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2009.

ALVES, Raissa Roussenq. *Entre o silêncio e a negação: uma análise da CPI do trabalho escravo sob a ótica do trabalho “livre” da população negra*. 2017. Dissertação (Mestrado em Direito) - Universidade de Brasília, Brasília, 2017. Disponível em: http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/24473/1/2017_RaissaRoussenqAlves.pdf. Acesso em: 17 ago. 2018.

ANDREWS, George Reid. *The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800-1900*. Madison, Wisc: Univ of Wisconsin Pr, 1980.

ANGOSTO-FERRÁNDEZ, Luis Fernando. *Everlasting Countdowns: Race, Ethnicity and National Censuses in Latin American States*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2012.

BAROT, Rohit; BIRD, John. Racialization: The genealogy and critique of a concept. *Ethnic and Racial Studies*, [S. l.], v. 24, n. 4, p. 601-618, 2001.

BUTLER, Kim D. *Freedoms Given, Freedoms Won: Afro-Brazilians in Post-Abolition São Paulo and Salvador*. None edition ed. New Brunswick, N.J: Rutgers University Press, 1998.

Comércio Transatlântico de Escravos - Base de Dados. [S. l.], 2019. Disponível em: <https://www.slavevoyages.org/voyage/database#statistics>. Acesso em: 23 fev. 2020.

DAMASCENO, Caetana Maria. “Cor” e “boa aparência” no mundo do trabalho doméstico: problemas de pesquisa da curta à longa duração. In: 2013, Natal, RN. XXVII Simpósio Nacional de História. Natal, RN [S. n.]. Disponível em: http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364682879_ARQ_UIVO_2013_TEXTOanpuh_CaetanaDamasceno.pdf. Acesso em: 8 dez. 2018.

DÁVILA, Jerry. *Diploma of Whiteness: Race and Social Policy in Brazil, 1917-1945*. Durham: Duke University Press Books, 2003.

DE LA FUENTE, Alejandro. Race and Inequality in Cuba, 1899-1981. *Journal of Contemporary History*, [S. l.], 1995. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/002200949503000106>. Acesso em: 28 fev. 2020.

DE LA FUENTE, Alejandro; ANDREWS, George Reid. A criação de um campo: estudos afro-latino americanos. In: *Estudos afro-latino-americanos: uma introdução*. Buenos Aires: Clacso, 2018 a. *E-book*. Disponível em: https://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/buscar_libro_detalle.php?campo=autor&texto=&id_libro=1497

DE LA FUENTE, Alejandro; ANDREWS, George Reid (org.). *Estudos afro-latino-americanos: uma introdução*. Buenos Aires: Clacso, 2018 b. *E-book*. Disponível em: <https://www.clacso.org.ar/libreria->

<https://www.sfgate.com/news/article/Blacks-in-Argentina-officially-a-few-but-2559399.php>. Acesso em 02/03/2020.

³⁸ Vale aqui destacar o caso de Maria Magdalena Lamadrid, afroargentina que foi detida pela imigração do aeroporto de Buenos Aires quando viajava para o Panamá. Lamadrid foi acusada de falsificar seu passaporte, com a justificativa de que, na Argentina, não existiriam negros. Disponível em:

latinoamericana/buscar_libro_detalle.php?campo=autor&texto=&id_1ibro=1497

DORNELLES, Soraia Sales. Trabalho compulsório e escravidão indígena no Brasil imperial: reflexões a partir da província paulista. *Revista Brasileira de História*, [S. l.], v. 38, n. 79, p. 87–108, 2018.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. 39. ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.

GELER, Lea *et al.* Mujeres afroargentinas y el proyecto Certificar nuestra existencia. Una experiencia de trabajo multidisciplinar en Ciudad Evita (Gran Buenos Aires). *Población & Sociedad*, [S. l.], v. 25, n. 2, 2018. Disponível em: <https://cerac.unlpam.edu.ar/index.php/pys/article/view/3017>. Acesso em: 2 mar. 2020.

HERNÁNDEZ, Tanya Katerí. Subordinação racial no Brasil e na América Latina: o papel do Estado, o Direito Costumeiro e a Nova Resposta dos Direitos Civis. [S. l.]: EDUFBA, 2017. *E-book*. Disponível em: <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/21748>. Acesso em: 10 fev. 2020.

LOVEMAN, Mara. *National colors racial classification and the state in Latin America*. 1a ed. New York, NY: Oxford University Press, 2014.

MORRISON, Judith *et al.* *Counting ethnicity and race: harmonizing race and ethnicity data in Latin America (2000-2016)*. [S. l.]: Inter-American Development Bank, 2017. *E-book*. Disponível em: [https://publications.iadb.org/publications/english/document/Counting-Ethnicity-and-Race-Harmonizing-Race-and-Ethnicity-Data-in-Latin-America-\(2000-2016\).pdf](https://publications.iadb.org/publications/english/document/Counting-Ethnicity-and-Race-Harmonizing-Race-and-Ethnicity-Data-in-Latin-America-(2000-2016).pdf). Acesso em: 2 mar. 2020.

NOBLES, Melissa. *Shades of Citizenship: Race and the Census in Modern Politics*. 1 edition ed. Stanford, Calif: Stanford University Press, 2000.

PACHECO NETO, Manuel. *A Escravização indígena e o bandeirante no Brasil Colonial: conflitos, apresamentos e mitos*. [S. l.]: Universidade Federal da Grande Dourados, 2015. *E-book*. Disponível em: <http://repositorio.ufgd.edu.br/jspui/handle/prefix/1056>. Acesso em: 24 fev. 2020.

PASCHEL, Tianna. Repensando a mobilização negra na América Latina. In: DE LA FUENTE, Alejandro; ANDREWS, George Reid (org.). *Estudos afro-latino-americanos: uma introdução*. Buenos Aires: Clacso, 2018. p. 269–312. *E-book*. Disponível em: https://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/buscar_libro_detalle.php?campo=autor&texto=&id_1ibro=1497

PERRY, Keisha-Khan Y. *Black women against the land grab: the fight for racial justice in Brazil*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo Das Raças. Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil do Século XIX*. Edição: 1 ed. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio (org.). *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*. Edição: 1a ed. São Paulo, Brazil: Companhia das Letras, 2018.

SILVA, Graziella Moraes; PAIXÃO, Marcelo. Mixed and Unequal: new perspectives on Brazilian Ethnoracial Relations. In: *Pigmentocracies: Ethnicity, Race, and Color in Latin America*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2014. p. 172–219.

SKIDMORE, Thomas E. *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought*. Reprint edition ed. Durham: Duke University Press, 1992.

STEPAN, Nancy Leys. *A Hora Da Eugenia. Raça Genero E Nação Na America Latina*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005.

TELLES, Edward. *Pigmentocracies: Ethnicity, Race, and Color in Latin America*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2014.

TELLES, Edward E. Race and Ethnicity and Latin America's United Nations Millennium Development Goals. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, [S. l.], v. 2, n. 2, p. 185–200, 2007.

US. BUREAU OF THE CENSUS. *Historical Statistics of the United States, Colonial Times to 1970*. [S. l.]: Bicentennial Edition, 1975. Disponível em: <https://www2.census.gov/prod2/statcomp/documents/CT1970p2-13.pdf>. Acesso em: 1 mar. 2020.

WOLF, Juan Eduardo. *Styling Blackness in Chile: Music and Dance in the African Diaspora*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2019.