



# **Certificado en Estudios Afrolatinoamericanos**

**2da COHORTE (2020-2021)**

**Certificado en Estudios  
Afrolatinoamericanos**  
2da COHORTE (2020-2021)



# Índice

<b>1.</b>	<b>Prólogo a la segunda edición</b>	<b>6</b>
<b>2.</b>	<b>¿Qué es el certificado?</b>	<b>8</b>
<b>3.</b>	<b>Directorio</b>	<b>10</b>
<b>4.</b>	<b>Estructura académica</b>	<b>11</b>
<b>5.</b>	<b>Antecedentes</b>	<b>21</b>
<b>6.</b>	<b>Resultados segunda cohorte</b>	<b>22</b>
<b>7.</b>	<b>Trabajos con mención honorífica</b>	<b>23</b>
a.	Artículos académicos y narrativos	23
b.	Replica comunitaria	71
c.	Muestra audiovisual	71
d.	Participantes	73



**CERTIFICADO EN ESTUDIOS AFROLATINOAMERICANOS**  
**2da COHORTE (2020-2021)**  
**Modalidad virtual**

Colaboran:

Centro de Estudios Afrodiaspóricos, Universidad ICESI  
Grupo de Estudios Afrolatinoamericanos (GEALA), Universidad de Buenos Aires  
Instituto de Historia, CSIC, Madrid  
Programa Nacional de Investigación Afrodescendientes y Diversidad Cultural, Instituto  
Nacional de Antropología e Historia  
Red Inter-Americana de Altas Autoridades de Políticas Afrodescendientes (RIAFRO)



# 1- Prólogo para la segunda cohorte



## **Alejandro de la Fuente**

Director del Instituto de Investigaciones Afrolatinoamericanas  
Universidad de Harvard

*El Certificado se ha convertido en un fructífero espacio de intercambio, investigación y de producción colectiva de conocimientos y agendas diversas 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, experiencias y ubicaciones muy diversas, dirigidos a eliminar injusticias 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. Participantes de Argentina, México, Perú, motivados por el intercambio de conocimientos en el Certificado, han abierto cursos y seminarios de investigación en universidades de la región buscando nuevas maneras de repensar América Latina en clave afrodescendiente.*

*La segunda cohorte del Certificado estuvo compuesta por 206 participantes de América Latina, Estados Unidos y Europa, de los cuales 166 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, 62% se auto identificó como afrodescendiente, 68% como mujeres.*

*En respuesta a la crisis del Covid-19, el ALARI lanzó una convocatoria de becas para promover y posibilitar el acceso al Certificado de participantes provenientes de América Latina, en total se recibieron 237 solicitudes. Se otorgaron 38 becas completas y 199 becas parciales (correspondiente al 50% del valor de la matrícula), de las cuales 100 beneficiarios completaron el pago de la matrícula completa.*

*Seleccionamos 10 de los trabajos finales más notables entre artículos narrativos, académicos, muestras audiovisuales y réplicas comunitarias, en estas últimas los participantes del Certificado, organizaron espacios de encuentro en sus respectivos países con estudiantes, funcionarios públicos y activistas sobre temas como feminismos negros, políticas públicas para población afrodescendiente, estrategias para combatir los racismos, juventudes y etnoeducación. 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.*

*Con el objetivo de ampliar la oferta académica e integrar en el campo otras perspectivas diversas, el ALARI abrió una convocatoria de propuestas de nuevos seminarios*

especializados y constituyó un comité de selección externo. Recibimos 16 aplicaciones de las cuales el comité seleccionó seis seminarios que fueron ofrecidos en la segunda edición. Los seminarios seleccionados están conformados por equipos docentes multidisciplinarios y activistas que abordan desde una perspectiva contextual o comparativa temas y/o líneas de investigación del campo de los estudios afrolatinoamericanos:

Los seminarios especializados seleccionados fueron:

**“Estéticas, Resistencias y Migraciones: historias no contadas sobre los Afrocolombianos”**

Equipo docente: Grupo de Estudios Afrocolombianos de la Universidad Nacional de Colombia: Jaime Arocha, Martha Luz Machado, Patricia Vargas, Sofía Natalia González, Ángela Carabalí, Laura De la Rosa.

**“Gestão de Políticas Públicas para povos e comunidades tradicionais de Terreiros”**

Equipo docente: André Luis Nascimento dos Santos, Edgilson Tavares de Araújo, Fabya Reis, Desirée Tozi, Marcos Fábio Rezende, André Luis Dias de Lima, Andre Luzollo, Daiane Batista de Jesus, Isabel Palmeira.

**“Identidades afrouuguayas: una mirada a través de las expresiones literarias de mujeres y varones (siglos XX y XXI)”**

Equipo docente: Karla Chagas, Natalia Stalla.

**“Intelectualidad, literatura y multiculturalismo en Manuel Zapata Olivella (1920-2020)”**

Equipo docente: William Mina Aragón, Cristina Rodríguez Cabral, George Palacios.

**“Mobilización afrodescendiente y políticas públicas”**

Equipo docente: Bernd Reiter, Gustavo Lugo, Jucy Silva, Juan de Dios Mosquera. Waldistrudis Hurtado Minotta, Oswaldo Bilbao Lobatón.

**“O Brasil contemporâneo sob a ótica de pensadores(as) negros(as): o que temos a dizer sobre democracia, fascismo e racismo”**

Equipo docente: Vera Rodrigues, Marco Antonio Lima do Bonfim, Edilene Machado Pereira.



**Rebeca Gomes de Freitas:** Sou uma jovem mulher negra, ativista e acadêmica. A oportunidade de fazer o certificado de estudos afro-latino-americanos foi imensamente agregadora, primeiro por me possibilitar uma visão panorâmica dos movimentos sociais e políticos da negritude latino-americana, segundo pois a área de estudos da diáspora negra é a vertente que pretendo me aprofundar enquanto acadêmica. Este curso serviu para me motivar mais ainda a explorar este campo, me deu ferramentas para saber para onde trilhar meu percurso acadêmico e me permitiu ganhar mais propriedade para fazer meu ativismo.

## 2- ¿Qué es el Certificado en Estudios Afrolatinoamericanos?

**El Certificado en Estudios Afrolatinoamericanos** expresa el proceso de consolidación de un nuevo campo de estudios centrado en las experiencias, historias, contribuciones y problemas de la población afrodescendiente de América Latina, una población que continúa siendo víctima de inequidades y prácticas discriminatorias que limitan seriamente su inclusión en diversas esferas de la vida nacional y sus posibilidades de ascenso social.

### **Objetivos**

El Certificado en Estudios Afrolatinoamericanos introduce a las/os estudiantes a la riqueza y variedad de este campo de estudios y ofrece una visión de la historia, la cultura, la economía, el arte y la política de la región desde una perspectiva centrada en las experiencias, acciones y contribuciones de los afrodescendientes.

### **Objetivos específicos:**

- Crear una alternativa académica rigurosa a planes de educación tradicionales que silencian las contribuciones e historias de los afrodescendientes y que contribuyen a reproducir saberes y estructuras racializadas o abiertamente racistas.
- Ofrecer un marco conceptual y teórico sofisticado para la identificación, comprensión, denuncia y eventual destrucción de ideas, estructuras y prácticas racistas, basadas en la naturalización de supuestas diferencias biológicas, culturales y psicológicas entre los llamados grupos raciales.

- Ofrecer una formación básica de alto nivel que pueda ser útil para la formulación de demandas de justicia racial en el sentido más amplio, así como para la formulación de políticas y estrategias dirigidas a eliminar desigualdades raciales y a combatir prácticas e ideologías racistas.
- Destacar la necesidad de desarrollar nuevos grupos de trabajo, investigación y docencia, en el campo de los estudios afrolatinoamericanos en toda la región.

### **Destinatarios/as**

El Certificado está dirigido a:

*El Certificado está dirigido a estudiantes de grado y de posgrado; docentes de todos los niveles; funcionarias y funcionarios públicos; integrantes del poder legislativo; 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; representantes de partidos políticos y gestores culturales; público en general.*

## 3- Directorio



**Alejandro de la Fuente:** 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 Africano Americanos de la Universidad de Harvard.



**Bronia Greskovicova-Chang:** Directora de programas del Instituto de Investigaciones Afrolatinoamericanas de la Universidad de Harvard.



**Angela Yesenia Olaya Requene:** Coordinadora académica del Certificado en Estudios Afrolatinoamericanos.

### Tutores:



**Maria Camila Díaz Casas:** Profesora del Departamento de Historia de la Universidad Javeriana de Colombia.



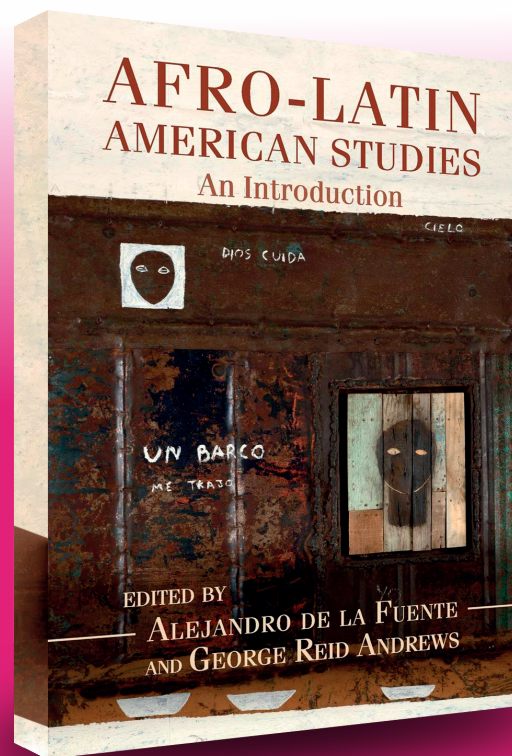
**Guilherme Dantas Nogueira:** Pesquisador em estágio pós-doutoral no Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília.

## 4- Estructura Académica

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

**El curso “Introducción a los Estudios Afrolatinoamericanos”, de carácter obligatorio.**

Este curso introductorio tiene dos objetivos fundamentales. Por una parte, los estudiantes desarrollan una visión acerca de cómo ha evolucionado el campo de los estudios afrolatinoamericanos y como los temas centrales de investigación y estudio han cambiado a lo largo del tiempo. Por otra parte, el curso explora el lugar central que las desigualdades e ideologías raciales han jugado en una serie de temas fundamentales para el estudio de las sociedades y culturas de América Latina.



El curso utiliza como soporte el volumen *Afro-Latin American Studies: An Introduction*, editado por Alejandro de la Fuente y George Reid Andrews, que estará disponible gratuitamente en español y portugués.



## Módulos

### Módulo 1. Introducción: evolución de los Estudios Afrolatinoamericanos

#### Docentes:



**Alejandro de la Fuente:** Director del Instituto de Investigaciones Afrolatinoamericanas de la Universidad de Harvard.



**Aurora Vergara Figueroa:** Directora del Centro de Estudios Afrodiaspórico de la Universidad ICESI (CEAF). Socióloga de la Universidad del Valle.

### Módulo 2. El comercio de personas esclavizadas

#### Docente:



**Tatiana Seijas:** Es profesora asociada con nombramiento de investigadora en Rutgers, the State University of New Jersey en Estados Unidos.

### Módulo 3. Desigualdad: raza, clase y género

#### Docente:



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

### Módulo 4. Interacciones, relaciones y comparaciones afroindígenas

#### Docente:



**Peter Wade:** Profesor titular de Antropología Social en la Universidad de Manchester.



## Módulo 5. Las leyes, el silencio y las desigualdades raciales

### Docentes:



**Keila Grinberg:** Professora do Departamento de História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.



**Brodwyn Fischer:** Professora do Departamento de História da Universidade de Chicago, onde também dirige o Centro de Estudos Latino-Americanos.



**Hebe Mattos:** Professora do Departamento de História da Universidade Federal de Juiz de Fora.

## Módulo 6. El pensamiento sociopolítico afrolatinoamericano

### Docente:



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

## Módulo 7. La movilización de los afrodescendientes en América Latina

### Docente:



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

## Módulo 8. Democracia racial e “inclusión social”

### Docentes:



**Paulina Alberto:** Profesora en la Universidad de Michigan en los Departamentos de Historia y de Lenguas y Literaturas Romances (español y portugués).



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

### Módulo 9. Literatura: La autoridad de los autores afrodescendientes

#### Docente:



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

### Módulo 10. La música afrolatinoamericana

#### Docente:



**Robin Moore:** Profesora Ira y Jewell Williams de Lenguas Romances y Literatura, y de Estudios Africanos y Afroamericanos de la Universidad de Harvard.

### Módulo 11. El Decenio: instrumentos legales y oportunidades

#### Docentes:



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



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

## Dos seminarios especializados de la oferta curricular

Con el objetivo de ampliar la oferta académica e integrar en el campo otras perspectivas diversas, el ALARI abrió una convocatoria de propuestas de nuevos seminarios especializados y constituyó un comité de selección externo. Recibimos 16 aplicaciones de las cuales el comité seleccionó seis seminarios que fueron ofrecidos en la segunda edición. Los seminarios seleccionados están conformados por equipos docentes multidisciplinarios y activistas que abordan desde una perspectiva contextual o comparativa temas y/o líneas de investigación del campo de los estudios afrolatinoamericanos.

### La oferta de los seminarios especializados seleccionados de la 2 cohorte incluye:

#### **Seminario 1: Intelectualidad, literatura y multiculturalismo en Manuel Zapata Olivella (1920-2020).**

**Objetivo:** Presentar una visión de la complejidad de la vida y obra de Manuel Zapata Olivella para hacer dialogar saberes con la historia, la literatura y la antropología, donde se entremezclen los temas que fueron claves en su pensamiento, como lo es la identidad, la diversidad y la intelectualidad.

#### Equipo docente:



**Cristina R. Cabral:** Profesora de español y de literatura y cultura Afro Hispánica en la Universidad Central de Carolina del Norte.



**George Palacios:** Profesor asistente de español en el departamento de lenguas de la Universidad de Clemson. Disponible gratuitamente en español y portugués.



**William Mina Aragón:** Profesor titular de la Universidad del Cauca, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales.

#### **Seminario 2: Mobilización afrodescendiente y políticas públicas.**

**Objetivo:** Construir una mirada decolonial sobre la importancia e influencia de organizaciones afrodescendientes en la historia y política de América Latina y del Caribe.

#### Equipo docente:



**Bernd Reiter:** Es el director del Instituto de Estudios de América Latina y del Caribe (ISLAC) de la Universidad del Sur de la Florida (USF).



**Jucy Silva:** Professora Titular-Secretaria da Educação do Estado da Bahia e Secretaria Municipal de Educação e Cultura.



**Juan de Dios Mosquera:** Fundador del Movimiento Nacional por los Derechos de las Comunidades Afrocolombianas CIMARRON.



**Oswaldo Bilbao Lobaton:** Director Ejecutivo del Centro de Desarrollo Étnico CEDET.



**Waldistrudis Hurtado Minotta:** Mujer liderazgo, activista y promotora de la igualdad de género.

### **Seminario 3: Gestão de Políticas Públicas para povos e comunidades tradicionais de Terreiros.**

**Objetivo:** Refletir que elementos devem conter uma política pública destinada a povos e comunidades de terreiros pensando nas especificidades étnicas.

#### **Equipo docente:**



**Daiane Batista de Jesus:** Doutoranda em Administração e Mestra em Desenvolvimento e Gestão Social pela Universidade Federal da Bahia.



**André Luis Dias de Lima:** Mestre em Artes Visuais pela Escola de Belas Artes da Universidade Federal da Bahia (UFBA).



**André Luis Nascimento dos Santos:** Professor da Escola de Administração da Universidade Federal da Bahia.



**Isabel Palmeira:** Produtora e Editora Audiovisual, com experiência na área de Antropologia Visual e de Populações afro-brasileiras.



**Fábbya Reis:** Pós-doutora e doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Campina Grande.



**Marcos Fábio Rezende:** Fundador e Coordenador do Coletivo de Entidades Negras (CEN).



**Edilson Tavares de Araújo:** Professor da Escola de Administração da UFBA.



**Desirée Tozi:** Doutoranda em Antropologia pelo Programa de Estudos Étnicos e Africanos (Pós-Afro)/ UFBA.

#### **Seminário 4: O Brasil contemporâneo sob a ótica de pensadores(as) negros(as): o que temos a dizer sobre democracia, fascismo e racismo.**

**Objetivo:** Nossa análise privilegia o campo de estudos de relações raciais, por meio do pensamento teórico e político de intelectuais negros(as) da atualidade.

#### **Equipo docente:**



**Vera Rodrigues:** Professora efetiva no Programa de Mestrado em Antropologia UFC-UNILAB.



**Marco Antonio Lima do Bonfim:** Professor do Mestrado Acadêmico Interdisciplinar em História e Letras (MIHL) da Universidade Estadual do Ceará.



**Edilene Machado Pereira:** Professora na Fundação Faculdade Visconde de Cairu.

### **Seminario 5: Identidades afrouuguayas: una mirada a través de las expresiones literarias de mujeres y varones (siglos XX y XXI).**

*Objetivo: Comprender a las mujeres y los varones afrouuguayos como sujetos, portadores de saberes y creadores de pensamientos, contribuyendo a la mirada historiográfica actual que ha ampliado el estudio de las mujeres y los varones afrodescendientes a otros períodos históricos más de allá de la esclavitud, y a otros espacios y expresiones socio-culturales.*

#### **Equipo docente:**



**Karla Chagas:** Profesora de Historia (IPA).



**Natalia Stalla:** Especializada en Historia, Cultura y Patrimonio (CLAEH).

### **Seminario 6: Estéticas, Resistencias y Migraciones: historias no contadas sobre los Afrocolombianos.**

*Objetivo: Analizar las historias poco contadas de las poblaciones afrocolombianas a partir de las investigaciones del Grupo de Estudios Afrocolombianos de la Universidad Nacional de Colombia.*

#### **Equipo docente:**



**Ángela Carabalí:** Antropóloga egresada de la Universidad Nacional de Colombia y maestrante en Antropología Social de la misma universidad.



**Laura De la Rosa:** Profesora Asistente en el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia.



**Sofía Natalia González:** Antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia y PhD en Antropología social con medios visuales de la Universidad de Manchester.



**Martha Luz Machado:** Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Ámsterdam.



**Patricia Vargas:** Antropóloga, magister en historia andina, con estudios de posgrado en geografía cultural y candidata a doctora en estudios culturales latinoamericano.



**Jaime Arocha:** Investigador Emérito de Colciencias. Profesor de antropología, Universidad Externado de Colombia. Miembro fundador, Grupo de Estudios Afrocolombianos, Universidad Nacional de Colombia.

**Los seminarios virtuales son ofrecidos indistintamente en español y portugués. Del mismo modo, la bibliografía es ofrecida en las dos lenguas oficiales del curso. Las intervenciones de las/os estudiantes en los foros de debate también podrán ser en dichas lenguas. Los trabajos finales podrán ser en español o portugués.**



**Un taller de apoyo a la elaboración de un trabajo final. La/os participantes podrán elegir entre tres modalidades de trabajo:**

**a. Artículo académico o narrativo: debe referirse a alguno de los temas abordados en los seminarios especializados, además pueden complementarse con los contenidos del curso introductorio.**

**b. Replica/taller comunitario: consiste en la elaboración de conversatorios que involucre a organizaciones, autoridades políticas de nivel de gobierno y pueblos afrodescendientes de la región.**

**c. Muestra audiovisual: entregar una (1) fotografía de tipo etnográfico o documental que se relacione con el campo de los estudios afrolatinoamericanos, que de cuenta de procesos colaborativos, movimientos sociales, resistencias locales, identidades, que explore formas de representación de las personas y pueblos afrodescendientes.**



## 5- Antecedentes

### 1. Primera cohorte:

La primera cohorte del Certificado se desarrolló del 1 de septiembre del 2019 al 2 de marzo del 2020, y estuvo compuesta por 151 participantes de 17 países de América Latina, Estados Unidos y Europa. De los matriculados 109 completaron todos los requisitos del Certificado. Entre los participantes predominaron estudiantes de grado y posgrado (33%); docentes de todos los niveles (30%); funcionarias y funcionarios públicos (16%); miembros y gestores de organizaciones no gubernamentales y profesionales interesados en la cuestión racial (8%); trabajadoras y trabajadores de prensa; activistas y militantes de organizaciones y movimientos sociales, en especial del movimiento afrodescendiente (11%); amas de casa (2%). Del total, 38% se auto identificó como afrodescendiente, 65% como mujeres.

#### 1.1. Becas

En colaboración con El Departamento de Desarrollo Humano, Educación y Empleo de la OEA, mediante el Programa de Becas de Desarrollo Profesional PBDP, otorgamos 31 becas completas a participantes provenientes de los Estados Miembros de la OEA, excluyendo Estados Unidos. Además, el ALARI lanzó una convocatoria de becas para apoyar el acceso de participantes de América Latina, en total se recibieron 57 solicitudes, de las cuales se otorgó 44 becas parciales (correspondiente al 50% del valor de la matrícula) y 12 becas completas.

## 6- Resultados Segunda Cohorte

### 1. Segunda cohorte:

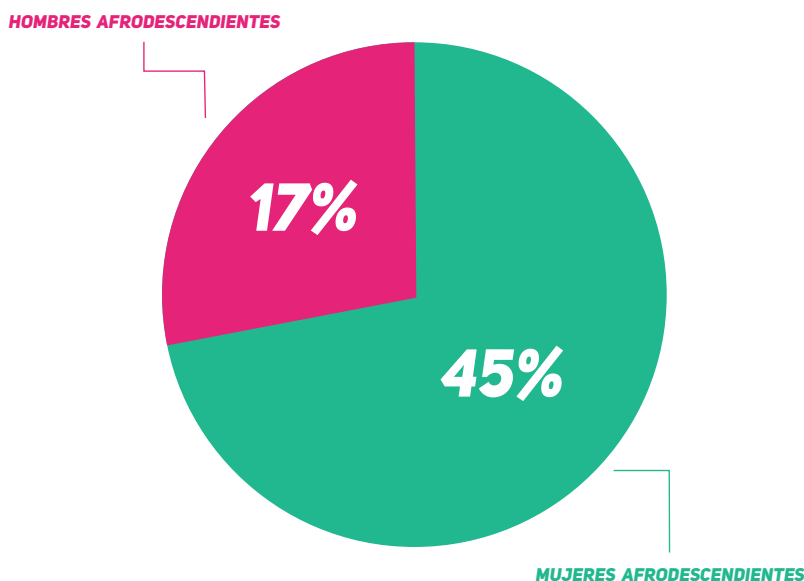
La segunda cohorte del Certificado tuvo lugar del 7 de septiembre, 2020 al 9 de marzo, 2021. Se matricularon 207 participantes de 16 países de América Latina, Estados Unidos y Europa. Del total, el 72% se autoidentifica como afrodescendiente, el 68% como mujeres, de los matriculados 165 completaron los requisitos del Certificado. En esta edición participan estudiantes de grado y de posgrado, funcionarias y funcionarios públicos; miembros y gestores de organizaciones no gubernamentales, docentes de todos los niveles; activistas y militantes de organizaciones y movimientos sociales; público en general.

#### 1.1. Becas

En respuesta a la crisis del Covid-19, el ALARI lanzó una convocatoria de becas para promover y posibilitar el acceso al Certificado de participantes provenientes de América Latina, en total se recibieron 237 solicitudes. Se otorgó 38 becas completas y 199 becas parciales (correspondiente al 50% del valor de la matrícula), de las cuales 100 beneficiarios completaron el pago de la matrícula completa.

### Gráfico 1: Participantes Afrodescendientes (segunda cohorte).

Del total de participantes el 62% se reconocen como afrodescendientes. Entre ellos el 17% como hombres afrodescendientes y el 45% como mujeres afrodescendientes.



## 7- Trabalhos com Menção Honorífica

El comité académico del Certificado en Estudios Afrolatinoamericanos, se complace en anunciar los 5 mejores artículos, replicas comunitarias y muestras audiovisuales producidos por los participantes de la segunda cohorte del Certificado en Estudios Afrolatinoamericanos. Los trabajos demuestran la riqueza de los estudios afrolatinoamericanos por abordar una variedad de temas transversales como políticas públicas, categorías étnico-raciales, feminismos negros, migraciones, activismo, literatura y etnoeducación.

### a. Artículos académicos y narrativos



**Vivian Delfino Motta (Brasil)**

**“SABER, SENTIR, PENSAR: O QUILOMBOLA E A GRIÔ”**

#### **Resumo: O Desafio.**

*O dicionário da língua portuguesa define narrativas como um ato, uma ação de contar, falar, relatar, expor um fato ou acontecimento, uma história sendo a narrativa vinculada ou não a realidade. No vídeo da conferência do curso, a professora Aurora Vergara Figueroa provoca: “Os estudos sobre raça estão dominados pela sociologia norte americana. Como mudar as nossas percepções sobre raça como categoria de diferença e desenho político de justiça racial quando nos centramos nas experiências dos países latino- americanos? Que lições e saberes podemos obter a partir dessas regiões?” Ainda no mesmo momento de estudo, o professor Alejandro De La Fuente narra “ Em um ato de uma violência epistêmica sem paralelos. Os escravistas tentaram reduzir essa enorme riqueza cultural e riqueza humana a um só epiteto: NEGRO. Isto é um ato político, um ato político que elimina a história”*

*Nesse momento, pensei que esse trabalho precisa ser uma tentativa desesperada de reparação histórica, centrando todo o processo de compreensão para o território latino americano e visibilizando toda a diversidade e riqueza epistêmica que a população negra brasileira traz em seu viver e fazer cotidiano. Me propus entrar no exercício de misturar o campo da Agroecologia, que é onde atuo há mais de 20 anos, com os estudos afrolatinos mas não colocando os e as intelectuais na centralidade e sim mulheres negras e homens negros que buscam no cultivo da terra a expressão maior de toda a riqueza epistêmica sufocada pelo ato político de apagar a história.*

### 1. Metodologia: um outro caminho.

Metodologicamente, minha cabeça de cientista social lutou em aceitar que os artigos acadêmicos construídos por mim e por outros, por mais inovadores que sejam ainda utilizam as FALAS das “pessoas não diplomadas” como objeto de reflexão menor do que os “ESCRITOS” teóricos acadêmicos. Mas é assim, afinal a ciência que nos norteia é baseada em processos coloniais, e eurocêntricos, racistas e patriarcais. Então, em uma manobra arriscada, me propus a construir esse trabalho a partir das falas de 2 pessoas negras que vem impactando a minha trajetória no campo da Agroecologia. As narrativas foram contadas através de entrevistas abertas, camufladas em um bate papo onde a resistência e criatividade cotidianas eram desnudadas, tendo como referência maior fato que impacta diretamente o país: a pandemia.

Revistei artigos para realizar minhas reflexões, mas valorizei os vídeos disponibilizados em cada módulo para tentar criar um diálogo entre o povo e a academia. Coletei “FALAS” de acadêmicos e acadêmicas que participaram dos módulos, mas como sou eu que monto a narrativa dos fatos, ofertarei a griô e ao quilombola a bancada de honra para protagonizarem esse diálogo.

### 2- A escuta mais profunda.

Eu a chamo Dona Sônia, e toda vez que pergunto seu nome inteiro ela responde: -“Ah minha filha, só Sônia basta!” e sempre fico me perguntando porque Dona Sônia tem uma resistência tão grande em falar seu nome completo. Eu e Dona Sônia trabalhamos juntas em um projeto de apoio ao grupo de mulheres que ela faz parte. Nos conhecemos em 2016, D. Sonia tinha 61 anos, negra, pernambucana, casada, era a mais idosa do grupo. Já tem netos, netas, agora ganhou 1 bisneto e sempre chegava nas atividades de plantio com a enxada nos ombros falando que seus filhos (que moram na cidade) haviam pedido para enviar mantimentos colhidos diretamente do seu sítio. Vou parar de falar de D. Sonia e deixá-la se apresentar: “ Certo, meu nome é Sonia Maria da Silva, sou de Pernambuco, moro no assentamento Ximenes sou agricultora e apicultura agroecológica, preparo e meo vendo feijão. Vivo na agricultura familiar orgânica, uma estratégia para saúde e bem estar da natureza e pra levar saúde e bem estar pro ser humano também, desenvolvimento naturais e preservação da natureza”



Foto: Dona Sônia em uma atividade sobre sistemas Agroflorestais, 2019.  
Fonte: arquivo pessoal.

Sua fala já mostra que é uma mulher da luta na terra e pela terra, pois ressalta sua característica como agricultora agroecológica. Ela se move (e mobiliza outras) para preservação ambiental e manutenção do seu modo de vida, relatando durante a nossa conversa: “Eu não trabalhava com veneno, eu nem sabia que existia veneno, pra mim era tudo natural, agora eu também nem conhecia o nome agroecologia.

Minhas plantaçoão era tudo orgânica porque eu não entendia o que era orgânico e nem sabia o que era agroecologia. mas minhas plantaçoão era tudo sem agrotóxico, mas depois que conheci Vivian e os professores do IFPE (Instituto Federal de Pernambuco) é que veio o nome agroecologia que eu não sabia que existia mas que eu já trabalhava. Minha mãe, morava em sítio em engenho, eu sempre convivi com a roça mas eu não trabalhei assim...eu via ela fazendo, quando ela ia (pra roça), eu ia também. Mas depois eu fui pra outros cantos pra me desenvolver. Quando eu me casei, quando meus filhos ficaram mais grandinho foi quando eu adquiri a terra lá em SUAPEE e comecei a plantar, tem uns 35 anos que eu sou agricultora". Dialogando sobre a mobilizaçoão de dona Sônia no espaço da agroecologia pude lembrar o que a professora Thianna Paschel fala "Ao longo da história de muitos países latinoamericanos se viu que não há movimento político em que não tenha havido a participação das pessoas negras, pelo menos na maioria houve uma grande mobilizaçoão negra (...)mas há um conceito mais específico da mobilizaçoão negra ou afrodescendente como central a sua mobilizaçoão". No assentamento Ximenes encontramos uma rica mobilizaçoão sobre os movimentos ligados ao acesso à terra, de mulheres, pela agroecologia, mas não há uma mobilizaçoão racial. Ela relata como perdeu sua terra ancestral (que ela chama de terras de SUAPE) e como foi realocada no território pelo programa de reforma agrária."Eu cheguei no assentamento em 2012.

Foi bem numa trajetória que teve de porque a gente morava em SUAPE, em terras de SUAPE. Aí precisaram da terra e tiraram a gente de lá e fizeram transferênciã da gente pra cá, terras de Barreiros e revolucionaram um assentamento, porque lá não era assentamento e aí (...)lá era só uma terra sem documento, não era documentada... não era assentamento era só uma terra com palavra. E aqui a gente tem o documento, não definitivo ainda, mas um documento que a gente pode explorar a terra". Sônia é uma liderança, mas nem gosta de tocar em assuntos relacionados a raça e por ser muito cristã afirma " Todos são iguais perante os olhos de Deus" Aqui encontro uma contradiçoão, como o movimento que busca a justiça social como o movimento de luta pela terra e o movimento agroecológico, mas que fazem a pouquíssimo (a partir de 2009 o debate de gênero e 2017 o debate racial) tempo o debate de gênero e raça. Apesar de ter contato com as temáticas trabalhadas nos eventos que participou como representante do movimento agroecológico: O encontro nacional de mulheres negras realizado em 2019 em Goiás e o Encontro regional da Marcha Mundial de Mulheres de 2018 realizado em Recife-PE, em sua narrativa as palavras feminismo, racismo, negro, negra, antirracismo raramente aparecem.

Então, me pergunto: seria Dona Sônia uma mulher que não se mobiliza como negra? Penso que muitas vezes, as armas de resistência de mulheres como ela estão nas ações e não nos termos usados e para localizá-la nessa luta fui novamente ouvir a professora Thiana, para saber o que ela poderia me falar sobre o posicionamento, "(...) podemos buscar um outro olhar sobre a mobilizaçoão, o que temos aqui (em América Latina) é uma história grande de resistência ao sistema escravista temos pequenas articulaçoões cotidianas". É nessa resistência cotidiana, de continuar viva e construir vida que se encontra no fazer de D. Sonia e por isso pode ela ser chamada de Griô: Ainda no nosso papo, ela me conta: " Eu, Vivian, me desenvolvi com a própria natureza.

Quando tinha um pé de pau que fazia uma sombra eu não queria arrancar, queria multiplicar a plantaçoão para fazer mais sombra. E minhas plantaçoões feijão, arroz, milho,



macaxeira eu só limpava a parte que ia plantar. o resto era tudo caju, mangueira, era essas coisas assim...Eu só gostava de árvores. Assim eu tinha minhas plantaço mas eu sempre acreditei na natureza, trabalhei na rua ainda tinha agricultura mas morava na rua porque era mais próximo do colégio para os meninos. Mas eu sempre falava pra eles que quando eles crescessem eu ia morar em sítio porque eu não queria tá na rua não, meu sonho era morar em sítio". Mulheres como D. Sônia, parem, criam e inspiram as lideranças mais jovens, combativas e políticas que temos atualmente, que fazem a luta sem perder a inspiração ancestral. Éder pode nos explicar "Para nós, nossas jóias raras são os nossos griôs, que são os nossos mais velhos".

Peço desculpas pelo mal jeito de puxar Éder Fonseca para essa conversa sem apresentá-lo, como meu papel é só o de provocar esse diálogo, vou deixar que ele mesmo sempre apresente: "Tá bom, meu nome é Eder Ribeiro Fonseca faço parte aqui da comunidade quilombola Vó Elvira, no município de Pelotas aqui no Rio Grande do Sul. Sou presidente aqui da comunidade, técnico em Agropecuária e bacharel em Agroecologia pela Furg e faço parte de um comitê que tem no município, que é o comitê gestor quilombola que é a prefeitura de Pelotas." Assim como fiz com D. Sônia, não poderia deixar de inserir uma fotodesse jovem quilombola de 37 anos, que hoje é uma liderança no estado do Rio Grande do Sul.



Foto: Éder exercendo a liderança no Rio Grande do Sul, 2018

Fonte: arquivo pessoal.

Preciso contar que Éder e D. Sônia nunca se viram, não se conhecem. E eu adoraria promover esse encontro como uma comemoração pós pandêmica, mas a realidade é que ambos vivem em pontos muito extremos do Brasil.

### 3. O quilombola e a Griô.

Éder vive no estado do Rio Grande do Sul, localizado na região Sul do Brasil, enquanto D. Sônia vive em Pernambuco, estado que compõe a região Nordeste do Brasil. Para entender a dinâmica de resistência e de luta dos nossos 2 protagonistas, precisamos compreender como a população negra se constituiu nasduas

localidades. O professor Peter Wade oferta um pouco das características históricas da materialização da ação negra em Pernambuco " Apesar das separações conceituais, houve interações complexas e ambivalentes, tanto interações históricas como atuais, hoje em dia. Então, isso (...)no Nordeste do Brasil, havia muitas mesclas, havia extensões de terra, muito pouco controladas pelas autoridades coloniais onde as pessoas podiam basicamente fazer o que quisessem. Então, eles viviam lá enquanto negros fugidos da escravidão- quilombolas, havia os negros livres, havia indígenas, havia brancos pobres todos vivendo no mesmo lugar e se misturando com outros".



Figura: mapa da distância que separa D. Sônia e Éder, 2021.

Interessante é que D. Sonia quando relata sua luta pela terra e pela agroecologia sempre ressalta a questão do contato com a natureza uma perspectiva também muito forte na cultura afro-indígena. A uma perspectiva do saber ancestral, de uma ligação ou uma cosmovisão onde ser humano é natureza e natureza é ser humano. Tal processo é marcado por uma ancestralidade afro-indígena em que a escuta profunda da nossa conversa identifica a todo tempo “Olhe, o desenvolvimento da natureza é a gente plantar aquilo que produz fruto, aquilo que produz remédio, aquilo que produz flores para as abelhas não agride a terra que ajuda o desenvolvimento do solo porque o solo degradado não produz alimento nenhum. Quando a gente começa a cuidar do solo a alimentação vem mais saudável porque cuidado dele, ele dá uma alimentação mais sadia, mais rústica, mais forte porque se você for plantar uma planta em uma terra degradada por veneno e pôr adubo nasce bonita mas não se desenvolve. e quando vc ta plantando numa terra bem protegida bem tratada ela com 15 dias já dá um desenvolvimento (para as plantas) que acha que tem 2 meses.”. Já Éder apresenta o seu lugar de vivência marcando a importância da sua referência política e o conhecimento das políticas públicas existentes na época em que o país era gerido por um governo progressista: “O quilombo, ele foi auto identificado que a gente fala, pela Fundação Palmares em 2007.

Era uma política pública que teve no governo federal que era o Brasil Quilombola que eles tinham que fazer o levantamento das populações quilombolas em todo país. Nisso, eu tinha um amigo meu que trabalhava numa ONG aqui, a gente sabia que tinha bastante negro na nossa comunidade, mas a gente não sabia o porquê disso. Então dali a gente começou, vamos levantar umas famílias do quilombo, já tava o quilombo formado, mas a gente queria identificar o quilombo de fato. Fizemos uma primeira reunião e tinha umas 15 famílias, mas precisava dar um nome para a comunidade. A gente pensou muito no Manuel Padeiro, que na época a escravatura foi um líder aqui como Zumbi dos Palmares é no país, o Manuel Padeiro foi uma liderança aqui, libertando os nossos irmãos da senzala e aqui das fazendas. Só que nisso tinha a Vó Elvira que era viva na época, tinha 96 anos na época e tava viva nessa reunião. Então, ( a gente pensou) vamos colocar o nome na comunidade de uma pessoa que tá viva e ficou Vó Elvira, que é a minha avó. Automaticamente ela aceitou, e de lá pra cá a gente vêm

trabalhando nessa questão do quilombo. Algumas pessoas tão chegando e outras saem e assim a gente tá ... A gente sempre frisou aqui no quilombo a produção agroecológica tem 4 agricultores aqui que plantam para subsistência, 1 faz feira e outro planta para consumo próprio mesmo a gente focou bastante na educação também, a gente fez o nossos jovens todos estudar e entrar na universidade, é o nosso foco. Como aqui as propriedades são pequenas, não chegam a 1 hectare cada propriedade, 1 só que tem uns 3 ha, o resto tem 0,5ha até menos então nossa função é incentivar os jovens a estudar e aqueles poucos agricultores que têm manter a produção a característica do consumo próprio aqui. O quilombo que Éder relata está estabelecido onde a história de ocupação é comentada pela professora Keila Grienberg " O que eu queria chamar atenção é que ao retirar os termos: negro, preto, , pardo, da documentação oficial como por exemplo, o censo de 1920, os juristas brasileiros queriam, eles pretendiam justamente apagar as referencias da escravidão porque a escravidão para eles era tida como um mal colonial que deveria sair da herança histórica brasileira. Eles acreditavam que tirando as palavras a coisa deixava de existir. Assim como muita gente acreditava que com o impulso a imigração européia isso que se chama de políticas de branqueamento, a população negra aos poucos, com a miscigenação NATURALMENTE, deixaria de existir."

Dona Sônia não relata abertamente o racismo, mas sabe que a condição de pobreza que vive ao não ter o título da terra, ao ter que lutar para ter casa, estrada está ligada ao racismo, só que não verbaliza e percebo que a religião é mais forte que a fala. Já Éder, escancara sua revolta, o que foi particularmente empolgante ao encontrar em D. Sonia conhece a sabedoria ancestral, mas é fundamental sentir a fúria revolucionária da resistência presente no papo com Eder. "Então, a gente que é do comitê a gente conseguiu que os agricultores tirassem o talão e também o PRONAF e com isso a gente começou a entregar para a prefeitura. Mas, isso foi um gatilho para os agricultores de outras... Os italianos, alemães e franceses se revoltassem eles não queriam que nós entregássemos nossos produtos que são totalmente agroecológicos e orgânicos para a prefeitura, né?. Só que eles não tiveram força pra isso, porque a gente tem um comitê forte dentro da prefeitura onde estão todas as secretarias, então foi só boato. Aquele boato: "o que esses negros querem entregar?" "Por quê eles tem tanta vantagem esses negros?", " Isso nem produzir, produz" " esses negros nem sabem trabalhar" Começaram com essa historia assim de meio subjugar os quilombos. Então, isso impera e o racismo tá firme e forte". O meu companheiro quilombola, que conheci fazendo a luta em uma live e que nesse momento de enfrentamento luta comigo na Associação Brasileira de Agroecologia, funda a fala racista dos descendentes de europeus na história "Primeiramente acho que os quilombos, que eles ainda existem por causa das mulheres, isso é fato! Porque eu vejo, falando um pouco da agroecologia, o homem o jovem quilombola, ele gosta muito do todo homem gosta muito do dinheiro não tá nem aí pra terra ou pra produção (...). Mas essas características do cuidado com a natureza da mulher com seu território para alimentação, isso é a marca... é a característica do quilombo mesmo. A proteção familiar, ancestralidade dos nossos grãos, as mais velhas, a serenidade deles... um olhar, o sorriso a dificuldade, a resistência, sabe tirar do nada... dá cartola pra sobreviver então isso é a realidade dos quilombolas no brasil. A diferença dos outros povos que não vieram escravizados e sim convidados pelos pais, vieram com o local. E não, viemos escoraçados e somos escoraçados ainda, a grária é distinta... Ninguém pegou, uns compraram os terrenos outros lugares mais horríveis de produzir e mesmo



assim nós quilombolas resistimos até hoje, é uma coisa assim...que me ...eu sei que eles não vão querer explicar.

Mas eu sei que os quilombolas estavam junto com a natureza então ele foi pro seio da floresta e ali ele conseguiu se manter. A comunidade quilombola é isso, é isso que eu penso." E nessa hora, descobri que estava muito errada, que apesar da distância, ancestralmente, o quilombola Éder conhece a griô D. Sônia.

#### 4. Amefricanidades.

A professora Vera Rodrigues explicita a análise profunda do Brasil, após o golpe de 2016: "Também é possível avaliar essa tripla dimensão (raça, classe e gênero) no desmonte das políticas públicas como o bolsa família e o contínuo ataque às políticas de cotas-ações afirmativas". Como bons brasileiros e brasileiras que somos não foi possível esgueirar da política durante as nossas conversas: "(...)Foram políticas essenciais para os quilombos minha casa minha vida, a questão a saúde...começaram a ver que os negros tem certas doenças específicas da comunidade, como a anemia falciforme. Muitas pessoas da comunidade morreram por causa de doenças que não sabiam que eram específicas questão dos cursos, tô falando dos 12 anos de governo progressista. Os cursos da universidade estão em 2 universidades, a FURG (Universidade Federal do Rio Grande do Sul) oferece 10 vagas para quilombolas em um processo específico que iniciou com 5 cursos e agora estão com 10 cursos e UPEL( Universidade Federal de Pelotas) com 10 cursos ,e foi através da nossa luta, mas se não fosse um governo progressista a gente não ia conseguir, patrulha agrícola ...alguns quilombos tem. Então, o que a gente teve de benefício assim da luta do movimento, mas depois veio o caos (golpe de 2016)...Veio o caos." e ao ouvir isso, eu e Éder, relembramos e lamentamos. Com 4000 km de distância, o desejo é que as eleições de 2022, tragam bons ventos: "Olha Vivian, pra Ximenes e pra Agroecologia eu desejo... Eu desejo que pra Ximenes seja um "revestimento" de conhecimento e de estrutura não só a casa, como também estrutura da estrada, não basta fazer a casa e não ter como sair. Os prefeitos que tiverem atualizando porque tem muita obra social que tenha mais conhecimento e mais estrutura pra gente crescer e crescer de uma forma que todo mundo venha a ter saúde, porque a natureza crescendo as pessoas vão ter saúde. Porque vai respirar ar puro". E como uma coisa puxa a outra, e não dá pra pensar em governo Bolsonaro sem se indignar com o caos que estamos vivendo por conta da pandemia, "curiei" como a COVID-19 esta impactando o quilombo Vó Elvira: "Aqui na minha comunidade não teve nenhum caso com Covid....Mas aí no Alto do Caixão teve o caso de um senhor que faleceu com Covid. Acho que ele fez uma festa de aniversário dele e convidou os parentes e aí veio umas 20 famílias e aí nesse meio tinha um que tava com covid. depois de 1 semana teve e faleceu. Teve quilombolas de outros municípios que tiveram covid, mas curaram", nessa hora confesso que fiquei muito intrigada, como assim, mesmo com essa política de morte ninguém foi contaminado na comunidade? Claro que fiz a mesma sondagem com D. Sônia e obtive a seguinte resposta: "A COVID eu sei que ela tá levando muita gente, primeiro lugar nem todo mundo se cuida tem muita gente que não acredita que tem essa enfermidade no ar e tá levando um bocado de gente. Eu acredito sim, mas só que eu confio e tento me precaver, né Vivian. Porque eu sei que a enfermidade tá onde tem milhões de pessoas, eu não vou para aquele meio, porque não sei quem tá contaminado e então não vou me contaminar. Agora só que a COVID 19 quem tem taxa baixa é mais fácil de pegar, quem tem taxa tudo normal é mais difícil de pegar, porque quando ela chega ela encontra uma estrutura forte não vai combater aquela pessoa.

Agora quando a pessoa tem diabetes, pressão alta, problema de coração essas coisas aí fica com mais facilidade dela pegar. Aqui não teve não, aqui ninguém ficou doente. Aqui no assentamento Ximenes que eu saiba não teve nenhum caso dessa covid 19 graças a Deus." Ainda não conheço o quilombo Vó Elvira, mas Ximenes foi a minha segunda casa e sei que as condições de distribuição de água para a lavagem das mãos e o acesso ao álcool em gel é algo bem difícil. E novamente fico surpresa (e muito feliz). Continuamos nosso papo em que tento identificar o que essas duas comunidades tão distantes têm em comum para que nenhum caso tenha sido registrado. A minha escuta atenta sente a centralidade do conhecimento ancestral e aqui peço a Conceição Evaristo que me ajude a expressar como vivemos a ancestralidade "A minha ancestralidade se dá em um processo natural em um processo de resistência sem ter consciência que estamos fazendo essa resistência". É pura ancestralidade minha gente! Fico arrepiada ao ouvir a visão de D. Sonia (que sem desprezar a ciência) explica o que faz para proteger sua comunidade: "Tem muita erva que combate, principalmente lambedor. Porque a COVID 19 ataca logo o pulmão se o pulmão tá atacado...quando não respira, fica preso lá não respira. Se vc tomar um lambedor com várias qualidades de plantas medicinais, junta tudo. um lambedor bem forte, começa a tomar...Vivian, esse remédio vem da planta medicinal e a vacina também vem da planta medicinal, só que o brasileiro não tem conhecimento das coisas que tem perto dele. Cajueiro Roxo, Barbatimão, fedegoso, eucalipto, erva cidreira, roxoxo, campô, vassoura de botão que é muito bom, tudo pra tosse. Tudo! É só fazer o lambedor e tomar, tudo mato daqui da frente que eu faço lambedor e se a pessoa tiver coqueluche ... porque coqueluche tem que ter 6 meses de tratamento, eu tratei meu filho com 15 dias e tava bom. E eu não to com medo não, porque eu não sei...mas acho que é porque eu vivo com o ar puro constante aqui da natureza, quando dá 4:40hs da manhã eu saio tá aquele nevoeiro, tudo branquinho...Parece neve, aí eu vou receber aquele ar puro e já vai limpando meu pulmão. Porque a gente tem uma filtração no nariz que são aqueles cabelinhos...aí eu pego aquele ar puro e vai direto pro pulmão...quer dizer! Não é nunca que nem você amanhecer em uma cidade e estar naquele vuco- vuco na

agonia do povo é complicado. Eu só vou em Barreiros, de máscara, resolver as coisa vender e pronto, quando dá 9:30 a 10:00hs eu tô voltando pra casa, não vivo comendo coisa gordurosa ou coisa enlatada ou coisa assim. Eu até fiz todos os exames que o médico perguntou pra mim o que eu fazia porque minhas taxas estavam todas normais." O que dá certo no Nordeste, também dá certo no Rio Grande do Sul, mas Éder explica sempre se afirmando em uma ancestralidade histórico- política " É que os quilombos tem muitas pessoas idosas, pessoas outro entendimento que as pessoas mais jovens, eles viram que essa doença é um horror, vai a óbito e então eles começaram a segurar nos quilombos. Tem vários quilombos que o pessoal ainda produz e os que o pessoal não produz começaram a se cuidar também. Eles sabem que na nossa comunidade, nossa joia rara são os nossos grãos, que os nossos mais velhos são conscientes dessas doenças, também e começam a se cuidar mais e o pessoal não começou mais a ir na cidade. E começaram a receber a cesta básica e ficaram em casa, eles plantam e tem a alimentação para subsistência e então ficaram em casa. E por isso eu acho que não teve tanto caso, pelo menos aqui na região Sul de covid. porque essa questão da Agroecologia é fato...Outra coisa ela te dá uma certa resistência imunológica, você tá na terra..tá produzindo, tu fica mais vigoroso.

*Mas é o que eu te falei, meu quilombo é mais urbano e tem muitos jovens e jovens não respeitam muito...é interior, mas não é tão interior.que outras comunidades mais afastadas. O pessoal do Algodão (outro quilombo da região), que é mais afastado quando vem pra cidade acho que vem, nem sei...tem gente que vem 1 vez por ano.É outro momento e outro momento para cada comunidade, em função da distância e em função da agroecologia. Que a gente tá com a natureza, a gente tá com a vida, ali na comunidade, tá com os bichinhos, tá com as galinhas tá com o cachorro e acho que por isso as pessoas ficam melhor com a saúde e não ficam com aquele estresse do urbano. Não fica naquela caixinha, tem que sair pra rua..tem que sair pra rua. Agora aqui mesmo em casa, o galo tá cantando, é outra dinâmica e isso protege mais o quilombo, as comunidades quilombolas.” E nessa narrativa, amplia minha confiança na agroecologia enquanto espaço de esperança e luta. Éder também aponta as plantas medicinais como estratégia de todo dia resistir e re-existir “ falando de mim aqui, e das comunidades que eu conheço a gente só usa ervas medicinais, eu mesmo uso muito chá. Aqui no Sul a gente toma muito chimarrão e eu aprendi com a minha vó a sempre colocar uma folhinha de chá no chimarrão.*

*Aqui em casa eu tenho vários Eu cultivo e minha mãe cultivava e a gente fala...Tô com problema de tal coisa...Vai ali e pega um chá. A gente também faz muito suco para fortalecer, couve né...a gente faz também outros sucos que nas outras comunidades, nos outros quilombos são as mulheres que cultivam os chás...São as mulheres que têm plantas medicinais no quilombo. Ou que tem sua hortinha, quem tem sua hortinha tem vários chás, pessoal aqui no quilombo toma chá continuamente: hoje vou tomar tal chá. O chá, pra muito, é o nosso café, nosso chá é uma riqueza, eu mesmo faço uma fomentação que minha vó me ensinou e minha mãe ensinou..só eu sei as ervas que tem que colocar nessa fomentação, uma delas se chama de guiné. Então eu vou no mato pego a erva, misturo com as que eu tenho aqui. Sempre peço licença antes, não chego e arranco assim...peço licença que vou colher tal folha e coloco no álcool que aquilo tem um poder de aliviar dor nas pernas e eu faço isso e no outro dia estou bem. Não sei qual quilombo não tem, qual casa que não tem um pouco e conhecimento de erva medicinal. A gente sempre vai ter, eu tô falando por mim porque gosto de erva medicinal e to sempre tentando saber mais sobre ervas medicinais, pela minha mãe ou pelo meu pai. (...).”*

*É difícil construir uma narrativa com diálogos tão ricos em apenas 10 páginas, mas é fácil esquentar o coração mesmo em um momento tão difícil. Como o nosso lema aqui no Brasil é VACINA PARA TODOS! não poderia deixar de perguntar como o quilombola e a griô vão lidar com essa questão. No Rio Grande “ Eu fiz a lista pra prefeitura que me ligaram do pessoal do 18 anos pra cima, criança e gestante não entram nessa leva. Aqui teve 3 casos que não quiseram tomar vacina...A mulher e a filha do cara quiseram, mas o marido e o filho não quiseram tomar. É um caso de um griô, que perdeu a esposa e ele não quer tomar porque ele quer morrer logo. Mas eu acho que ele vai tomar depois que eu conversar com ele.(...)Então isso vai dar alguns problemas nessa questão da vacinação, não acertou se vacina toda a família ou se vacina só os quilombolas. Na minha família tem, eu falei pras minhas cunhadas que são brancas, “você não tem direito”. A questão é que tem que fazer em casa e um chegou veio assim e eu falei “não, tu já sabe que isso é uma questão quilombola,, de*

pele negra é questão de resistência e que a prioridade de vacinar aquele griô que tem o conhecimento ancestral, das plantas medicinais, tu num tem...tu é branca" Alguns dizem que isso é discriminação porque alguns presidentes de associação são casados com suas brancas" ouço e fico pensando que o ele poderia se lançar na luta para ocupar um espaço político, Éder não daria sossego para a elite branca e racista do Sul do Brasil e isso seria maravilhoso. Já minha querida agricultora, encerra nossa conversa como começou, cuidando de mim e frisando que devo tomar a vacina : "Eu não sei Vivian, eu não sei tu acredita ?Que eu nem sei, prefiro que os outros tomem aquele que tão de frente na saúde, aquele que tão no convívio...Você deve, você depende dela pra fazer seu trabalho e eu não, eu vivo aqui na natureza ...Só vou na rua pra resolver alguma coisa e "tiburum"pra dentro dos matos. Entendeu?"

D. Sônia e Éder materializam os conteúdos que aprendi em 6 meses de curso, se movem, resistem, transformam e resignificam o que e ser negro/afro no mundo. Lutam, resistem, vivem e produzem vida! Ao abrir os olhos vi que eu também faço isso, e que muitas mulheres negras e homens negros também o fazem e imediatamente me vem a cabeça: "Eles combinaram de nos matar, mas nós combinamos de não morrer!"(Conceição Evaristo).

### REFERÊNCIAS:

ALARI. Terreiro e seus problemas de pública relevância. Partindo do velho ditado comum ao povo de santo "O Candomblé da porteira pra dentro, o Candomblé da porteira pra fora". Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=meLQIKVD\\_mE](https://www.youtube.com/watch?v=meLQIKVD_mE), acessado em 14/03/2021.

EVARISTO, Conceição. Qual a importância da história na resistência negra, programa Saia Justa, GNT. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=tNy7rwUE\\_KY](https://www.youtube.com/watch?v=tNy7rwUE_KY), acessado 14/03/2021.

FISCHER, Brodwyn; GRINBERG, Keila; MATOS, HEBE. Las Leyes, el silencio y las desigualdades raciales, ALARI. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=g8uoGWPfzxY>, acessado em:12/03/2021.

FONSECA, Eder Ribeiro. Entrevista sobre a vida em uma comunidade Quilombola no Sul do Brasil, 2021. Disponível em:



PASCHEL, Thiana. La Mobilización de los afrodescendientes en América Latina, ALARI. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=meLQIKVD\\_mE](https://www.youtube.com/watch?v=meLQIKVD_mE), acessado em: 12/03/2021.

SILVA, Sônia Maria. Entrevista sobre a vida e a agroecologia nas terras de Ximenes, 2021. Acesse aqui:



VERGARA Figueroa Aurora; De La FUENTE, Alejandro. *Introducción a los Estudios Afrolatinoamericanos*, ALARI. Disponible em: <https://exed.canvas.harvard.edu/courses/1587/modules>, acessado em: 10/03/2021.

WADE, Peter. *Interacciones, relaciones y comparaciones afroindígenas*, ALARI. Disponible em: <https://www.youtube.com/watch?v=PnSEdE-lmRg>, acessado em 11/03/2021.





**Aymê Okasaki (Brasil)**

**“JEWELS OF THE AFRICAN GODS: THE PARAMENTAS  
IN THE CANDOMBLÉS OF SÃO PAULO”**

*In this work, I correlate the paramentas, sets of jewels and insignia, used in the Afro-Brazilian Candomblé religion, to the concept of fashion. In public candomblé rites, initiates use the paramentas while dancing in a trance, representing the deities. Paramentas underlie divine archetypes and have been documented by several authors. Although these surveys are used as sources for the preparation of paramentas, showing aesthetic patterns, some changes are evident. For this article, I analyzed the paramentas used in the São Paulo candomblés from the second half of the 21st century to the present, in the Ketu-Nagô nation temples, and found variations in the materials, shapes and prints. These changes are related to the decades when they were used; who were the leader priests of these candomblés; materials technology in São Paulo; exchanges of information and imports from Africa; the economic context; and the development of atelier. Through photographs, interviews, and bibliography; I seek to highlight the paradoxes between following a tradition in the paramentas or seeking contemporary adaptations; and between following a collective aesthetic pattern of the candomblé’s house or aiming for an originality that is ewà, beautiful. Starting from this search for renewal and the social language of dress, I will relate how these jewels that adorn African gods can also be influenced by the systems of fashion.*

**Keywords:**

Paramentas; Candomblé; Fashion.

**Conhecendo as joias que adornam os òrìsàs**

*A religião brasileira do candomblé apresenta uma expressão visual extremamente marcante e reconhecível por seus ritos, danças, cantos, e por suas roupas e ferramentas. Cores, brilhos, volumes; todo o rito de dança vestindo os símbolos, paramentas e roupas de cada divindade é um dos momentos mais importantes do culto dos òrìsàs no Brasil. No candomblé, durante o momento das festas públicas, chamadas sirés, todos os adeptos daquela casa de candomblé e também convidados, podem ver os iniciados da religião no transe ritual, dançando e vestidos com os símbolos dos òrìsàs que regem aquela pessoa. Com exceção de um grupo de iniciados que não incorporam, os “nãorodantes” – ekedis para as mulheres e ògás para os homens – os demais iniciados em um terreiro de candomblé podem “vestir o santo”, ou seja, receber a energia imaterial do òrìsà em sua cabeça. Nas festas públicas, a ordem das músicas marca a sequência no qual cada òrìsà irá aparecer para o público. As músicas contam os mitos dos òrìsàs, fazendo com que as roupas e ferramentadas utilizadas, auxiliem na narrativa.*

*em sua cabeça. Nas festas públicas, a ordem das músicas marca a sequência no qual cada òrìsà irá aparecer para o público. As músicas contam os mitos dos òrìsàs, fazendo com que as roupas e ferramentadas utilizadas, auxiliem na narrativa.*

*Importante salientar que os trajes vestidos pelos òrìsàs no siré possuem uma função narrativa, e esta função se relaciona a beleza das peças. Isto porque, na estética yorùbá (uma das culturas referência para os candomblés), a beleza possui um caráter externo (ewà ode), mas também um intrínseco (ewà inú), que para os objetos, está relacionado a funcionalidade (wíwílo) e ao que é bom (dára, ou no*

*Brasil mais reconhecido como odara). Isto é, as peças devem vestir bem o corpo, ter o tamanho correto, contar a narrativa de maneira direta, para além dos adornos superficiais. Na cultura yorùbá, os adornos adicionam algo à pessoa. O que realça a aparência é o ornamento, porém se ele não servir, pode ser prejudicial. É como o ditado yorùbá: “o capacete só é bom quando cabe”. Adereços são belos quando são úteis, pensando que a utilidade pode ser diversa para além das proteções físicas e simbólicas: vestibilidade anatômica, visualidade de uma narrativa mítica, aproximação estética da divindade ali representadas (Lawal, 1974).*

*Além das roupas que cada iniciado em transe vestirá, eles carregam ferramentas, chamadas de paramentas ou insígnias, que reforçam estas narrativas sacras. Estes objetos são tão importantes que, além de serem vestidos pelo iniciado, eles também estão presentes nos assentamentos, altares individuais de cada òrìsà, a presença material da divindade que é cuidada no terreiro.*

*Cada divindade do panteão yorùbá possui paramentas de acordo com sua mitologia. As paramentas incluem: adés – coroas ou tiaras que, para as divindades femininas, as iyágbás, e para Òsalá, possuem uma franja (filá ou chorão) de contas, canutilhos, búzios, pérolas e/ou pedras que cobrem o rosto, tal como os adornos que protegem as cabeças da realeza e chefes yorùbá, para que os mortais em terra não sejam cegados pelo brilho dessas divindades em Terra (Thompson, 2011); capacetes no estilo romano ou coroa de estilo imperiais europeias; àketè àkànse – chapéus especiais; azê – máscara de palha-da-costa que cobre todo o corpo; alfanges – facas ou espadas; òfà – arco e flexa; abébè – leque que pode vir com espelho; opaxorô – bastão de mando; erukerê/ eruexim – espanta-mosca; osé – machado de dois gumes; pilão de mão; chicote; chifres; tridente – para o sociólogo Reginaldo Prandi (2020), foi incorporado do Diabo católico, bem como os chifres e rabo; contudo, é preciso lembrar que o formato do tridente já estava presente em diversas culturas africanas; escudo; impulsas de pulso, braço e tornozelos; indés – pulseiras feitas em metal característico de cada divindade, também utilizadas por reis africanos, e utilizadas em quantidades distintas para cada òrìsà, representando a circularidade do tempo para os òrìsàs (Neyt and Vanderhaeghe, 2000). séré – chocalho de cobre; xaxará – espécie de vassoura de mão, feita de palha, para varrer as doenças do mundo; ibiri – bastão pequeno de palha, que representa o útero; entre outras paramentas (Souza, 2007).*

*O conjunto de paramentas possuem peças que variam um pouco, segundo as qualidades da divindade, ou seja, segundo os mitos representados, alterando as cores e quais as ferramentas utilizadas. Existe uma ampla bibliografia que registrou os conjuntos de paramentas básicos encontrados nos terreiros, que influenciam até mesmo nas recomendações dadas pelos Bàbálórìsà e Ìyálórìsàs (sacerdotes máximos dos terreiros). A mitologia foi recontada e traduzida na literatura, em pesquisas e demais fontes, não se limitando apenas a oralidade. Estas literaturas também influenciaram a estética do candomblé, servindo como modelo visual para muitas criações.*

Ademais, interpretações comparativas dos mitos africanos e de estéticas clássicas europeias também foram realizadas. É comum ver òrìsàs guerreiros vestindo elmos romanos, peitaças de latão nos moldes de armaduras medievais ou coroas no estilo da realeza da Europa ocidental.

Quanto a um dos primeiros encontros de culturas para as criações das paramentas, a pesquisadora Patrícia Ricardo de Souza (2007), coloca que o conjunto de braceletes, pulseiras, tornozeleiras, anéis e coroas seriam inspirados, a princípio na joalheria crioula. As joias de crioula adentram os terreiros nas paramentas, mas também eram encontradas no uso de mulheres negras, principalmente no século XIX, fora deste contexto, seja no uso social ou até mesmo nas irmandades católicas negras. A pesquisadora Laura Cunha (2011) aponta também o encontro de culturas nesta joalheria, trazendo a influência do trabalho da joalheria portuguesa, nas joias de crioula.

De acordo com Mariano Carneiro da Cunha (1983), as pulseiras de copo das crioulas, por exemplo, já apareciam na África Ocidental, e também eram produzidas pelos ourives nordestinos no Brasil. A autora Laura Cunha (2011), no entanto, coloca a joalheria crioula do século XIX como um encontro de técnicas: espanhola (especialmente o trabalho nas cutelarias de Toledo), portuguesa (trabalho de filigranas, por exemplo), comércio entre a Índia e Portugal (pulseiras de esteira), moçárabes (filigrana em ouro e prata) e africanas, principalmente dos negros maleses islamizados (trabalhando o metal com cinzel, para produção das pencas de balangandãs).

Para Mariano Carneiro da Cunha (1983), os símbolos das paramentas são continuidades africanas que se mantiveram, mesmo com o sincretismo católico. Isto é, os símbolos permaneceram os mesmos. Os bastões de mando, espanta-moscas, facas, machadinhas, braceletes, eram símbolos de poder real e espiritual presentes nas culturas africanas, que foram levados aos terreiros de candomblé (Munanga and Manzochi, 1987).

É possível que um òrìsà varie um pouco as insígnias utilizadas, de acordo com a sua qualidade, ou seja, qual representação do òrìsà daquela pessoa: um mito de caça, de guerra, de colheita, de mergulho nas águas etc. E, mesmo que o conjunto de paramentas seja o mesmo para qualidades iguais de uma divindade, os materiais utilizados, as formas, adornos empregados, tonalidades, podem mudar.

### **Desenvolvimento de aspectos teóricos e metodológicos**

Em minha pesquisa, fiz um recorte analisando terreiros de candomblé Kétu-nagô, que traz sua base da cosmologia dos povos africanos yorùbá. É certo que existem mesclas no Brasil, com outros povos africanos que chegaram no período escravocrata, os povos indígenas brasileiros e os grupos europeus – além das trocas culturais que estes grupos tiveram, antes de chegarem no Brasil. Contudo, irei me ater nos terreiros que trazem o panteão e tradições yorùbás, pois muitos ritos e a estética destas casas foram reforçadas na segunda metade do século XX, com o movimento de (re)-africanização dos terreiros de candomblé, especialmente no Sudeste do Brasil, em São Paulo.

Pude fazer pesquisa de campo no terreiro Axé Ilê Obá, de 2017 a 2020; e nas casas



Centro Cultural Eyin Osun - São Paulo, Ilê Oxumarê - Salvador; Ilê Odé Lorecy - Embú das Artes, em 2019. Com acervos de imagens internas dos terreiros e imagens públicas, foi possível verificar padrões de materiais nas paramentas, em determinados períodos.

### **Paramentas dos òrìsàs nos terreiros Kétu-nagô em São Paulo**

O sociólogo Reginaldo Prandi (2020) aponta que na década de 1950 surge a primeira casa de candomblé em São Paulo e na década de 1960 se inicia uma aproximação entre pesquisadores e estudantes da academia nos terreiros de candomblé na cidade. Em 1981 a Universidade de São Paulo abriga seu primeiro curso do idioma e cultura yorùbá, que recebe muitos sacerdotes do candomblé, em busca do maior domínio da língua para utilização em viagens ao continente africano, principalmente para a Nigéria e Benin. A referência dos terreiros paulista deixa de ser exclusivamente derivadas das casas de candomblé matrizes baianas. Já após os anos de 1960, algumas casas de candomblé de São Paulo recebem uma quantidade significativa de clientes e adeptos da classe média, que possuíam condições financeiras para dedicar a viagens, e para montar grandes enxovais para ritos de iniciação, trajes de festas públicas e paramentas de valor monetários maiores.



Figura 1 – Paramenta com penas naturais para caboclo (ainda com influência da umbanda, origem desta e de muitas casas de São Paulo), em 1982, no terreiro Axé Ilê Obá (esquerda); e Pai Caio de Sàngó segurando um osé de folha metálica e adé (direita).

Fonte: Diário Popular (1982); Correa (2014).

#### **1.1. Primeira Fase Estética**

Após a década de 1950 quando se iniciam os primeiros terreiros de candomblé em São Paulo, podemos marcar uma primeira fase estética para as paramentas. As insígnias utilizadas pelos òrìsàs no momento das festas públicas, ainda possuem uma materialidade muito próxima do que encontramos nos terreiros baianos há décadas anteriores. O trabalho no metal se mostra muito presente nas folhas de flandres, latão, cobre e zinco niquelado (Figura 1). Toda a perícia das metalurgias africanas é aplicada nas paramentas de base metálica, sempre muito bem adornada. As matérias-primas naturais, que trazem a energia vital, também se apresentam nos adornos com penas, rabo de cavalo/boi, chifres além de materiais vindos do mercado africano como palha-da-costa e búzios.

Importante ressaltar que a tradição baiana fez despontar diversos mestre, artesãos e artistas que trabalhavam com a produção de paramentas, como o reconhecido Mestre Didi. Assim, muitos trabalhos eram comprados de produtores baianos, ou seguiam a estética baiana, em São Paulo.



Figura 2 – Abêbê de Osun adornado em madeira, adornado com lantejoulas, entre 1988-1990, fotografado no terreiro Axé Ilê Obá – esquerda -, coroa e braceletes de tecido revestido com lantejoulas e Osé de folha de metálica, entre as décadas de 1980-1990, no terreiro Axé Ilê Obá – direita.

Fonte: Amaral, (1988-1990); Axé Ilê Obá (1980-1990). Foto cedida por Bia de Oxum em entrevista.



Figura 3 – Paramenta da Maison Ajê, no terreiro Ilê Olà Asé Omi Opô Arakà.

Fonte: Odara Produções (2017). Fotografia publicada no Facebook do terreiro Ilê Olà Asé Omi Opô Arakà.

## 1.2. Segunda Fase Estética

Na virada da década de 1980-1990, a indústria têxtil passa a explorar novas tecnologias e materiais que adentram nas roupas e paramentas dos candomblés, sem eliminar a materialidade já existente (Figura 2).

As lantejoulas, fios de lurex nos galões e barrados permitem um brilho, como havia nos metais, mas com uma maior leveza. Ademais, o trabalho com base de papelão e revestimento em tecido e lantejoulas requeria um trabalho mais rápido, simples e barato. As lantejoulas e lurex já estavam sendo muito utilizados na indústria da moda da década de 1980, inclusive em produtos têxteis africanos importados

para os terreiros, desde 1975 mais intensamente (Plankensteiner, 2013). Estes materiais com brilho também estavam muito presentes em outra área de forte conexão com os candomblés: os desfiles de escolas de samba. Segundo a pesquisadora Eufrásia Santos: É visível o diálogo entre os terreiros de candomblé e o universo das escolas de samba, diálogo que se reflete na idealização e confecção das roupas rituais, destacando-se o uso crescente de plumas, lantejoulas, areia brilhante, canutilhos e paetês [...] Falo aqui de um padrão estético presente nas fantasias das escolas de samba, que valoriza o brilho e o aparato; abusa do contraste das cores e estimula o exagero das formas (Santos, 2005, p.76)

Ainda hoje, existem ateliês de paramentas que produzem peças com uma forte conexão com o carnaval, seja em técnicas ou materiais (vacuum form, strass, penas e plumas etc.), como é o caso da Maison Ajê Paramentas (Figura 3).

### 1.3. Terceira Fase Estética

Contudo, a utilização das paramentas com lantejoulas foram caindo em desuso nos anos de 1990, em São Paulo. Pessoas mais velhas na religião ainda possuem suas insígnias de quando se iniciaram. Porém, aqueles que se iniciam atualmente nos anos 2000/2010 começam a trazer paramentas aramadas com pedras (naturais ou artificiais, como chatons e os strass), para as iyágbás. O aramado traz suas referências das tiaras reais e de casamentos, mais delicadas e finas.

Na atualidade, novos materiais e formas estão sendo utilizadas devido ao movimento de (re)-africanização dos terreiros de candomblé, às influências de outras religiões tradicionais, como o culto ao Ifá, e à profissionalização dos ateliês, tendo os produtores cada vez mais se autodeclarando artistas e joalheiros. Artistas plásticos que trazem suas referências do design e dos materiais naturais citados nos mitos, como é o caso do Ateliê Duas Coroas (Figura 4); se tornam referência, sofrendo até mesmo com cópias de suas paramentas por outros ateliês. Novos materiais, como resina, cerâmica e aço polido e escovado, aparecem conectando outros materiais fundamentos de cada òrìsà: folhas de ouro, areia, conchas, madeira. Joalheiros que trabalham com peças banhadas a ouro e prata, como o Diego de Ôsósi (Figura 4), ganham destaque por trazerem referência das joias crioulas (pencas de balangandãs, pulseiras de copo, colares de bolotas). Estes ateliês reforçam sempre em suas propagandas e canais de venda, que seus trabalhos são exclusivos, o que é valorizado por suas clientelas.



Figura 4 – Paramenta para Nana produzida em cerâmica, palha da costa, fio de buriti, fio de juta, madrepérolas, búzios e miçangas, pelo Ateliê Duas Coroas (esquerda); e paramenta para Osun banhada a ouro, com adé com choroão de bolotas, colar de crioula, produzidas por Diego de Ôsósi (direita), todos no terreiro Axé Ilê Obá.

Fonte: Axé Ilê Obá (2019). Foto cedida por Eduardo Cancissú.



### Discussão dos dados

Estas três fases para as paramentas em São Paulo, são de estéticas cumulativas. Isto é, a cada período, novos materiais adentram os terreiros, não substituindo os anteriores, mas somando-se a estes. Esta lógica de acúmulo, já presente nos candomblés, faz com que as peças variem não apenas quanto ao òrìsà apresentado, mas segundo sua qualidade, o terreiro, o sacerdote da casa, o filho que estará com o òrìsà na cabeça, o período que a ferramenta foi confeccionada e o poder aquisitivo da casa e do filho. Estas variantes são as particularidades de cada paramenta, dentro de uma estética religiosa coletiva; mostrando o equilíbrio base do princípio de beleza para os yorùbás e também no próprio conceito ocidental de moda. Gilles Lipovetsky (1987), atribui a moda este poder de diferenciação do indivíduo; o que podemos transpor para a paramenta de um òrìsà particular, pois nenhuma é igual a outra (alterando, principalmente os materiais e técnicas de produção). O pesquisador Thompson (2011) afirma que os yorùbá apreciam a novidade e a improvisação em suas criações, e isto é visto nas paramentas. No entanto, a tradição nas cores e quais os símbolos em si, permanecem, criando unidades estéticas básicas, típicas de cada época, para determinado grupo (Souza, 1987). É o caráter socializador, que integra aquele que veste tal paramenta, em seu coletivo, seja este grupo o dos que são regidos por um mesmo òrìsà ou que pertencem à mesma casa de candomblé.

### Conclusão

A manifestação estética no candomblé presentifica memórias coletivas negras, trazendo antigos símbolos das realezas yorùbá, mitos das divindades e energias, para as festas religiosas. Em um cenário urbano, paulista, estes símbolos se adaptam aos contextos, acessibilidades e aos gostos geracionais e individuais (de cada òrìsà, terreiro, ateliê). Isto porque cada iniciado irá buscar o que for mais belo para sua divindade, em uma aproximação da fonte máxima da beleza, que é a divindade Olórun. Sempre entendendo que a beleza não está apenas nas características superficiais, mas também nas funcionais. E que na estética yorùbá, a beleza é uma busca por felicidade, daquilo que é agradável de se ver e de experimentar; e que todos tem a oportunidade de vislumbrar essa fonte de beleza e alegria, ao ver um òrìsà dançando, vestido com suas paramentas.

### Bibliografia

Amaral, R. (1988-1990). em Prandi, R. Os candomblés de São Paulo: caderno de fotos. Hucitec e Edusp, São Paulo, disponível em: [http://reginaldoprandi.fflch.usp.br/sites/reginaldoprandi.fflch.usp.br/files/inlinefiles/Livro\\_Os\\_candombles-Caderno%20de%20fotos.pdf](http://reginaldoprandi.fflch.usp.br/sites/reginaldoprandi.fflch.usp.br/files/inlinefiles/Livro_Os_candombles-Caderno%20de%20fotos.pdf) (acessado em 14 de março de 2021).

Correa, RP. (2014) História e memória do terreiro Axé Ilê Obá. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

Cunha, MC (1983) "Arte afro-brasileira" em Zanini, W (org.). História Geral da Arte no Brasil. Instituto Walter Moreira Salles - Fundação Djalma Guimarães, São Paulo.

Cunha, L; Milz, T. (2011) Joias de crioula. Editora Terceiro Nome, São Paulo. Diário Popular. (1982). "Amanhã em V. Facchini a festa de Oxum Miwá", Diário Popular, 10 de Dezembro.

Lawal, B. (1974). "Some Aspects of Yoruba Aesthetics." em The British Journal of Aesthetics, Vol. 15, No. 3.

Lipovetsky, G (1987). *L'empire de l'éphémère: La mode et son destin dans les sociétés modernes*. Gallimard, Paris.

Munanga, K; Manzochi, HM. (1987) *Símbolos, poder e autoridade nas sociedades negroafricanas*. Dédalo, São Paulo, No. 3.

Neyt, F, Vanderhaeghe, C, (2000). "A arte das cortes da África negra no Brasil" em *Mostra do redescobrimento: arte afro-brasileira*. Associação 500 anos Brasil artes visuais, Fundação Bienal de São Paulo, São Paulo.

Plankensteiner, B. (2013) *African Lace*. *Anthrovision*, 1.2, 02 Ago, disponível em: <http://journals.openedition.org/anthrovision/679> (acessado em 9 de setembro de 2019). Prandi, R. (2020) *Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. 2ª ed. Arché, São Paulo.

Santos, ECM. (2005). *Religião e espetáculo*. Universidade de São Paulo, São Paulo, disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-03092007-134704/ptbr.php#:~:text=Defendo%20que%20a%20dimens%C3%A3o%20espetacular,que%20integram%20sua%20estrutura%20ritual>. (acessado em 14 de março de 2021).

Silva, VG (2008) *Arte religiosa afro-brasileira*, *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 9, N. 13, Jan./Jun, disponível em: <http://antropologia.fflch.usp.br/files/u127/artefro.pdf> (acessado em 14 de março de 2021).

Souza, GM (1987). *O espírito das roupas: a moda no século dezenove*. Companhia das Letras, São Paulo.

Souza, PR (2007) *Axós e Ilequês: rito, mito e a estética do candomblé*. Universidade de São Paulo, São Paulo.

Thompson, RF. (2011) *Flash of the Spirit: arte e filosofia africana e afro-americana*. trad: Tuca Magalhães. Museu Afro Brasil, São Paulo.



**Juan Pablo Ramos Zambrano (Colombia)**

**“JUSTICIA TRANSGENERACIONAL Y ENFOQUE ÉTNICO:  
UNA OPORTUNIDAD PARA LA CONSTRUCCIÓN DE PAZ  
TERRITORIAL”**

### **Resumen**

Las necesidades de justicia siempre han estado en comunidades, quienes a pesar de resistir y persistir han sido las más golpeadas en contextos de guerra. En Colombia, las comunidades negras, afrodescendientes, raizales y palenqueras han tenido que vivir la violencia representada en masacres, homicidios, desplazamientos forzados, desapariciones forzadas, entre otros vejámenes. En efecto, en sus territorios ancestrales los fusiles han penetrado y han causado estragos a nivel individual, familiar y comunitario a través del resquebrajamiento del tejido social. En este panorama, y aún soportando estructuras de dominación relativas al racismo, las comunidades afro, dentro del marco de la defensa de los derechos humanos han visibilizado su voz de cara al fin del conflicto del Estado y las FARC-EP. Con ese aliciente, y con el surgimiento del Acuerdo Final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera (AFP), las comunidades étnicas deben preguntarse si dicho modelo de de justicia generará soluciones materiales en la regiones donde el conflicto ha generado llagas. Pese a las dudas, es necesario pensar más allá del joven modelo de justicia transicional existente hoy en día, y repensar la necesidad de la aplicación de un modelo de justicia transgeneracional que no solo aborde el presente y el futuro; sino que también reconozca el pasado asociado con la esclavización de seres humanos, quienes hoy en día no han sido reparados.

**Palabras clave:** territorio, justicia transicional, justicia transgeneracional, racismo, paz.

### **Justicia Transgeneracional y Enfoque Étnico: Una oportunidad para la construcción de paz territorial.**

La existencia misma de los seres humanos establece una relación básica de dependencia con la tierra, el territorio y el ambiente. Esta relación de coexistencia ha posibilitado el desarrollo de los grupos humanos, los cuales han tejido vínculos entre sus miembros entendiendo la tierra/el territorio como espacio un espacio que brinda vida.

No obstante, y conforme a intereses económicos determinados, algunos seres humanos han ponderado la idea de la mercantilización del ambiente, buscando hablar de recursos y beneficios. Este cambio de norte epistemológico ha generado dinámicas específicas las cuales han afectado de manera directa a las personas y a ciertos grupos que ancestralmente han depositado parte de su existencia en el vínculo con la tierra.

A pesar del flagelo de la esclavitud y del aún presente conflicto armado en Colombia, las comunidades negras, afrodescendientes, raizales y palenqueras se han esforzado en conservar sus orígenes ancestrales y por preservar el ambiente como herramienta de resistencia.



El presente ensayo tratará de brindar una reflexión crítica sobre la situación de las comunidades afrodescendientes del litoral pacífico, en lo que respecta a la materialidad de sus derechos, de cara al sistema de justicia implementado a partir del Acuerdo Final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera (AFP). Para lo anterior, este ensayo presentará (i) una aproximación histórica a la vida de estas comunidades en torno a la tierra y al territorio, pero en medio de un conflicto armado que aún continúa; (ii) realizaré una reflexión acerca del proceso de justicia transicional vigente en Colombia, desde una clave étnica; y (iii) se presentarán algunas conclusiones partiendo de la inclusión de la figura de la “justicia transgeneracional”, como categoría de análisis en torno a la reparación de los agravios cometidos en contra aquellos seres humanos esclavizados que dejaron su descendencia en este continente, y de quienes a pesar de los hechos victimizantes continúan exigiendo sus derechos.

### **Comunidades afrodescendientes en el Pacífico colombiano en torno a la tierra y al ambiente: Una mirada histórica.**

Aunque el poblamiento del Pacífico colombiano por parte de las comunidades negras se remonta a la época de la esclavitud, siglos antes de la llegada de los españoles había presencia de grupos aborígenes. El historiador Aprile Gniset (1993) caracteriza el poblamiento en dos fases; la primera hace referencia al periodo prehispánico y al asentamiento de las comunidades indígenas en el Golfo de Urabá, especialmente al norte y en cercanías a importantes fuentes hídricas como el Baudó, el Patía y el San Juan constituyendo un sistema de apropiación del ambiente y una economía de “sustento de subsistencia apropiado al bosque húmedo [...] ni sedentarización significativa” (Escobar, 2010, pág. 59); la segunda fase del ciclo se sitúa en el siglo XVII con la conquista española y colonización que devino de este proceso, en un primer momento se presentó una expansión parcial de población afro, ligada a los enclaves mineros en ella primó el trabajo esclavizado y una fuerte resistencia.

Aprile Gniset caracteriza este proceso como bidimensional, de un lado se desarrollaron estrategias de adaptación y supervivencia mientras que del otro se estableció una fuerte resistencia a la esclavitud por parte de la población afro; todo lo anterior giró en torno a las cuadrillas, las cuales eran “grupos mineros [...] creados por los dueños de esclavos como unidades de producción” (Escobar, 2010, pág. 63), estas cuadrillas representaron nuevas formas de organización social y cultural dentro de la comunidad afro al generar relaciones domésticas enmarcadas en roles de género en donde la mujer era la encargada de proporcionar cohesión al interior de la comunidad mientras que la figura masculina manejaba las relaciones con la gente blanca.

Paulatinamente, el campo de movilidad de las cuadrillas se expandió generando el molde de las condiciones para la obtención de la libertad; una vez se les dejaba libre, estos se asentaban cerca de las minas y empezaban a practicar la minería a partir de las relaciones de parentesco; a partir de allí, se presentó una articulación entre las comunidades indígenas y los afrodescendientes gracias a las ayudas económicas prestadas por miembros de los resguardos para facilitar “adaptación cultural y ecológica [de las familias afro] al ambiente” (Escobar, 2010, pág. 64). Para historiadores como Romero (1995), las dinámicas que se dieron en las cuadrillas fueron la piedra angular al fenómeno de la ocupación y apropiamiento del territorio.

Por otro lado, en un segundo momento se inició en el periodo colonial tardío entre el siglo XIX y el siglo XX, caracterizado por ser un periodo mayoritariamente en paz como consecuencia de los procesos de manumisión, donde en general predominó la agricultura y la minería independiente. Debido a la vocación agraria de las comunidades, los libertos se fueron movilizandoy asentando en otros territorios generando una intensa dispersión de la población, esto sumado a eventos como los matrimonios interétnicos, las alianzas contra los esclavistas, la popularización de la minería tradicional permitió la formación de palenques.

Debe señalarse, que, para algunos académicos, “la raza fue el factor central en la organización del proceso de poblamiento [que] junto a la naturaleza, el paisaje y la economía constituyeron un sistema integrado en el ensamblaje del Pacífico” (Escobar, 2010, pág. 65) en donde se demarcan íntimas relaciones entre el territorio y la cultura, la comunidad y los procesos de producción y organización del espacio. Al organizar la vida comunitaria en torno al río “como principal medio de transporte y como referente central de identidad” (Herrera, 2013, pág. 19) se establecieron aldeas fluviales para el fortalecimiento de los vínculos internos de la comunidad y la protección de “la afiliación simbólico territorial a la comunidad del río” (Romero, 1995, pág. 43).

Si bien, las situaciones políticas, económicas y sociales giraron alrededor del concepto de río, este sentido de pertenencia se ha ido debilitando como consecuencia de la migración, la globalización y el modelo económico imperante, lo cual no quiere decir que el arraigo a la tierra haya mermado si no que, por el contrario, se ha ido transformando para responder a las nuevas dinámicas en torno a lugares específicos e identidades territoriales.

Ante las modificaciones de las formas de vida tradicionales de las comunidades afro y la inserción de agentes externos a ella, en el pacífico norte se formaron organizaciones como la “Asociación Campesina Integral del Atrato (Acia)” que buscó “presentar al gobierno su propuesta de titulación colectiva en marzo de 1997 y constituirse oficialmente en el Consejo Comunitario Mayor del Medio Atrato” (2002). A partir de este tipo de manifestaciones, es posible entender la construcción colectiva de los territorios apelando al enfoque étnico, puesto que la territorialidad fue articulada al concepto de etnicidad argumentando la singularidad de la comunidad en cuanto al arraigo cultural, el uso compartido de espacios constituidos por las fuentes hídricas, el bosque húmedo y el océano, articulando una estrecha relación de subsistencia entre el territorio y la supervivencia física y cultural de la comunidad.

Para Hoffman (2002) en las comunidades afro el territorio es una fuente de identificación y condición de existencia que va moldeando los comportamientos de sus habitantes; en muchos casos, los negros no solo se reconocen como afros sino también como campesinos ya que desde la época de la colonización se han estrechado fuertes lazos con la tierra, constituyéndose como una fuente de sustento de las familias y de cultura afro-campesina. (Agudelo Vargas & Sierra Gallo, 2016).

Se ha ido entretejiendo un arraigado concepto de territorialidad al interior de las comunidades negras, ya que gracias al territorio en donde habitan se ha mantenido y recreado una cultura autóctona en la cual el etnodesarrollo implica el establecimiento

de la memoria y el olvido. (Múnera, Granados, Teherán, & Naranjo, 2014).

*Sin embargo, y en contraposición a la idea del territorio como un espacio de formación cultural, se encuentra la instrumentalización de la tierra como una fuente de "producción comercial de alto rendimiento" (Hoffmann, 2010, pág. 537), mientras que en la primera forma de concebir la tierra procura por su respeto y conservación, con la segunda se ha perseguido fines principalmente relacionados a la industrialización agropecuaria a través de monocultivos, minería, cultivos de uso ilícito y megaproyectos minero-energéticos. Ante la configuración de dos extremos de interés en disputa por un mismo territorio y amparados por regímenes de legalidad diferentes, se conformaron a finales del siglo XX, por un lado, las federaciones empresariales y por el otro los consejos comunales.*

*Debe señalarse que los empresarios muestran la agroindustrialización como un mecanismo para la construcción de la paz, ya que – según afirman – a través de la plantación de cultivos como la palma aceitera se reemplazarían los cultivos de uso ilícito facilitando la integración económica del campesinado al proporcionarle las condiciones idóneas, para el fortalecimiento de la economía campesina. De ahí que el sector empresarial justifique la inversión externa señalando que "se trata de un proyecto de desarrollo social que representa la única salida para esta zona marginada cuyos recursos tradicionales<sup>4</sup> ya no son rentables" (Hoffmann, 2010, pág. 541).*

*Mientras que la comunidad considera que esos usos de la tierra implican perder su soberanía alimentaria y territorial al suprimir la multiplicidad de sistemas de producción tradicionales en los cuales en una misma unidad de tierra se siembran diferentes productos como el maíz, el plátano y el cacao, también afirman que la adopción de las prácticas empresariales significaría una profunda transformación a los sistemas tradicionales de subsistencia e integración tanto con la comunidad como la tierra (teniendo en cuenta el impacto negativo ambiental al implementar la agroindustria como una forma de vida).*

*Por otra parte, en cuanto al sector minero energético, en los últimos años se ha presentado un incremento de la inversión extranjera y el otorgamiento de licencias ambientales que en muchos casos afectan los territorios de las comunidades indígenas y afros (Ronderos, 2011). Entre los aspectos que motivaron e incluso hoy en día motivan a las empresas a invertir en el país, se encuentran la flexibilidad de la legislación, el abaratamiento de los predios, la abundancia de recursos y el alza de los precios de elementos como el carbón, esmeraldas, oro y níquel; pero la bonanza minero-energética implica el desarrollo de un serio conflicto con las comunidades aledañas a los asentamientos y las asociaciones que se dedican a la minería tradicional amparados en la Ley 1382 de 2010.*

*El uso indiscriminado de los recursos naturales ha generado una crisis en materia ambiental y de salubridad pública en donde miles de nativos (incluyendo tanto a los trabajadores de las minas como al resto de la población civil) se han visto afectados por la contaminación de las fuentes hídricas y el envenenamiento del aire con metales pesados como el mercurio y cianuro.*

*Aunado a la problemática social y ambiental que generan prácticas como la agro industrialización y la explotación minero-energética se encuentra la presencia de grupos armados al margen de la ley quienes han ocasionado un fuerte conflicto armado en la cuenca del Pacífico. Fueron diversos los actores quienes protagonizaron el conflicto, de un lado las organizaciones ilegales como los grupos guerrilleros, los paramilitares y narcotraficantes ocasionaron una intensa disputa por el control del territorio y de otro el Estado y las fuerzas militares que finalmente generaron un mayor impacto y afectación a la población civil quien se vio obligada a abandonar los territorios ancestrales en ocasión al miedo de encontrarse en medio del fuego cruzado.*

*En este escenario, las comunidades afros se encontraban asediadas desde todos los ángulos ya fuera por los paramilitares quienes “empiezan con asesinatos y masacres a pobladores señalados como colaboradores o integrantes de los grupos guerrilleros hasta la ocupación militar de la cabecera municipal de municipios como Riosucio y la orden de abandonar inmediatamente la región” (Agudelo, 2001, pág. 22) o por los grupos guerrilleros quienes además de desplazar a la población civil, ejecutaron asesinatos individuales o masacres colectivas y como controles de las vías de acceso para limitar la circulación de personas y los productos agrícolas e industriales. Conforme a esto: (...) además del drama individual que representa el sometimiento a las situaciones de violencia (amenazas, asesinatos en masacres o individualmente de familiares o amigos, orden de desalojo de viviendas y territorios, huida por temor, abandono de pertenencias, dispersión del núcleo familiar o de vecindad, obligación de colaborar con uno de los actores armados, etc.) se encuentra la afectación de estos hechos en las dinámicas colectivas de sociabilidad. (Agudelo, 2001, pág. 25).*

*Así, a raíz del éxodo del desplazamiento forzado muchas de las familias se ubicaron en lugares cercanos a la zona de expulsión (entre ellas el Urabá antioqueño) y se conformaron las llamadas “comunidades de paz” como un acto de resistencia pacífica a la violencia perpetrada por los actores armados y con proyecciones de “retorno digno” y seguro a las poblaciones de las que habían sido despojadas, esta iniciativa se realizó como una forma de protesta ante los tímidos intentos de reconducción del Estado colombiano, y con la finalidad de obtener asistencia durante el asentamiento en las comunidades de paz, asegurar un retorno seguro o una reubicación que no atentara contra la dignidad humana.*

*En razón a las reivindicaciones del territorio propuestas por las comunidades de paz y organizaciones como el Consejo Mayor del Medio Atrato se generó la Ley 70 de 1993 mediante la cual se estableció un modelo de titulación colectiva para la protección de la identidad cultural de las comunidades negras desde un enfoque étnico englobando aspecto como la raza, la territorialidad, la autonomía y los arraigos culturales en torno al espacio habitado.*

*Sin embargo, después de 27 años de la promulgación de la Ley 70 de 1993, queda un sabor amargo al reflexionar sobre esta norma, puesto que el fin de este desarrollo normativo no se ha materializado ni siquiera con el respaldo posterior que ha tenido el asunto de la titulación colectiva a comunidades étnicas conforme al AFP. Pero lo que sí se ha dado es una efectiva resistencia de las comunidades en lo que respecta al territorio, en donde dicha relación se convierte en algo intrínseco e irrompible, un ejemplo*



de esto es el ritual de la ombligación el cual representa la conexión de los miembros de la comunidad con los ríos, los árboles, las quebradas y las selvas. (Arocha, 1999).

*La fraternidad existente ha contribuido a la preservación de la naturaleza como enclave de diversidad del litoral pacífico. En esta línea de ideas, la visión de estos grupos generó una adaptación local y regional a un entorno altamente dinámico e incierto, y trató por medio de la pesca, agricultura o minería tradicional apalancar procesos de resistencia y de unidad comunal ante el olvido histórico nacional. No obstante, esta relación es casi cósmica y ha sido resquebrajada por los fusiles y el fenómeno del desplazamiento forzado.*

*En efecto, las comunidades negras en Colombia han resistido de forma vehemente a casi más de cinco siglos de tratos desiguales y discriminaciones sistemáticas. Como lo menciona la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento – CODHES: “la grave crisis humanitaria de los afrocolombianos, con una nueva diáspora forzada de más de un millón de personas, despojadas, confinadas o forzadas a abandonar sus territorios, su exclusión estructural y el impacto desproporcionado del conflicto armado sobre sus vidas así lo indican” (2013).*

*Este patrón ha sido acompañado de una leve respuesta institucional antes y después del acuerdo, apalancada por un desinterés manifiesto por parte del gobierno, que se reduce muchas veces a la importancia de la voz de las comunidades étnicas a las garantías relativas a la consulta previa. Sin embargo, y a pesar de que la inclusión efectiva se erige como pilar fundamental en el desarrollo de una perspectiva diferenciada en atención a la población afrocolombiana víctima del desplazamiento forzado, es trascendental el hecho de que el gobierno actual es un mero asunto aspiracional establecido solamente en las formas.*

*En efecto, la creación de normas como Ley 387 de 1997, pasando por decisiones jurisprudenciales como la Sentencia T-025 de 2004 y el Auto de Seguimiento No. 005 de 2009, además de nuevas leyes y decretos como la Ley 1148 de 2011 y el Decreto Ley 4635 de 2011, no han podido generar cambios sustanciales en materia de acceso a la tierra de comunidades negras, afrodescendientes raizales y palenqueras; y contrario a lo esperado se han apalancado procesos extractivistas en territorios ancestrales además de generar persecución y asesinatos a líderes y lideresas afro. Es cierto que el 61% de las tierras restituidas corresponden a territorios étnicos (Bautista, 2020) sin embargo, en la materialidad se manifiesta la necesidad de apalancar procesos que consoliden estos derechos comunitarios y su mantenimiento.*

*Para concluir, la tensión entre los ánimos económicos sobre la tierra y el asunto de la ancestralidad como herramienta de resistencia dentro de los territorios, se mantiene como una puja insoslayable que, en lugar de enriquecer el debate, lo vuelve parsimonioso y estático frente a realidades puntuales relativas al recrudescimiento de la violencia en la periferia y en los territorios donde multinacionales han puesto sus ojos. En sí misma, la lentitud gubernamental a la hora de resolver el problema territorial del pueblo negro, sumado con las múltiples formas de violencia contra líderes y lideresas afro ha perpetuado un modelo de exclusión y de racismo que a pesar de la normatividad proteccionista aún sigue vivo dentro de los idearios de las personas.*

*El olvido del Estado coadyuva a la discriminación racial sometiendo a los descendientes de personas esclavizadas, las cuales ahora atan su porvenir a su relación innata entre la tierra y la vida. Por ello, desde las comunidades negras se han levantado las voces en pos de reconocimiento efectivo de los derechos, dentro de los cuales está el reconocimiento a un ambiente sano.*

### **Justicia Transicional y Derechos Étnicos: Un nuevo camino de para la verdad, la justicia reparación a comunidades afro en Colombia.**

*El AFP y en específico el Capítulo Étnico del Acuerdo estableció la necesidad de darle una mirada al conflicto con ojos inclusivos, lugar desde donde se pudiese valorar aquellas afectaciones diferenciadas, que para el caso que nos compete están relacionadas con asuntos étnicos y territoriales.*

*En efecto, el reconocimiento de la aplicación de formas de justicia acordes con las particularidades histórico-culturales de ciertos grupos poblacionales lleva implícito el mandato de la cláusula de igualdad y no discriminación característica de las democracias constitucionales. Por lo tanto, se habla de una igualdad material o sustancial que implica una intervención del Estado permanente, pertinente y estructural que supere la noción básica de igualdad ante la ley. Al respecto la corte Constitucional entiende dicha acción en términos de: “remover los obstáculos que en el plano humano económico y social configuran efectivas desigualdades de hecho que se oponen al disfrute efectivo del derecho. La igualdad sustancial revela, un carácter remedial, compensador, emancipatorio, corrector y defensivo de personas y de grupos ubicados en condiciones de inferioridad, mediante el impulso de acciones positivas de los poderes públicos y de la comunidad en general” (Corte Constitucional MP: Carlos Gaviria Díaz, 2000).*

*En términos generales, los enfoques diferenciales deben ser entendidos como herramientas y metodologías, fundamentados en la máxima protección y materialización de derechos humanos para poblaciones que enfrentan escenarios de violencia frente a los cuales son más vulnerables en tanto son sujetos de procesos de discriminación estructural. Para hacer esto posible, los enfoques diferenciales pretenden influir en las acciones del Estado (políticas públicas y decisiones judiciales), dando cuenta de las asimetrías frente al acceso y materialización de derechos de poblaciones determinadas, las cuales son invisibilidades, ya sea por una total ausencia de un enfoque de derechos en dichas acciones, como por las dificultades y resistencias que encarnan tal estado de desigualdad.*

*Debido a esto, en el AFP suscrito entre el Gobierno y las FARC-EP, se reconoce que, a pesar de que estas comunidades han aportado a la paz, éstas se han visto sumidas en condiciones “históricas de injusticia, producto del colonialismo, la esclavización, la exclusión y el haber sido desposeídos de sus tierras, territorios y recursos” (República de Colombia, 2016). Así pues, el enfoque étnico del que habla el acuerdo desembocó en la creación de una Comisión Étnica dentro de la Jurisdicción Especial para la Paz, dentro de la idea del Sistema de Verdad, Justicia, Reparación y Garantías de No Repetición (SIVJRNR). Esta comisión si representa un cambio sustantivo puesto que implícitamente se está reconociendo elementos históricos de discriminación y racismo impulsados por el Estado y por las partes en contienda dentro del conflicto armado.*



El documento *“Basta Ya: Memorias de Guerra y Dignidad”* señala a los afrodescendientes y a los indígenas como comunidades que han sufrido en mayor medida el flagelo de la violencia, identificando la fragmentación de sus comunidades debido al conflicto. Ahora, es positivo el rol diferenciador; no obstante, la materialidad de protección de estas comunidades aún es tenue dentro de un aparato estatal como el colombiano. El proceso de paz actual posee más herramientas, pero todo recaerá en la voluntad política de instituciones lastimosamente politizadas como el Centro de Memoria Histórica.

Aproximándonos a los órganos del sistema, es dable afirmar al menos dos puntos que deben tenerse en cuenta para hacer que los derechos de víctimas étnicamente diferenciadas puedan ser reparados:

- Las dinámicas de participación actualmente postulan la necesidad la apertura de espacios de discusión para las víctimas dentro de estamentos estatales e incluso dentro de los sistemas transicionales. Ese hecho ha posibilitado el aporte de académicos como Uprimny & Guzmán (2010) los cuales parten de la necesidad de construir una justicia transicional “desde abajo”, es decir, una justicia transicional desde las víctimas donde por medio de la concreción de espacios participativos, se pueda atender a las realidades locales y a las expectativas específicas de las víctimas.

- Apesar del interés de la participación de personas que han sido más afectadas dentro de los conflictos en el mundo, existe una necesidad prístina en materia de focalización de la escucha y de la reparación para las víctimas. Por lo general se puede dar elementos de participación, sin embargo, no siempre existe centralidad de las víctimas, ocasionando un debate parcial poco sensitivo con las peticiones, necesidades y dudas de los afectados. En efecto, los derechos sólo pueden ser materializados si hay una inclusión efectiva mediante escenarios que posibiliten la representatividad de estas comunidades excluidas, buscando saber realmente su punto de vista, sus apreciaciones y sus diferencias. En la experiencia colombiana, la aplicación de enfoques diferenciales en materia étnico-racial, junto con la aplicación de otros enfoques, genera la inclusión de la “interseccionalidad” (Esguerra & Bello, 2014) como elemento de participación y respeto de los derechos de comunidades étnicas y culturales como lo son los pueblos negros, afrodescendientes, raizales y palenqueros; puesto la aplicación única del enfoque estatal puede llegar a ser lesiva con los intereses de las comunidades en cuestión. Sin embargo, en Justicia y Paz, la centralidad se la llevaron los victimarios y el interés del Estado a la hora de judicializar y mostrar resultados de gestión.

### **Justicia Transgeneracional hacia el futuro.**

Hablar de racismo en Colombia es un tema que la elite no aborda a pesar del continuo exterminio de pueblo negro, puesto que al estar en una aparente democracia la inmanencia de estos dispositivos de dominación resultan impensables. Sin embargo, la presencia de este fenómeno es más fuerte que nunca, aún cuando no resulte tan evidente como cuando se realizaba la trata esclavista. El hecho de pensar el racismo por fuera de la manifestación esclavista colonial en Colombia resulta ser un asunto de difícil abordaje, puesto que el racismo se mimetiza aún cuando se manifiesta de múltiples maneras diferentes a la simple agresión por tener un color diferente de piel.

*Autores como Aníbal Quijano (2000a) y Arturo Escobar & otros (2001) afirman que el racismo es una ideología etnocéntrica y una herramienta de dominación que aún impacta en las realidades de ciertos grupos sociales minoritarios. En efecto, según los contextos se posibilita la discriminación por medio del señalamiento de fenotipos determinados, y eso ha llevado a que en casos como el colombiano se menosprecie manifestaciones culturales de diversos grupos étnicos presentes en el territorio, que sustentan su forma de vida en elementos ancestrales y transgeneracionales. Como lo menciona González (2011), el fenómeno de la discriminación ha dificultado el acceso a oportunidades de crecimiento en materia estudiantil y laboral, “obstaculiz[ando] la apertura de espacios de participación y toma de decisiones sociales y políticas para las mismas; marginalizándolas y teniendo esto implicaciones, incluso, en su calidad de vida”.*

*Así pues, la inoperancia y el olvido del Estado hacia estas comunidades ha replicado un modelo racista y excluyente que revictimiza a la población afro, puesto que sobre los hombros de estas poblaciones han recaído flagelos como la esclavitud, la marginación y el conflicto armado en sus múltiples manifestaciones. Con esto, y ante el surgimiento de líderes y lideresas en procesos locales dentro de los territorios, se ha visibilizado la necesidad de aplicar un enfoque transgeneracional, que responde estructuralmente a las necesidades históricas que estas comunidades han tenido que soportar.*

*En efecto, la justicia transgeneracional es propuesta discursiva viene sirviendo de “plataforma de los movimientos por la justicia racial, de las luchas modernas por la igualdad y la libertad en busca de la descolonización del poder” (Lao-Montes, 2007). Propiamente este tipo de exigencias surge de la necesidad de repensar el mundo moderno, el cual, en términos de Quijano (2000b) está sumido en “patrón de dominación” donde es necesario complejas y desiguales formas de dominación.*

*Por ello, la justicia transgeneracional surge como una salida ante los efectos negativos de la dominación, exigiendo pensar en reparaciones por las consecuencias negativas de la esclavitud tanto en África, como en la diáspora africana, especialmente en las Américas. Pero... ¿Los sistemas transicionales donde hubo patrones de dominación en materia racial, son sensitivos con las necesidades transgeneracionales?*

*De entrada la respuesta es negativa, puesto que a pesar de la incorporación de enfoques étnicos, la aplicación de los mismos se da un país racista que no se ha inmerso en un proceso de deconstrucción serio que permita romper con el racismo estructural e institucional inmanente.*

*Sin embargo, si es de rescatar que el SIVJNR se propone hacia la realización de cambios materiales y definiciones jurídicas en regiones y territorios donde nunca la justicia se había fijado en torno a encontrar verdad judicial y proveer reparaciones en el presente y hacia el futuro, tales como lo son los “trabajos, actividades, obras con contenido reparador”. El Sistema debe asumirse como un reto importante en materia de construcción y consolidación de una paz estable y duradera en Colombia. Ahora bien, dicho Sistema debe involucrar real y efectivamente a los territorios y poblaciones que han sido históricamente excluidas, dentro de los que claramente se encuentran las comunidades negras, afrodescendientes, raizales y palenqueras.*

A pesar que dentro de SIVJRNR y en específico dentro de la Jurisdicción Especial para la Paz como órgano judicial se están adelantando esfuerzos puntuales por desarrollar un enfoque diferencial étnico lo suficientemente robusto, específicamente en casos como el segundo, cuarto y quinto conocidos por la Sala de Reconocimiento de Verdad, de responsabilidad y de determinación de los hechos y conductas, que casualmente se refieren hechos cometidos en espacios territoriales con presencia étnica, es preciso no solo quedarse en este enfoque y en el modelo de justicia que postula el sistema, sino también pensar en la necesidad de valorar condiciones de exclusión histórica manifiesta de comunidades negras, afrodescendientes, raizales y palenqueras. Es decir, debe ir mucho más allá de la construcción de herramientas para identificar el impacto diferenciado del conflicto armado, lo que permitirá el ejercicio y reivindicación de sus derechos fundamentales y colectivos.

Una de las formas en el que el SIVJRNR, en general, puede lograr el reconocimiento de estas condiciones históricas, es la aplicación de un enfoque de justicia transgeneracional, a través del cual cada uno de los órganos que lo compone, reconozca -desde las acciones de que dispone para el cumplimiento de su mandato que el Estado Colombiano es responsable de las afectaciones generadas desde hace décadas a comunidades y a territorios, más si se tiene en cuenta que este último es considerado como sagrado por cobijar tanto a los miembros vivos, como a los restos de sus antepasados y divinidades (CIDH, 2001).

El Sistema, particularmente la JEP, debería tomar medidas para que sus decisiones en sí misma constituyan una medida de reparación simbólica para las víctimas que hacen parte de las comunidades a las que se ha hecho referencia. De igual forma, para que se empleen estrategias amplias para considerar al territorio como víctima en sí mismo, desde la perspectiva que se propone, bajo el entendido de que "el fortalecimiento de la relación espiritual y material con las tierras que han ocupado (las comunidades) y la integración del ser humano con la naturaleza y el mundo, tiene diversas implicaciones: se proyecta en el tiempo, en las responsabilidades de preservar tanto el legado de generaciones pasadas, como las que se tienen para con las generaciones futuras" (Martín & otros, 2006).

Por su parte, la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (CEV), en el informe final que presentará a la sociedad Colombiana en noviembre de 2021, debería prestar especial atención al establecimiento de garantías de no repetición para que los hechos victimizantes que han aquejado a la población étnica históricamente no vuelvan a ocurrir, lo que va aparejado necesariamente de recomendaciones al Estado Colombiano sobre políticas públicas que deriven en acciones afirmativas que viren la mirada del gobierno hacia el desarrollo, el resurgimiento y la protección de las comunidades y los territorios, al tiempo que reconozcan los procesos de construcción cultural.

### **Referencias bibliográficas**

Álvarez, S., Dagnino, E., Escobar, A. (2001) (compiladores). Políticas culturales y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericano. Bogotá: Taurus, ICANH.

Agudelo, C. (2001). *El Pacífico colombiano: de "remanso de paz" a escenario del conflicto armado*. Cuadernos de Desarrollo Rural, 7-38.

Agudelo Vargas, S. L., Sierra Gallo, E. J. (2016). *Identidad y territorio en la comunidad afro del consejo comunitario Zanjón de Garrapatero*.

Arocha, J., (1999). *Obligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Bogotá D.C: CES. 204 P.

Bautista, A. J. (2020) *Sesión de Clase 29 de enero de 2020 sobre Restitución de Tierras y Enfoques Territoriales*. En: *Asignatura "Víctimas, Poblaciones y Enfoques Diferenciales"*. Con participación de profesora invitada. Universidad Nacional de Colombia.

CIDH (2001) *Caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni Vs. Nicaragua. Caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni, sentencia de 31 de agosto de 2001. Serie C, (79)*.

Consejo Comunitario Mayor del Medio Atrato. (2002). *HISTORIA DE LA ASOCIACIÓN CAMPESINA INTEGRAL DEL ATRATO – ACIA*. Bogotá.

Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento – CODHES (2013) *Reparación Integral a Pueblos y comunidades Afrocolombianas: Decreto Ley 4635 de 2011. Documentos CODHES 27*. Bogotá D.C: Corcas Editores S.A.S. Disponible en: <http://convergeniacnoa.org/wp-content/uploads/2017/07/ReparacionIntegralAfro.pdf>

Corte Constitucional de Colombia (2000) *Sentencia C-952 de 2000. MP. Carlos Gaviria Díaz*. Bogotá. Secretaría de la Corte. Disponible en: <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2000/C-952-00.htm>

Echandía, C. (1998). *Evolución reciente del conflicto armado en Colombia: la guerrilla*. En J. Arocha, F. Cubides, M. Jimeno, *Las violencias: inclusión creciente*. Bogotá: Centro de estudios sociales, Universidad Nacional.

Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Chapel Hill: Departamento de Antropología, Universidad de Carolina del Norte.

Esguerra M, C & Bello R, J A. (2014) *Interseccionalidad y políticas públicas LGBTI en Colombia: usos y desplazamientos de una noción crítica*. *Revista de estudios sociales*, no 49,pp. (19-32).

Gniset, J. A. (1993). *Poblamiento, hábitats y pueblos del Pacífico*. Cali: Centro editorial Universidad del valle.

González, M. C. (2011). *Las comunidades afro frente al racismo en Colombia*. *Encuentros*, 9(2), 51-60.

Herrera, J. (2013). *Sujetos a mapas: etnización y luchas por la tierra en el Caribe colombiano*. Universidad Pontificia Javeriana.

Hoffmann, O. (2002). *Conflictos territoriales y territorialidad negra, el caso de las comunidades afrocolombianas*. En C. Mosquera, M. Pardo, & O. Hoffmann., *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias a 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia* (págs. 351-358). Bogotá.

Hoffmann, O. (2010). *Campesinos negros y agroindustrias en el Pacífico colombiano: de la movilización étnica al despojo de tierras*. En A. Escobar, & F. S. Escamilla, *Reformas del Estado: movimientos sociales y mundo rural en el siglo 20 en América Latina* (págs. 533-554). México: UNAM.

Lao-Montes, A. (2007). *Sin justicia étnico-racial no hay paz: las afro-reparaciones en perspectiva histórico-mundial. Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. CES-Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

Martín, C, Rodríguez-Pinzón, D. A., José, A. (2006). *Derecho internacional de los derechos humanos*. México, Ediciones Fontanara.

Múnera, L., Granados, M., Teherán, S., & Naranjo, J. (2014). *Bárbaros hoscós. Historia de resistencia y conflicto en la explotación del carbón en La Guajira, Colombia*. OPERA, 47-69.

Quijano, A. (2000a). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En: *Colonialidad del saber y eurocentrismo*. Buenos Aires: Edgardo Lander, ed. UNESCO-CLACSO.

Quijano, A. (2000b). *Colonialidad del poder y clasificación social*. *Journal of World Systems Research*, VI, 2: 342-388.

República de Colombia (2016) *Acuerdo Final Para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera*. Bogotá. Disponible en [https://www.jep.gov.co/Marco%20Normativo/Normativa\\_v2/01/NO1.pdf](https://www.jep.gov.co/Marco%20Normativo/Normativa_v2/01/NO1.pdf)

Romero, M. (1995). *Poblamiento y sociedad en el Pacífico Colombiano. Siglos XVI al XVIII*. Cali: Universidad del Valle.

Ronderos, M. (2011). *La fiebre de la Minería se apoderó de Colombia*. Chile: Centro de Investigación Periodística de Chile CIPER.

Uprimny Yepes, R & Guzmán Rodríguez, D E. (2010) "En búsqueda de un concepto transformador y participativo para las reparaciones en contextos transicionales" en *International Law, Revista Colombiana de Derecho Internacional*, p. 231-286, disponible en: <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/internationallaw/article/view/13824/11118>





**Doreen Nicole Dankerlui (Estados Unidos)**  
**“VIDAAFROLATINA: SUPPORTING AFRODESCENDENT WOMEN IN LATIN AMERICA IN THE STRUGGLE AGAINST SEXUAL VIOLENCE”**

**Abstract**

*This article introduces VidaAfrolatina, a US-based international women’s fund, which provides diverse resources to Black Women’s groups in Latin America to support them in community-based efforts to address sexual and other forms of gender-based violence. Afrodescendant women in Latin America experience a disproportionate level of violence, including sexual violence, as a result of the interconnectedness between sexism, racism and classism. Through a participatory approach, VidaAfrolatina supports these women in increasing their economic, physical and decision-making autonomy. This approach centers their voices and experiences and addresses their continued invisibilization and marginalization.*

*The article does not provide data on impact of this fund, or its novel approach, on the prevalence of sexual violence in the region, but lays the groundwork for future research in this topic. Some preliminary qualitative data is included. Future research will include quantitative evaluation of the programs implemented with VidaAfrolatina funding and qualitative research on the impact of this program on the participating women.*

**Keywords:** women, violence, autonomy

**Introduction**

*As noted in the 2018 Economic Commission for Latin America and the Caribbean (ECLAC) publication, the “multiple inequalities experienced by Afrodescendant women in Latin America and the Caribbean form part of a complex system of structural discrimination handed down from the colonial era of slavery” (ECLAC, 2018, p.94). The report also states that “analysis of the effects of intersecting forms of discrimination in the region shows that most Afrodescendant women still lack the socioeconomic resources and power they need to attain physical, economic and decision-making autonomy” (ECLAC, 2018, p.94). This lack of resources and power and, as a result, autonomy is reflected in the disproportionate level of sexual violence experienced by women in many parts of the region.*

*The report also states that “Afrodescendant women’s organizations in Latin America and the Caribbean agree that the economic factor is a strategic field for addressing the historical oppression of the group” (ECLAC, 2018, p.81). Social programs and conditional income transfers have helped to reduce poverty in the region, which will undoubtedly have benefited Afrodescendant women, but philanthropic funding dedicated specifically to people of African descent in Latin America has been extremely limited (VidaAfrolatina, 2020).*

*This article will describe a novel way to support Afrodescendant women organizations in Latin America in attaining socio-economic resources and power, in order to improve*



their physical, economic and decision-making autonomy, with the goal of addressing sexual violence in their communities. VidaAfrolatina, founded in 2019 by journalist and rape survivor Lori Robinson, is a US-based organization, which connects Black women's groups in Latin America with diverse resources, including philanthropic funding and capacity support (VidaAfrolatina, 2020). VidaAfrolatina uses a novel participatory grantmaking process, which involves recipients of funding in aspects normally reserved for the (US-based) funders, such as determining selection criteria, reviewing and scoring applications and evaluating success. Using this process, Vida Afrolatina is contributing to strengthening of community-based groups led by Afrodescendant women, and establishing a network of empowered Afrodescendant women, traditionally denied autonomy in many areas of their lives. Through the support provided by Vida Afrolatina and this network, Black women in Latin America will be better positioned to address the disproportionate prevalence of sexual violence among this population.

### **Background**

The 2013 WHO report "Global and Regional Estimates of Violence against Women" for the first time provided a comprehensive review of the prevalence and health effects of both intimate partner violence and non-partner sexual violence against women (WHO, 2013). Findings from this report confirm that both forms of violence are widespread and have important effects on the physical, sexual and reproductive and mental health of women. The report underscored that violence against women is not a "small problem that only occurs in some pockets of society, but a global public health problem of epidemic proportions, requiring urgent action" (WHO, 2013, p.3). The review reported that 35% of women worldwide had experienced either physical and/or sexual intimate partner violence or non-partner sexual violence. According to the report, women experiencing partner violence report higher rates of a number of health problems such as having low-birth-weight babies, induced abortions, depression and HIV. Women experiencing non-partner sexual violence are more likely to have issues with alcohol use, depression or anxiety (WHO, 2013). Similar findings were reported in the 2012 PAHO/CDC publication "Violence Against Women in Latin America and the Caribbean", which quoted studies suggesting that violence against women has negative health consequences that include physical injury, unwanted pregnancy, abortion, sexually transmitted infections (including HIV/AIDS), maternal mortality, post-traumatic stress disorder, depression, and suicide, among others (PAHO/CDC, 2012). They also noted that when the cumulative impacts on morbidity and mortality are assessed, the health burden of violence against women is often higher than that of more frequently recognized public health priorities. This report, the first to present a comparative analysis of nationally representative data on violence against women from a large number of countries in the region, documented large percentages of women having experienced physical or sexual violence by a partner ever, ranging from 17% in the Dominican Republic in 2007 to 53.3% in Bolivia in 2003. The report recognizes that violence against women is a human rights violation with important public health ramifications, and also acknowledges the economic impact including on health and justice sector budgets with expenditures for treating survivors and prosecuting perpetrators, and costs resulting from productivity losses and absenteeism (PAHO/CDC, 2012).

Extensive research has been done on violence against women, including in Latin America. However, as a result of Latinamerican governments upholding the myth of racial harmony for centuries, reliable data about persons of African descent in this region is lacking. This likely results in underreporting of the violence perpetuated against women of African descent, and the resulting impact on public health in these countries. The limited data available does reflect a disproportionate prevalence. For instance, data from a 2012 Ecuador survey reflects a significant difference between violence among Afro- Ecuadorian and white or mestiza women (ECLAC, 2018, p.63). Similarly, data from a 2012-2013 study exploring factors associated with violence against Afrodescendent, Black, Raizal and Palenquera women in Colombia specified how violence significantly affected young Afrodescendent women as well as how sexual violence affected them at an earlier age (ECLAC, 2018, p.63).

Interconnections between gender, race/ethnicity and social class have an impact on the situation of Afrodescendant women and the inequalities they experience. It is widely accepted that race and ethnicity are a factor making women more vulnerable to violence. Economic instability exacerbates this vulnerability. In some areas in the region, the situation is significantly complicated by the prevalence of conflict-related sexual violence, for instance in Colombia, where this crime is perpetrated by all armed actors. A survey, undertaken by women's organizations spanning a nine-year period (2000-2009) estimated that 12,809 women were victims of conflict rape, 1,575 women had been forced into prostitution, 4,415 had forced pregnancies and 1,810 had forced abortions (Campaign Rape and other Violence: Leave my Body Out of War, 2011).

In order to address sexual violence and other inequalities suffered by women of African descent in Latin America, policies and strategies must take into account this intersectionality and consider the broader context of these women, the communities they live in, with a focus on eradication of poverty and ensuring real opportunities for development. Thus, it is essential to focus on increasing the autonomy of Afrodescendant women in all three dimensions: economic, physical and decision-making. The 2016 ECLAC report states that "economic autonomy requires women to receive enough income to overcome poverty and have enough free time for training, entry into the labor market, personal and professional development, active participation in social and political life and caring for loved ones without it becoming a barrier to realizing their own aspirations" (ECLAC, 2016, p.37). In the report they express physical autonomy as "sexual and reproductive rights and the right to a life free of violence, which is directly linked to women's freedom and autonomy over their bodies, as personal and private territory over which every woman should have legal power and the capacity to take sovereign decisions" (ECLAC, 2016). Decision-making autonomy is described as "presence at the various levels of the powers of state and full participation in public life, in spheres of public policy participation, formulation and definition" (ECLAC, 2016, p.117). This dimension refers to representation of women in public bodies, in the power structures of political parties and in civil society organizations.

Afrodescendant women have an extensive history of social and political participation in community-based organizations including those focused on addressing gender-based violence. However, some of these organizations, especially smaller ones and those

without legal status, often have limited access to resources, both financial support and technical assistance. VidaAfrolatina, a US-based international black women's fund, is dedicated to providing support to black women's organizations in Latin America focused on addressing gender-based violence with a special focus on sexual violence. VidaAfrolatina's innovative participatory grantmaking process provides opportunities for women participating in the VidaAfrolatina network to increase their autonomy in any of the three dimensions.

### **Description of Program**

VidaAfrolatina was established as a response to the lack of funding earmarked for black women's organizations in Latin America, especially those with a focus on addressing sexual violence. Although, as discussed above, Afrodescendent women are more vulnerable to experience gender-based violence, they have the least access to the already limited - less than 1% of human rights funding in 2010, for instance (Stanton, 2013) - funding earmarked for addressing this problem. The objective of VidaAfrolatina is to mobilize and provide resources to the often invisibilized women of African descent who work in this space and create culturally relevant healing practices for women and implement strategies to decrease, and ultimately, eliminate sexual violence in their communities (VidaAfrolatina, 2020). In order to maximize the autonomy of these women, VidaAfrolatina, however, is using an innovative model of participatory grantmaking that shifts decision-making power about funding - including the strategy and criteria behind those decisions - to the communities that the funders aim to serve (Foundation Center; GrantCraft, 2018). This model, contrary to more traditional philanthropic processes, gives a voice to the Afrodescendent women who are disproportionately impacted but have been historically excluded. It allows for knowledge sharing, capacity building, transparency, and mutual accountability. For VidaAfrolatina, the participatory process started with conducting community conversations in Colombia and Brazil during 2018 and 2019, as well as convening a virtual event with participants from 7 countries in the region (VidaAfrolatina, 2020). The data collected through these conversations and from surveys conducted with Afrodescendent sexual violence survivors, organization leaders, students, artists, researchers, entrepreneurs and healers informed VidaAfrolatina's early programming. This early data reflected that the women participating expressed significant optimism about the potential impact VidaAfrolatina could have in their lives and work through connecting them with resources they may traditionally not have had access to, especially those who do not meet the eligibility requirements for traditional philanthropic opportunities.

Since then, VidaAfrolatina has conducted several additional "Digital Encuentros" [Virtual Meetings], which primarily focused on building community but also allowed for active participation in the grantmaking process. For example, during one of these sessions a significant amount of time was spent by the women in small workgroups brainstorming selection criteria for the first grant cycle, which were then incorporated in the application process. Using this approach, VidaAfrolatina shifted decision-making about which criteria might be important to achieve impactful programming to those directly affected by these programs. Similarly, the review and scoring of submitted proposals according to these criteria was done solely by the women who applied for this opportunity. Other than some initial eligibility requirements (i.e. Afrodescendant-

women led organizations from countries in Latin America that VidaAfrolatina is legally able to fund), there was no involvement from VidaAfrolatina in the determination process. Eighteen applicants from seven countries were involved in this participatory process, with four proposals being selected for funding. Planning for the 2021 grant cycle, in which VidaAfrolatina hopes to fund an even larger number of programs, is underway. Using a survey, VidaAfrolatina is currently collecting feedback from the applicants about this pilot grant cycle process and has already planned to dedicate a future Encuentro to the review and any needed updates of selection criteria and the revision process. Similarly, suggestions for improving the application have been requested. In this manner, the Afrodescendent women who are part of the VidaAfrolatina network will continue to make decisions intended to maximize mobilization of resources for their communities.

### **Discussion**

As VidaAfrolatina is a recently established organization, impact of its programs on sexual violence cannot be determined at this time. However, that is a long-term objective. More immediate outcomes are expected to be increases in Afrodescendant women's autonomy, specifically with regards to their decision-making. Preliminary data, collected through an informal survey conducted among women participating in the VidaAfrolatina network, suggests that women see value in participating in this network. Women expressed their appreciation of creating alliances and strengthening ties with women in similar circumstances across borders. One of the respondents said "Es un espacio para crear alianzas y fortalecer lazos entre organizaciones comunitarias antirracistas" [It is a space to create alliances and strengthen ties between anti-racist community organizations]. The participants also mentioned the importance of learning tools through this network that would help them grow and create leadership and improve their ability to do the work in their communities. As expressed by a participant "...las actividades que network validated their beliefs that they were doing important work and on the right track to have impact in their community. One of the participants said: "Isso nos levou a perceber que estamos no caminho certo" [This led us to realize that we are on the right path]. It is also important to note that the participatory method is being valued, as indicated by the words of one of the women: "...también la metodología de interacción con las participantes genera confianza" [the method of interaction with the participants generates trust]. The women also spoke of the formation of leaders through this partnership. One said: "...formando lideranças que atuam como agentes multiplicadores em seus locais de residência" [forming leaders who act as agents of change in their places of residence].

The above are very initial findings and further - more rigorous - research is needed on both the increase in autonomy in all dimensions as well as on the prevalence of sexual violence in the communities served by these women. However, VidaAfrolatina has already been successful in building a community of women with similar challenges and goals, and in this way provide a space for both to occur. VidaAfrolatina's impact in this area will continue to be monitored and reported on in the future through additional publications and/or presentations at conferences or other academic as well as community events.

### **Conclusion**

Even though governments in Latin America have ratified a number of international



agreements, persons of African descent continue to be marginalized and be more vulnerable to discrimination and systemic racism. This is especially true for Afrodescendant women, who experience the negative consequences of the of racism, sexism/misogyny and classism. This intersectionality is apparent in disproportionate prevalence of violence, especially sexual violence, among this population. Gender-based violence has to be addressed by increasing women's autonomy in all three dimensions; economic, physical and decision-making.

The innovative approach used by VidaAfrolatina, discussed in this article, addresses each of these dimensions, but primarily impacts decision-making autonomy, by giving Afrodescendant women the power to decide on distribution of resources mobilized on their behalf.

Although impact data on prevalence of sexual violence is not yet available, the initial data collected reflects that women are motivated to join the network and see value in establishing links across communities to learn from each other and support each other in this struggle. This very preliminary data has laid the groundwork for future research by the author in this important area within the field of Afro-Latin American Studies. This line of research will center the voices and experiences of Afro-Latin American women in struggles, not only over slavery and citizenship in the republican area, as mentioned in the Afro-Latin American Studies anthology as a future line of research (Guridy & Hooker, 2018), but over those they continue to fight in their current daily lives. The author, who is a Board Member for VidaAfrolatina and leads evaluation activities for the fund, will evaluate projects implemented by VidaAfrolatina, with a strong focus on the impact of participating in this network for the participating women. Receiving funding to execute programs is expected to have a quantitative impact in the communities these women serve in the long-term, but the more immediate goals of this network include giving a voice to women who have been marginalized since arrival in the Americas. Future research will thus focus heavily on changes in decision-making autonomy.

Finally, due to space and time restraints, this article did not discuss the impact of the COVID-19 pandemic on the prevalence of sexual and other forms of violence against Afrodescendant women in Latin America, nor their ability to implement strategies to address this problem. Many organizations have been unable to perform their community activities, due to compliance requirements such as social distancing and lockdowns as well as the loss of limited resources they may have had, in addition to the loss of life and disease within their communities. However, VidaAfrolatina has continued to and will continue to provide financial and technical as well as emotional support to the women in its network. VidaAfrolatina will continue to do its part to contribute to a world where Afrodescendant women are no longer marginalized and free to flourish because safety and wellness are their everyday reality.

### **Acknowledgments**

The author would like to thank Lori Robinson, founder and Executive Director of VidaAfrolatina, for her guidance and support, as well as the women who participate in the VidaAfrolatina Network, especially those who responded to the survey.

### **References**

- Campaign Rape and other Violence: Leave my Body Out of War, 2011. Sexual

*Violence against Women in the context of the Colombian armed conflict 2001-2009. First Survey of Prevalence.*

- *Economic Commission for Latin America and the Caribbean (ECLAC). 2016. Equality and women's autonomy in the sustainable development agenda.*
- *Economic Commission for Latin America and the Caribbean (ECLAC), 2018. Afrodescendent women in Latin America and the Caribbean: debts of equality.*
- *Foundation Center. Grantcraft.org. 2018. Deciding Together: Shifting Power and Resources Through Participatory Grantmaking.*
- *Guridy, Frank & Hooker, Juliet, 2018. Currents in Afro-Latin American Political and Social Thought. Afro-Latin American Studies: An Introduction.*
- *Pan American Health Organization, 2012. Violence Against Women in Latin America and the Caribbean: A comparative analysis of population-based data from 12 countries.*
- *Stanton, Caitlin. 2013. Ants in the Kitchen: The Role of Data in Human Rights Funding. Retrieved from <https://blog.glasspockets.org/2013/06/stanton-20130619.html>*
- *Vida Afrolatina, 2020. Concept Note. <https://www.vidaafrolatina.org>*
- *World Health Organization, 2013. Global and regional estimates of violence against women: prevalence and health effects of intimate partner violence and non-partner sexual violence.*





**Ana Isabel Márquez (Venezuela)**

**“PROYECTO POLÍTICO-CULTURAL LITERARIO-LIBERTARIO SANKOFA: UN COMPROMISO MILITANTE CON LAS NIÑECES Y JUVENTUDES AFROVENEZOLANAS”**

*El presente artículo narrativo de naturaleza pedagógica crítica, tiene como objetivo central Reconstruir la experiencia de acompañamiento de promoción lectora mediante el proyecto político-cultural literario emprendido desde la participación protagónica, con las niñas y juventudes afro desde la militancia barrial y la Educación Popular, en Coropal, Estado La Guaira. Esta sistematización de experiencia, comprende dos dimensiones sustanciales. Un primer momento, donde se sistematiza un proyecto de largo aliento que comprende dos etapas: La primera etapa relata la experiencia de la práctica de promoción lectora en la comunidad de La Sabana en el estado La Guaira, y la segunda etapa donde se da continuidad de este activismo literario en el Cumbe Infantil y Juvenil La Guacharaca, mediante el proyecto político cultural literario Sankofa. Un segundo momento comprende la ampliación del proyecto literario hacia otros horizontes de inclusión y diversidad étnica mediante la recuperación de memorias e historias de vinculación interétnica afroindígenas, interés de investigación que surgió del módulo 4 “Interacciones, Relaciones y Comparaciones Afroindígena, en el ámbito de la cursada de formación en el Certificado de Estudios Afrolatinoamericanos en ALARI, presentando como propuesta estética, la producción de un cuento como artefacto cultural donde se visibilizaron y recrearon las vinculaciones afroindígenas. Esta investigación se sustenta en el paradigma socio-crítico latinoamericano, desde las pedagogías del Sur y la Educación Popular de Simón Rodríguez, metodológicamente se empleó la sistematización de experiencia desde la mirada dialéctica de Oscar Jara, a los fines de configurar una pedagogía dialógica de la memoria cultural.*

*Palabras Clave: Memoria, Diversidad Cultural, Niñez y Juventud Afro*

**La historia oficial  
Vitrina donde el sistema  
Exhibe sus viejos disfraces,  
Miente por lo que dice y más miente por lo que calla...  
Eduardo Galeano**

**Hasta que los leones no creen a su propio historiador, la historia de la  
caza sólo  
glorificará al cazador.  
Proverbio Africano**

La discusión sobre la diversidad cultural en Nuestra América, ocupa un lugar central en las temáticas y agendas de investigación de las Ciencias Sociales y Humanas. En Venezuela, el Centro Nacional de Historia, refiere como nodo problemático central la ausencia de una conciencia histórica nacional expresada en la falta de autorreconocimiento en la construcción de la diversidad histórico-cultural venezolana, en atención a esta situación-problema, urge la necesidad de emprender un proyecto literario de largo aliento, con la niñez y juventud, para visibilizar historias otras de nuestra memoria histórica identitaria el sentido de pertenencia, a los fines de fortalecer la identidad nacional y cultural. Por otro lado, dentro de la corriente pedagógica en la educación popular, identifico comoreferente a Simón Rodríguez (1898) quien precisa “¿Dónde iremos a buscar modelos? La América Española es orijinal. Orijinal han de ser sus Instituciones y su Gobierno. I Orijinales los medios de fundar Uno i otro. O Inventamos o Erramos”.

En este transitar comprometido deviene la agencia de las pedagogías del Sur, en su lucha por la descolonización, un proceso epistémico que comprende a decir de Restrepo y Rojas (2019) “el conocimiento-reconocimiento-interconocimiento de nuestra propia historia, actuando junto con y desde los sujetos y actores sociales en colaborar en lugares concretos”, desde la justicia social, desde el reconocimiento y la reparación de la historia de los pueblos originarios de Abya Yalá, y de los que vinieron en la trata transatlántica: los africanos y africanas; de la violencia infringida en sus corporalidades mediante (la necropolítica) y el poder, a decir de Achile Membre, de su violento, inhumano, y cruel trato como objetos de comercio raptados de sus tierras, por varias generaciones y siglos. De sus dinámicas de resistencia y adaptación frente al sistema esclavista; de sus acciones como creadores y hacedores de historias, estos últimos hechos, silenciados e invisibilizados del relato histórico nacional y en los textos de historia en las escuelas. Por cuanto, el racismo epistémico ha descentrado a estos sujetos y sujetas históricos epistémicos encubriendo su habla y el lugar desde donde hablan. (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007) Para Dussel, (1994) “la “Conquista” es un proceso militar, práctico, violento que incluye dialécticamente al Otro como “lo Mismo”. El Otro, en su distinción, es negado como otro y es obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la totalidad dominadora como cosa, como oprimido encubrir al otro es no querer verlo, es negarlo, opacarlo y hacerlo desaparecer; por extensión, es no reconocerlo como humano al mismo nivel de igualdad que los “encubridores”. En el intrincado sistema de castas construido durante el régimen colonial, se creó un sistema de diferenciación entre sectores hegemónicos y periféricos, produciendo de esta forma, la producción de la alteridad como parte de un dispositivo de poder (Castro-Gómez 2005) El tratamiento de la alteridad durante el proceso de construcción del Estado Nacional como proyecto ideológico, oscilará entre la diada exclusión/asimilación.

Frente a la producción de ausencia y silencio del poder, y la lucha de los cuerpos por hacerse presentes, se hace necesario “poner la memoria al servicio de la emancipación, está en saber cómo vivir lo perdido, con qué nivel de pérdida podemos vivir”. (Mbembe, 2016) Y en atención a estas realidades de memorias históricas y corporalidades silenciadas, es pertinente en este reflexionar interlineal las relaciones de vinculación afroindígenas presentes en nuestra historia, para Esteban Mosonyi, antropólogo Venezolano, en su obra *Identidad Nacional y Cultura popular* (1982) refiere: “debemos encaminarnos hacia el reencuentro de las sociedades indígenas, afrovenezolanas y campesinas” (p.40) Asimismo, el pensador afrovenezolano Chucho García, refiere

en su artículo: “Afroindianidad y Cambio climático”: la producción histórica de un modelo de convivencia entre estas dos poblaciones. En el mismo orden de ideas Miguel Acosta Saignes en su obra “Vida de los esclavos negros en Venezuela” reseña las experiencias de casamientos entre mujeres indígenas y hombres africanos esclavizados. “En los casamientos que se hacen entre los esclavos y aun entre los indios encomendados suele intervenir violencia, obligándoles a casar contra su voluntad, a las indias porque se mudan a otras poblaciones” (p.213) Y por último Wade Peter (2018) señala: “La historia del mestizaje afroindígena en estas regiones ha allanado el camino para el pluralismo étnico colaborativo y la cooperación intercultural”. (p. 117)

Desde las intencionalidades de los precitados autores, es pertinente señalar, lo contemplado en la intencionalidad educativa del Decenio Internacional para los pueblos afrodescendientes (2015-2024) en relación a la educación sobre la igualdad y concienciación, los estados deberían promover un mayor conocimiento y el reconocimiento y respeto de la cultura, la historia y el patrimonio de los afrodescendientes a través de, entre otros medios, la investigación y la educación, y abogar para que la historia y las contribuciones de los afrodescendientes se incluyan de forma completa y precisa en los planes de estudio. Asimismo, la Ley Orgánica de Educación de Venezuela (2009) en su artículo 15: contempla la necesidad de “Desarrollar una nueva cultura política fundamentada en la participación protagónica, la formación de republicanos y republicanas, con una visión latinoamericana, caribeña, indígena, afrodescendiente y universal” (p.17).

Considerando, el valor fundamental que tiene la literatura infantil y juvenil en la reconstrucción, resignificación y visibilización de nuestra memoria e historia afro, tal como lo refiere el Centro Nacional de Organizaciones Afrocolombianas(CNOA),



Figuras 1,2,3,4, Proyecto literario emprendido en la comunidad afrosabanera. Estado La Guaira

en su proyecto transmedia creado colectivamente con niños afrocolombianos. Se reconstruye a continuación, la experiencia de un proyecto de largo aliento de activismo literario emprendido en el año 2012 en la comunidad de la Sabana, en el Edo. La Guaira-Venezuela, mediante acciones de vinculación en comunidades afrovenezolanas de la costa, específicamente, en la zona centro norte costera de Venezuela y en lo que hoy es llamado la Parroquia Caruaa, conformado por seis comunidades de territoriales ancestrales: Osma, Oritapo, Todasana, La Sabana, Caruaa, Chuspa. Específicamente, desde el pueblo denominado La Sabana, localidad cabecera de la Parroquia Caruaa que fue en su origen (mediados del siglo XVIII) un antiguo asentamiento de negros libres, mientras que en el resto de la zona se experimentaba todavía la crueldad de la esclavitud (Altez, 2014:6). En este proyecto etnoeducativo, se emplearon estrategias didácticas, como: la narración de cuentos infantiles con enfoque étnico afro y la creación de títeres, como para la generación y construcción de una discursividad proveniente de la subjetividad y los mundos de vida de los niños, niñas y juventudes afro.

### **Experiencia de prácticas lectoras con enfoque étnico afro desde el Cumbe Infantil y Juvenil Guacharaca.**

Dando continuidad al proyecto de largo aliento, en el Estado La Guaira, en torno a la práctica social de la lectura infantil y juvenil con enfoque étnico afro, se piensa y se concreta en el año 2019 un espacio libertario para la convivencia y el protagonismo de las niñeces y juventudes afro del Barrio Corapa, sector vista al mar, comunidad afrourbana de alta población afro. Desde estos territorios de historia, cultura y tradición, se han venido construyendo experiencias pedagógicas y comunitarias significativas, haciendo valer el derecho y deber humano social fundamental de este grupo etáreo. Desde la militancia del barrio, en el andar comprometido, como práctica estética política, se ríe y se acompaña a la niñez y juventud mediante la celebración de diversas festividades, actividades culturales y ecológicas.

Es necesario resaltar, que el nombre Cumbe la Guacharaca, se originó en principio al reconocimiento histórico latinoamericano que tienen los Cumbes (Venezuela) Palenques (Colombia), Quilombos (Brasil), como espacios libertarios donde se gestaron nuevas sociedades lideradas por esclavizados y esclavizadas en compañía de personas indígenas quienes, resistieron y huyeron del régimen colonial. Y Guacharaca, es una especie de ave galliforme que habita en territorios de Colombia y Venezuela, muy común en estos territorios de montaña y costa; metafóricamente representa a nuestro cumbe por su similitud con la ave Sankofa del pueblo Akan de África, para simbólicamente recordar el pasado para comprender el futuro mediante la lectura de historias otras, estas aves desde muy temprana horas de la mañana y mediante coros de emisión-respuesta entre montañas, despiertan a lo que aún están dormidos, siguiendo el pensamiento decolonial de nuestro maestro Luis Bigott (1975) quien refiere "No podemos actuar miópicamente en un país sometido a un proceso de colonización cultural..."

### **Transitar metodológico**

La presente investigación se enmarca en el paradigma socio-crítico que tiene su origen en la teoría crítica como una corriente del pensamiento impulsada originariamente desde la Escuela de Frankfurt, Alemania (1930), cuyos principales integrantes fueron: Erich From, Theodor Adorno, Max Horkheimer y Herber Marcuse. Esta corriente surge en respuesta al paradigma positivista, basándose en el interés y compromiso por la



transformación social. Este proceso investigativo se desarrolla metodológicamente desde la sistematización de experiencia, método de investigación con un legado de tradición y lucha en Nuestra América, desde la propuesta de Oscar Jara, como una práctica investigativa crítica de “interpretación reflexiva de una o varias experiencias que a partir de su ordenamiento y reconstrucción, descubre o explicita el proceso vivido” (Jara, 2012:61), asumo la sistematización de experiencias desde un enfoque de la educación popular desde los postulados filosóficos de Simón Rodríguez en su planteamiento en la creación de una historia propia que nos haga americanos y no europeos, planteando así tres momentos metodológicos: La planificación, la recuperación del proceso vivido y los hallazgos que permiten repensar y reorientar las experiencias hacia otros horizontes de transformación-acción.

### **Planificación**

A continuación, se presenta el objetivo central de este proceso de sistematización de experiencias; Reconstruir la experiencia de acompañamiento de promoción lectora mediante el proyecto político-cultural literario Sankofa, emprendido desde el protagonismo con las niñeces y juventudes afro desde la militancia barrial desde la Educación Popular, en Coropal, Estado La Guaira en la construcción colectiva del autorreconocimiento étnico afroindígena Objeto de Sistematización: El proyecto político cultural literario Sankofa. Precisión del Eje de sistematización: Prácticas de promoción lectora individual y colectiva con enfoque étnico afroindígena.

### **Recuperación del proceso vivido**

#### **Ingreso al Escenario.**

Las prácticas de promoción lectora con la niñez y juventud afroguayana, en el marco del proyecto político cultural literario Sankofa, se inició a finales del año 2019, con la intencionalidad de posicionar a estos sujetos y sujetas sociales como actores sociales protagónicos, de la mano con un equipo de educadores comprometidos con la transformación social, en el marco de la Cátedra Libre África de la Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez. Es necesario resaltar en la ejecución de esta experiencia investigativa, dos momentos fundamentales:

#### **Primer Momento: Aplicación de diversas estrategias pedagógicas de promoción lectora, en el marco del proyecto político cultural literario Sankofa Prácticas de literatura oral**

Estas prácticas fueron realizadas en diversos momentos, tomando como referencia la antología de cuentos africanos de Nelson Mandela, entre los cuentos, se tiene que uno de los que más llamó la atención fue: “La carrera entre el Tigre Nzé y la tortuga Etugu” la oralitura afro, manifestación considerada como patrimonio inmaterial; proveniente de los pueblos africanos, donde los griots, personas adultas encargadas de preservar la memoria, transmiten intergeneracionalmente cosmovisiones de vida. Para Friedman (1997) la tradición oral “es la gran escuela de la vida”. En el mismo orden de ideas, Hampaté Ba (1980) refiere: “La tradición oral no se limita a cuentos y leyendas o relatos míticos e históricos, es la gran escuela de la vida, es religión, historia, recreación y diversión” En tal sentido, estas experiencias en torno al actor lector permitirán ampliar miradas de mundos en torno a la cultura e historia nuestra, en palabras de Paulo Freire “La lectura del mundo precede a la lectura de la palabra y al tomar contacto con la lectura de la palabra, se produce una relectura del mundo”



(Freire,1998:41) Por consiguiente, pensar el tiempo-espacio desde lugares otros, a los fines de conocer la otra historia de la historia, tal como afirma Chimamanda Adichie, escritora nigeriana, quien considera "crear una historia única, muestra a un pueblo solo como una cosa, una única cosa, una y otra vez, y al final lo conviertes en eso".

### Lecturas de imágenes

Para Barragán Plazas y Ramírez (2015) "la lectura de imágenes promueve una actitud crítica de los estudiantes, en la misma medida que lo hace el texto escrito" en el contexto de esta sistematización, permiten construir socialmente los sentidos y significaciones intersubjetivas de la niñez y juventud en torno al fenómeno del racismo y la discriminación racial, por tanto, fueron empleadas dos imágenes: La primera relacionada con un proceso de racialización hacia una niña afro por parte de unas niñas de tez de piel más clara, y una segunda imagen donde se presentan a princesas y príncipes de Disney con tonalidades de piel oscura; como estrategia para educar en los contextos de socialización familia-escuelacomunidad a los fines de comprender visualmente el lugar del racismo y la discriminación racial en las corporalidades de la niñez afro y sus percepciones, tal como lo refiere, Mena (2011). A continuación se presentan testimonios de las niñas en torno a la experiencia: Las preguntas problematizadoras fueron las siguientes: A quienes ves en las imágenes? Cómo los ves?



Figuras 5,6,7,8 Lecturas de imágenes con personajes afro interpretadas por niñas afro

1.- "Veo a princesas y príncipes, pero con otra tonalidad de piel, distinta a la que vemos en los cuentos y en la televisión, los príncipes son de la película la princesa y el sapo, una película que es de personajes, como nosotras".

2.-En la primera lamina es Blancanieves, pero con afro, en la lámina de abajo veo a una niña afro con tono de piel oscura y hay un grupo de niñas que le están haciendo bullying por ser negra y ella se siente mal por eso. Cómo crees que se siente? Muy triste, sola porque no tiene con quien jugar, la apartaron.

3.-Estas princesas y príncipes no las vemos en la televisión. En la figura de abajo se ve que están practicando el racismo a una niña.

### *Lectura de cuentos con enfoque étnico afro*

Promoción de actividades de lectura de cuentos con enfoque étnico afro. con niñas y adolescentes en las cercanías de la comunidad, específicamente frente al mar.



Figuras 9,10,11 Lecturas de cuentos Niña Bonita y las sorpresas de Nandi frente al mar.

### **Segundo Momento de la Sistematización:** *Producción de un cuento como artefacto estético-cultural. Africanía e Indianidad: Polifonía de voces ancestrales.*

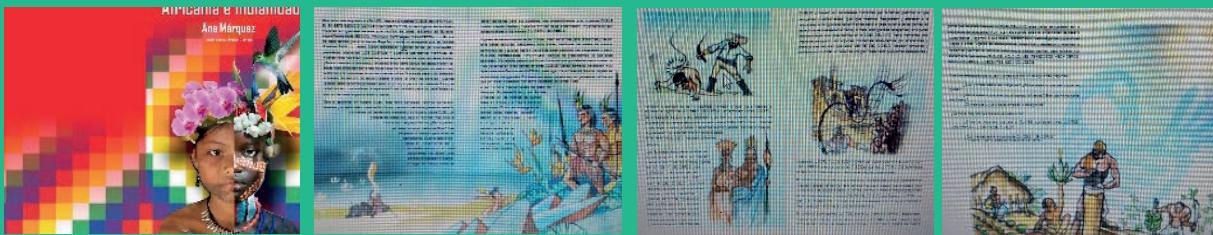
En esta etapa de producción cultural, se desarrolló mediante dos actividades: Primero, se recreó y reescribió la historia que tuvo lugar en los procesos de conquista, invasión y colonización entre colonizadores y las poblaciones originarias en Abya Yalá y luego con las poblaciones del Continente Africano. Segundo, esta historia fue grabada en un dispositivo en forma de audio, considerando el contexto actual de pandemia y la imposibilidad de vinculación con la niñez y juventud afro de estos contextos, a los fines de poder oír la historia en sus hogares y resignificar mediante la técnica del dibujo la comprensión acerca de lo leído.



Figuras 12,13,14,15 Juventudes afro en el contexto del hogar, oyendo la historia grabada del Cuento Africanía e Indianidad y su expresión gráfica, mediante el dibujo.

### *Producción ilustrada del cuento Africanía e Indianidad, como artefacto estéticocultural*

El cuento *Africanía e Indianidad* (2021) escrito por Ana Márquez e ilustrado por Alfonso Carvajal, desde una visión cosmogónica recreada de forma mágica para la niñez y juventud Nuestraamericana, narra la resistencia de las poblaciones indígenas originarias de este continente y de las poblaciones que vinieron con la trata transatlántica desde el continente africano, y la posterior alianza, vinculaciones y cosmovivencias indoafricana, compartidas a pesar de los instantes momentos de convivencia que brindaba el régimen colonial.



Figuras 16,17,18,19 Imágenes del Cuento Africanía e Indianidad (Ana Márquez:2021)

### **Consideraciones finales**

Como parte de las reflexiones emergentes durante esta sistematización, considero pertinente poner en evidencia la necesidad de crear nuevos archivos de memorias históricas de relaciones interétnicas, en artefactos estéticos-culturales, para las niñeces y juventudes de nuestraamérica, como el cuento propuesto *Africanía e Indianidad*, para la construcción colectiva de la conciencia histórica, de nuestras raíces e identidad cultural y nacional; mediante la unidad dialéctica de la acción-reflexión de la práctica y la teoría.



Las experiencias de acompañamiento, me hicieron posible considerar la propuesta de una pedagogía dialógica de la memoria cultural como una filosofía del diálogo y la liberación, construida desde las corporalidades históricas-identitarias de devenires autobiográficos de estos pajarillos libertarios sankofages guacharaqueres.

Finalmente, creo interesante reflexionar sobre la importancia que otorga Amílcar Cabral en *Cartas a Guinea Bissau* (1977) a la memoria "forjada en la larga lucha de liberación como un hecho cultural y un factor de cultura". Debemos, por tanto, ante las perspectivas favorables de nuestra lucha, estudiar cada problema en profundidad y encontrar para cada uno la mejor solución. Pensar para actuar, y actuar para pensar mejor."

### Referencias Bibliográficas

Acosta Saignes, Miguel (1984): *Vida de esclavos negros en Venezuela*. Hesperides: Venezuela. Adichie, Ch. (2009) *El peligro de una sola historia*. Disponible en [http://www.ted.com/speakers/chimamanda\\_ngozi\\_adichie.html](http://www.ted.com/speakers/chimamanda_ngozi_adichie.html).

Achille Mbembe (2016) *Cuando el poder brutaliza el cuerpo, la resistencia asume una forma visceral*" Entrevista realizada por Fernández Amador el 17 de junio de 2016. Publicado en. *elDiario.es*, disponible: [https://www.eldiario.es/interferencias/achille-mbembe-brutaliza-resistencia-visceral\\_132\\_3941963.html](https://www.eldiario.es/interferencias/achille-mbembe-brutaliza-resistencia-visceral_132_3941963.html)

Altez, Y. (2014) *Aproximación a la construcción histórica de identidades afrodescendientes: la parroquia Caruaa*. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales UCV*, Volumen 20 (1), pp. 191-207

Barragán, Plazas y Ramírez. (2015) *La lectura de imágenes una herramienta para el pensamiento crítico*. Disponible en : [https://revistas.uptc.edu.co/index.php/educacion\\_y\\_ciencia/article/download/7770/6154/](https://revistas.uptc.edu.co/index.php/educacion_y_ciencia/article/download/7770/6154/)

Bigott, L. A. (1975). *El educador neocolonizado*. Venezuela

Castro-Gomez, Santiago (2005) *Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro en la colonialidad del saber: etnocentrismo y ciencias sociales*, compilador por Edgardo Lander, 145-161. Caracas: CLACSO 2000

Castro-Gómez, S., y Grosfoguel, R. (Ed.). (2007). *El giro decolonial, reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre editores.

Conferencia Nacional de Organizaciones Afrocolombianas (2018) *Historias contadas por los niños y niñas afrocolombianos*. Disponible en: <https://convergenciagnoa.org/leilanihistorias-contadas-la-infancia-afrocolombiana/>

De la Fuente, A. & Reid G. (2018) *Estudios Afrolatinoamericanos: Una introducción*. Ediciones CLACSO: Argentina. Disponible en: [http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20181206023201/EstudiosAfro\\_ES.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20181206023201/EstudiosAfro_ES.pdf)

Dussel, E. (2018). 1492 : el encubrimiento del otro : hacia el origen del mito de la modernidad. Ediciones CLACSO, disponible: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf> Reconocimiento

Freire, P. (1998) *Pedagogía de la esperanza: un reencuentro con la pedagogía del oprimido*. Siglo XXI: México.

Freire, P. (1977). *Cartas a Guinea Bissau*. Siglo XXI: México

Friedman, N. (1997) *De la tradición oral a la etnoliteratura*. Revista América Negra. N. 30 abril-mayo. García, J. (2009). *Afroindianidad y cambio climático*. Disponible en: <https://www.aporrea.org/ideologia/a91278.html>

Hampaté Bá, H. (1980). *A tradicao viva, em Historia Geral da África I. Metodología e prehistoria da África*. Organizado por Joseph Ki-Zerbo. Jara Holliday, Oscar. *La sistematización de experiencias: práctica y teoría para otros mundos políticos – 1ed*. Bogotá: Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano - CINDE, 2018. 258 pp Primera edición, Colombia Ley Orgánica de Educación (2009) Gaceta Oficial No. 5929

Márquez, A. (2019) *Prácticas Etnoeducativas con las infancias y adolescencias afrovenezolanas. Aportes para una pedagogía nuestraamericana*. Revista Ciencias Humanas y Educación N. 43. Ediciones del Decanato de Educación Avanzada de la Univesidad Nacional Experimental Simón Rodríguez. Disponible en: [https://issuu.com/edea.unesr/docs/revista\\_educacion\\_y\\_ciencias\\_humanas\\_43\\_juliodic\\_/s/11329966](https://issuu.com/edea.unesr/docs/revista_educacion_y_ciencias_humanas_43_juliodic_/s/11329966)

Márquez, A. (2019) *Prácticas Etnoeducativas con las infancias y adolescencias afrovenezolanas. Aportes para una pedagogía nuestraamericana*. Revista Ciencias Humanas y Educación N. 43. Ediciones del Decanato de Educación Avanzada de la Univesidad Nacional Experimental Simón Rodríguez. Disponible en: [https://issuu.com/edea.unesr/docs/revista\\_educacion\\_y\\_ciencias\\_humanas\\_43\\_juliodic\\_/s/11329966](https://issuu.com/edea.unesr/docs/revista_educacion_y_ciencias_humanas_43_juliodic_/s/11329966)

Medina, P. (2019) *Pedagogías del sur en movimiento. Nuevos caminos en investigación*. Bibiloteca digital de investigación educativa.: México

Mena, M. (2011). *El lugar del racismo y la discriminación racial en las memorias de la Afroeducación*. Revista Pedagogía y Saberes N. 34 Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5364907>

Mosonyi, E. (1989) *Identidad Nacional y Culturas Populares*. Editorial la Enseñanza Viva: Venezuela

Organización de las Naciones Unidas. Asamblea general. 2014. Resolución 69/16 del 18 de noviembre del 2014. Programa de actividades del Decenio Internacional para los afrodescendientes. Nueva York.



[http://www.iri.edu.ar/publicaciones\\_iri/anuario/anuario\\_2015/Africa/02-AG%20\(DEPTO.%20%C3%81FRICA\).pdf](http://www.iri.edu.ar/publicaciones_iri/anuario/anuario_2015/Africa/02-AG%20(DEPTO.%20%C3%81FRICA).pdf)

Rodríguez, S. (2007). *Inventamos o Erramos*. Monte Ávila editores: Latinoamericana Venezuela. Unesco

## **b. Replica comunitaria**

1. **“Dialogando sobre la afropanameñidad: un análisis transgeneracional”** Organizadoras: Lamar Bailey, Thays Parfait y Argelis Wesley

**Objetivo:** Generar un espacio de incidencia y conexión para visibilizar los aportes de la comunidad afrodescendiente en Panamá. Teniendo en cuenta los siguientes temas:

- Estrategias implementadas en Panamá para la celebración del Decenio Internacional para las personas afrodescendientes
- Pertenencia étnica y el auto-reconocimiento como afrodescendientes
- Papel de los censos en el registro de la población afropanameña
- Las leyes sobre las desigualdades raciales en Panamá
- Situación de las mujeres afrodescendientes en Panamá

2. **“Afroperuanas: situación actual y sus derechos en el marco del bicentenario”** Organizadora: Ingrid Elizabeth Quiroz

3. **“Procesos de resistencia afrodescendiente en San Basilio de Palenque: Una propuesta de paz desde las narrativas del Colectivo de Comunicación Kuchá Suto”** Organizadora: Gina Castellanos

**Objetivo:** Identificar y reconocer en la comunidad de San Basilio de Palenque, la comunicación como mecanismo y estrategia en materia de procesos de resistencia, que permita la resiliencia social, a fin de contribuir a la mitigación los patrones de desigualdad racial, de género y clase, para fortalecer factores de protección.

## **c. Muestra audiovisual**

1. **“Con un pie aquí y otro allá: Bateyes, espacios geográficos de una isla dividida”** Escrito y dirigido por: Orlando Isaac

*“Crecer en el caribe insular no es tan idílico como parece ser, sobre todo cuando desde niño alguien te dice “los haitianos comen niños”, recuerdo ese mensaje y ese día, el día que me perdí y terminé en un batey\* de haitianos, en ese mismo ingenio de caña que crecí, cubierto de cachispa, bagazo y negro humo”*

**Orlando Isaac**

El título del audio visual *“Con un Pie aquí y otro allá”* surge de la incertidumbre de personas nacidas en este territorio de descendencia haitiana y las problemáticas en el reconocimiento y negación del estado dominicano al ser violentados en sus derechos, careciendo de existencia jurídica y la falta de protección ante la amenaza constante de ser deportados, a pesar de ser gente nacida en este territorio. Esta situación ha llevado a la población haitiana a vivir en situaciones de exclusión, marginación y extrema pobreza. *“Con un Pie aquí y otro allá”* también es una analogía al apellido *“Pie”* que es común en los inmigrantes haitianos.

**2. “Memoria de AfroVeracruz”** Escrito y dirigido por: Joaquín Murguía Lee

La historia y cultura de la población afrodescendiente en México, tiene una relación íntima con la caña de azúcar desde su llegada a este territorio a fines del siglo XVI. El estado de Veracruz revela de norte a sur el paisaje agroindustrial cañero y su importancia económica es vital para el equilibrio de esta entidad. No obstante, hay grandes carencias en la calidad de vida de la población *“afroveracruzana”* que trabaja en esta industria.

Este video experimental, retoma de manera ficcional el trabajo y vida de los esclavos en las haciendas cañeras (que ahora son ruinas) que funcionaban en el territorio que ahora comprende de los municipios de Yanga y Cuitláhuac. También se muestra la actual herencia africana, en las tierras que alguna vez pisó *“Nyangá”*, africano cimarrón que fue ícono de la lucha por la libertad de los pueblos esclavizados en la etapa colonial.

## d. Participantes

## ARGENTINA

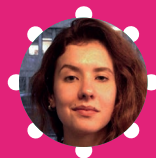


Amira del Valle Juri

## BRASIL



Ake Marc Albert Adje



Amanda legli Tech

Ana Luísa Machado  
de Castro

Ariel Engel Pessa



Aymê Okasaki

Cairo Mohamad  
Ibrahim KatribCristiane Coppe  
de Oliveira

Daniela Beny

Daniela Oliveira  
da SilvaDayana da Silva  
FerreiraDênis Rodrigues  
da Silva

Elizama Almeida

Etyelle Pinheiro  
de AraujoEvelyn Marie  
AraújoFabiana Santos  
PachecoChristian Carlos  
Rodrigues RibeiroFrancielle Silva  
SantosFrancisco Levy  
FreitasGabriela Fabiane  
LuizGabriela Rodrigues  
GoisGeraldo Obermayer  
da Costa BrazGlaucea Helena  
de BrittoGutiele Gonçalves  
dos Santos



Jacques Ferreira  
Pinto



Jacques Ferreira  
Pinto



Jade Alcântara  
Lôbo



Jane Maria dos  
Santos Reis



Jennifer Ramos  
dos Santos



Juliana Müller



Julimar del Carmen  
Mora Silva



Karoline Martins  
Moreira



Laís de Souza  
Ribeiro dos Santos



Larissa Aparecida  
Camargo do  
Nascimento



Larissa Costa  
Braz



Larissa Lira da  
Silva Nabuco de  
Araujo



Luana Alves  
da Silva



Luiza Aikawa  
da Silveira Rocha



Luna Paranhos  
Faria Palacios Alegria



Maíra Samara  
de Lima Freire



Mairton Celestino  
da Silva



Manfred Rommel  
Pontes Viana Mouro



Marcus Vinícius  
Martins da Silva



Maria Clara Araújo  
dos Passos



Maria Stella  
D'Agostini



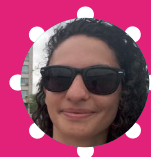
Mariana Santos  
Canuto Vieira



Matheus Silva  
Freitas



Messias Moreira  
Basques Júnior



Monique Felix  
Borin



Naiara Raimundo  
Moraes



Nathália Lúcia  
Mendes de Souza



Nathaly de Souza  
Silva



Priscila Machado  
Nunes



Samay Gomes  
Rocha Lima Santos

## CANADA



*Sibelle de Jesus  
Ferreira*



*Vanda Maria Anselmo  
dos Santos Machado*

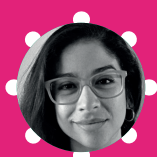


*Vivian Delfino Motta*



*Ileana I. Diaz*

## CHILE



*Isabel Araya  
Morales*



*Julia Walker*



*Regina Pajares  
Carrillo*



*Adriana Lucia  
Ospino Cassiani*



*Alba Milena  
Yate Gantiva*

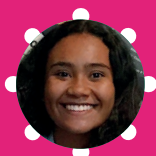
## COLOMBIA



*Ana Daniela  
Esterilla Quiñones*



*Angela Patricia  
Valencia Salas*



*Annette Lucía  
Pérez Guerrero*



*Camila Díaz  
Escobar*



*Carolina Baena  
Carreño*



*Daniel E. Florez  
Muñoz*



*Darwin Josué  
Meléndez Cox*



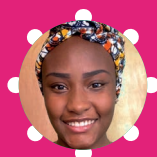
*David Cortes  
Araujo*



*Diana Milena  
Sanchez Garcia*



*Diana Paola  
Angulo Quiñones*



*Evelin Yusseth  
Asprilla Caicedo*



*Eliana Milagros  
Díaz Muñoz*



*Francisco Adelmo  
Asprilla Mosquera*



*Edisson Diaz  
Sanchez*



*Eliana Margarita  
Alcala De Avila*





*Ivan Rafael  
Gonzalez*



*Ivet Elisabet  
Olaya Loebel*



*Juan David  
Macuace Torres*



*Juan Pablo Ramos*



*Kelly Montaña  
David*



*Laura Daniela  
Rincón Alarcón*



*Laura Soranny  
Ledezma Paredes*



*Lina Marcela  
Puentes Grueso*



*Luis Oswaldo  
Martelo Ortiz*



*Marcela Aragón  
Valencia*



*Margareth Paz  
Valencia*



*María del Mar  
Vanín Ramírez*



*Maria Stella  
Escobar Benitez*



*Mercy Danessa  
Restrepo*



*Mili Yulieth Pardo  
Piñeres*



*Mirian Díaz Pérez*



*Mirian Diaz  
Perez*



*Mónica Alejandra  
Rodríguez Baquero*



*Nellys Esther  
Montenegro de  
la Hoz*



*Valentina Lozano  
Sanchez*



*Victoria Eugenia  
Mena Rodríguez*



*Yaír André  
Cuenú Mosquera*



*Yesenia Escobar  
Espitia*



*Yoiseth Patricia  
Cabarcas Morales*

## ECUADOR



*Andrea Castillo Sinisterra*



*Manolo Alejandro  
Bolaños Córdor*

## España



*Maikel Colon Pichardo*



*María Sonia Arranz Calvo*

## ESTADOS UNIDOS



Adrián Lengua Parra

Angela Patricia  
Castro Oraw

Arisbel Lopez Andraca



Doreen Dankerlui

Eloy Antonio  
de la CadenaKaryn de Paula  
Mota

Kendré Barnes



Laurence Telson



Leonard Cortana

Marcelo José  
Cabarcas OrtegaNatasha Canorise  
Marcus

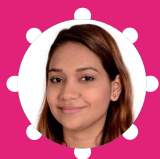
Oilda A. Martínez



Rebeca Moreno

Sandra García  
SanbornSergio da Silva  
Barcellos

## FRANCIA



Liz Andrea Zarco Quintero

## GUATEMALA



Nelda Graciela Arzu Ramirez

## ITALIA



Stefania Blasi

## MÉXICO

Alma Alejandra  
Soberano SerranoDonaldo Sinai  
Sosa GarciaEstefanía Guadalupe  
Luna MonteroJoaquín Murguía  
LeeJorge Victoria  
Ojeda



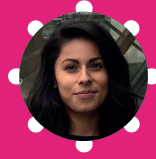
Lizbeth González  
Pimentel



Lucila Cristal  
Laredo Domínguez



Tania Guadalupe  
Trujillo Canales



Veronica Tapia  
Guillén



Dina Castillo

## NICARAGUA

## PANAMÁ



Argelis Wesley



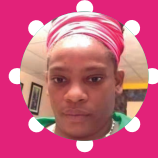
Hortensia Rowe



Lamar Bailey  
Karamañites



Thays Fernanda  
Parfait Miranda



Yesury Yageihry  
Nurse González

## PERÚ



Ana Lucía Mosquera  
Rosado



Diana Soto Teixeira



Ingrid Elizabeth  
Quiroz Vilcherrez



Roxana Escobar

## PORTUGAL



João Ferreira Dias



Alina Isabel dos  
Reis Baldé



Rebeca Gomes  
de Freitas

## PUERTO RICO



Mariana  
Madera  
Soto



María de las  
Mercedes  
Martínez Milantchi



Miriam Franyé

## REPÚBLICA DOMINICANA

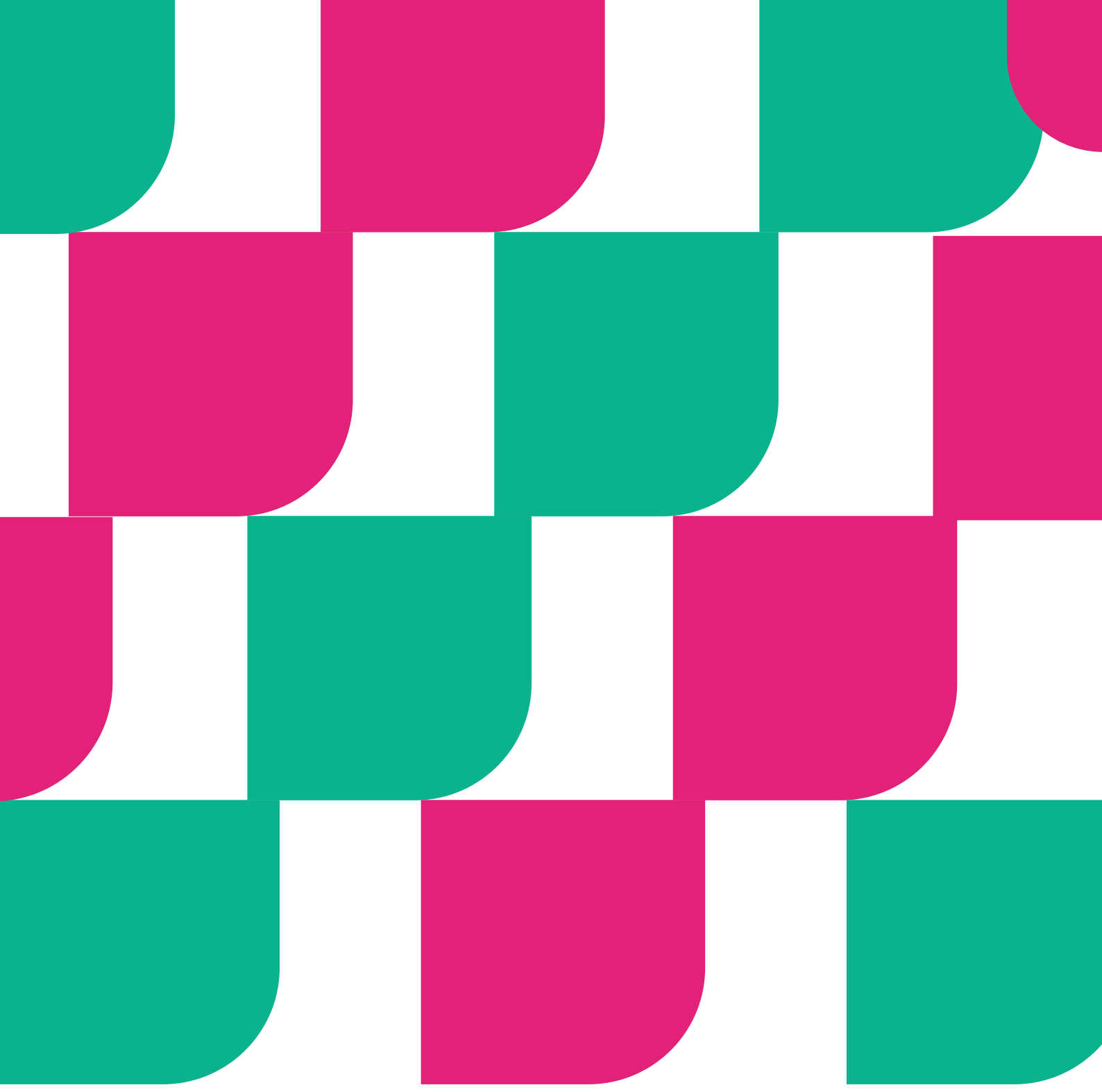


Rafael Orlando  
Isaac Arias



Ana Marquez

## VENEZUELA



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

