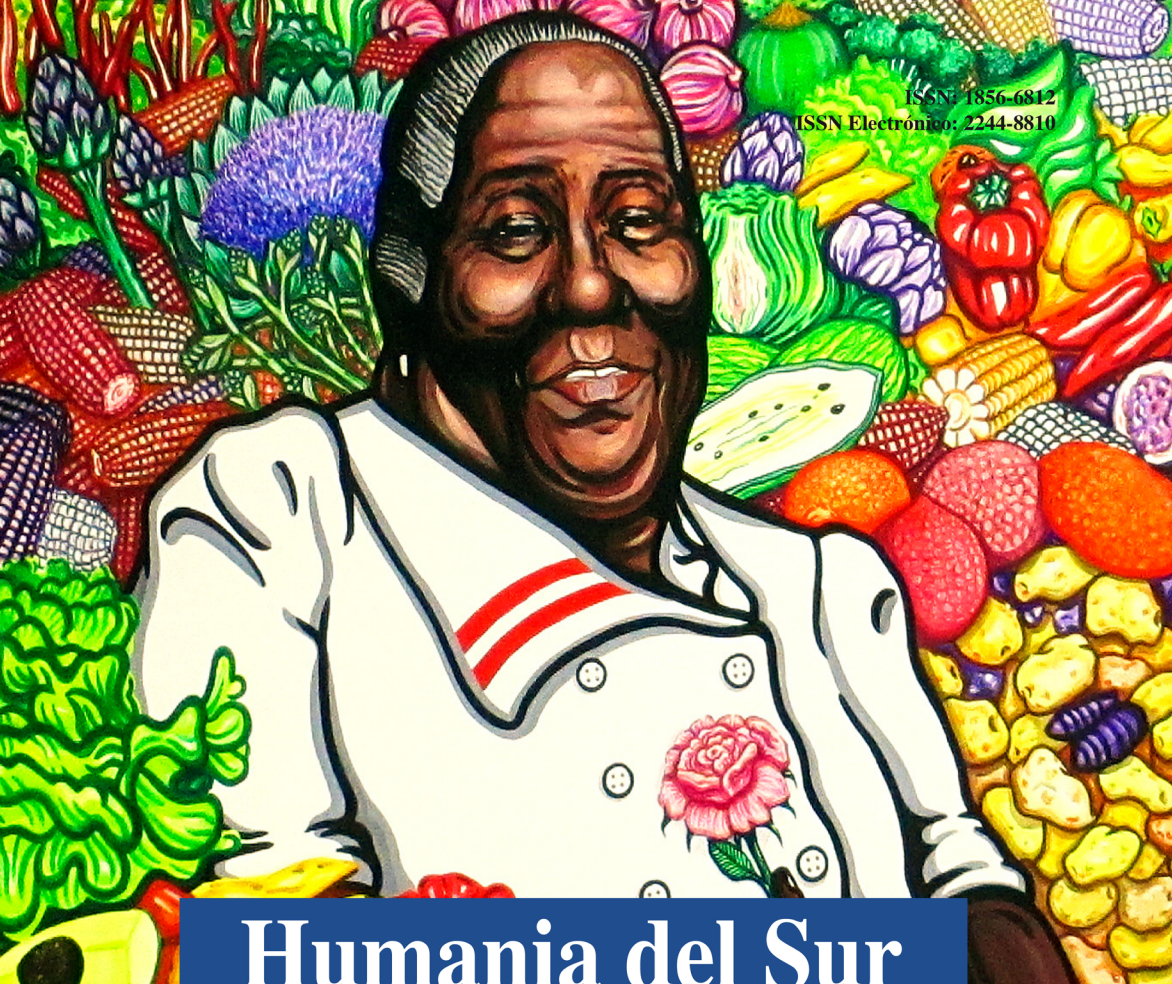




ISSN 1856-6812
ISSN Electrónico: 2244-8810

Humania del Sur

Revista de Estudios Latinoamericanos, Africanos y Asiáticos



UNIVERSIDAD
DE LOS ANDES
VENEZUELA



Centro de Estudios de África y Asia
"José Manuel Briceno Monzillo"

**Afrodescendientes
en movimiento:
Tiempos de decenio**

Mérida, Venezuela
Julio - Diciembre, 2021 / Año 16 - N° 31



Humania del Sur

Revista de Estudios Latinoamericanos,
Africanos y Asiáticos

ISSN: 1856-6812
ISSN Electrónico: 2244-8810



Afrodescendientes en movimiento: Tiempos de decenio

Universidad de Los Andes
Centro de Estudios de África y Asia
“José Manuel Briceño Monzillo”
Mérida – Venezuela
Año 16, N° 31, Julio – Diciembre, 2021



Humania del Sur

Revista Semestral de Estudios Latinoamericanos, Africanos y Asiáticos

Editores

Universidad de Los Andes

Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico, Tecnológico y de las Artes

© Centro de Estudios de África, Asia y Diásporas Latinoamericanas y Caribeñas

“José Manuel Briceño Monzillo”

Imagen de portada:

GINO ATAUCUSI

Pinturas y fotografías de la revista

Tomadas de Google.com

Diseño y diagramación

José Gregorio Vásquez

Hecho el Depósito de Ley:

Depósito Legal: PP200602ME2418

Depósito Legal Electrónico: PPI200602ME3836

ISSN: 1856-6812

ISSN Electrónico: 2244-8810

Versión electrónica

<http://erevistas.saber.ula.ve/humaniadelsur/>

<http://www.human.ula.ve/ceaa/>

CONTACTOS:

humaniadelsur@ula.ve

humaniadelsur@yahoo.com / ceaaula@hotmail.com

Tabla de contenido

PRESENTACIÓN	pp. 9-12
DEBATE	
AFRODESCENDIENTES EN MOVIMIENTO: TIEMPOS DE DECENIO	
Movilizaciones de la Negritud en Latinoamérica <i>Carlos Alberto Valderrama Rentería</i>	pp. 15-44
Afrodescendencia, exclusión política y no reconocimiento en las democracias liberales <i>John Antón Sánchez y Katty Valencia Caicedo</i>	pp. 45-65
Facetas en la vinculación del movimiento social afrovenezolano con el gobierno bolivariano entre 1998-2018 <i>Johanna Katiuska Monagreda</i>	pp. 67-110
De Durban 2001 a Ginebra 2013. La ruta del movimiento afrodescendiente en Venezuela contra la discriminación y el racismo <i>Diógenes Díaz</i>	pp. 111-136
Cruzando el parque: Hacia una política racial en Cuba <i>Roberto Zurbano</i>	pp. 137-170

CALEIDOSCOPIO

Democracia en el Sur Global: Elementos históricos
y retos contemporáneos

pp. 173-196

Rafael Gustavo Miranda Delgado

En el siglo XXI los procesos genocidas continúan.
El caso de los Rohinyás en Myanmar

pp. 197-226

María Cristina Nim

Caminando la huella ancestral africana:
“aportes al estudio de la identidad cultural afrovenezolana”

pp. 227-250

Diónys Cecilia Rivas Armas

Autogestión del conocimiento virtual en las organizaciones
inteligentes del siglo XXI

pp. 251-266

Emad Aboaasi El Nimer

DIALOGO CON

Rosa Inés “Ochy” Curiel Pichardo

pp. 267-274

“Me identifico como una feminista afrocaribeña decolonial”

Diógenes Díaz+

DOCUMENTOS

pp. 277-301

RESEÑAS

pp. 305-314

NUESTROS COLABORADORES

pp. 315-318

Summary

PRESENTATION pp. 9-12

DEBATE

AFRODESCENDANTS IN MOVEMENT:

TIMES OF THE DECADE

Mobilizations of Negritude in Latin America pp. 15-44
Carlos Alberto Valderrama Rentería

Afro-descendants, political exclusion pp. 45-65
and non-recognition in liberal democracies
John Antón Sánchez y Katty Valencia Caicedo

Facets of the relationship between the Afro-Venezuelan pp. 67-110
social movement and the Bolivarian government (1998-2018)
Johanna Katiuska Monagreda

From Durban 2001 to Geneva 2013: pp. 111-136
The path of the Afro-descendant movement in Venezuela
against discrimination and racism
Diógenes Díaz

Crossing the park: Towards a racial policy in Cuba pp. 137-170
Roberto Zurbano

KALEIDOSCOPE

Democracy in the Global South: Historical elements
and contemporary challenges

pp. 173-196

Rafael Gustavo Miranda Delgado

In the 21st century, the genocidal processes continue.
The case of the Rohingya in Myanmar

pp. 197-226

María Cristina Nim

Walking the African ancestral footprint:
“contributions to the study of Afro-Venezuelan
cultural identity”

pp. 227-250

Diónys Cecilia Rivas Armas

Self-management of virtual knowledge
in the smart organizations of the 21st century

pp. 251-266

Emad Aboaasi El Nimer

DIALOGUE WITH

Rosa Inés “Ochy” Curiel Pichardo

pp. 267-274

I identify myself as a decolonial Afro-Caribbean feminist.

Diógenes Díaz

DOCUMENTS

pp. 277-301

BOOK REVIEWS

pp. 305-314

OUR COLLABORATORS

pp. 315-318

Editorial

El pasado 31 agosto de 2021 la comunidad internacional conmemoró por vez primera el Día Internacional de los Afrodescendientes. El acatamiento de las Naciones Unidas para dar respaldo a más de doscientos millones de afrodescendientes en las Américas y el Caribe evidencia una realidad histórica y contemporánea de una presencia, contribución y balance de pueblos que son la humanidad de África y su descendencia, una historia viva de valores consecuentes, legados culturales y voces críticas que dicen: aquí estamos y formamos parte de los distintos sujetos-pueblos en cada realidad nacional de este otro lado del Atlántico.

El racismo sistémico hoy en día representa el mecanismo renovado de subestimación y *neoapartheid* mediante el cual en el siglo XXI operan nuevas acciones de discriminación, segregación a la par de la otra realidad existente, y nos referimos a “las peores condiciones de pobreza, carencia en el acceso a servicios básicos y desigualdad”, tal como lo demuestra un informe actualizado de la Comisión Económica de las Naciones Unidas para América Latina y el Caribe (CEPAL), correspondiente al año 2020.

El racismo como ideología-doctrina, pensamiento político, simbolismo dogmático supremacista, violencia y religiosidad, siempre se ha reducido a una cosmovisión dicotómica que contrasta los colores blanco y negro. Tal historicidad ahora convive en múltiples escenarios que ya no son cromáticos sino avalados por intereses concretos neoexcluyentes basados en nuevos males que cabalgan en el centrismo errado del mestizaje como accionar, pensar y validación de nuevas formas de articular racismos justificantes de manipulaciones políticas que argumentan con orgullo: “*No hay problemas*

de racismo en nuestro país. El mestizaje nos hizo el favor de erradicar ese mal en la historia nacional”. Tal posición evidencia un criterio errado y renovado en el tiempo histórico. Las clases políticas provenientes de las viejas élites que sabotearon la aprobación de la abolición de la esclavitud en los distintos congresos bolivarianos del siglo XIX, en el caso de Venezuela (Congreso Constituyente de 1810-1811, Congreso de Cúcuta, Congreso de Angostura, entre otros), ahora resurgen con otras banderas y discursos, se manifiestan con criterios pecados, anclados en hegemonismos políticos desconocedores de los derechos históricos del pueblo afrodescendiente.

Es necesario saber interpretar los nuevos signos del tiempo en la tercera década del siglo XXI y la importancia del pueblo afrodescendiente en las Américas y el Caribe, los mismos no pueden ser minimizados al aporte meramente cultural del tambor o danza, el afrodescendiente es un sujeto histórico en cada devenir nacional, de allí que sea necesario sumar fuerzas para su justo reconocimiento digno como eje de luchas independentistas, y en la contemporaneidad como actores sustanciales de los movimientos sociales en cada realidad nacional.

El Consejo Editorial de *Humania del Sur*, la revista del Centro de Estudios de África y Asia “Dr. José Manuel Briceño Monzillo” junto al Grupo de Trabajo de CLACSO: Crisis Civilizatoria, Reconfiguraciones del Racismo y Movimientos Sociales Afrolatinoamericanos trabajaron fructíferamente en esta perspectiva de estudio y se complacen, en esta ocasión, en presentar a nuestros lectores el número 31, correspondiente al período julio-diciembre 2021, denominado: *Afrodescendientes en movimiento: Tiempos de decenio*. La sección de *Debate* se encuentra conformada por los aportes de Carlos Alberto Valderrama Rentería con las movilizaciones de la negritud en Latinoamérica; Johanna Katiuska Monagreda, analizando las distintas facetas en la vinculación del movimiento social afrovenezolano con el gobierno bolivariano entre 1998-2018; John Antón Sánchez y Katty Valencia Caicedo en el abordaje de la afrodescendencia, la exclusión política y el no reconocimiento en las democracias liberales; Roberto Zurbano mostrando la política racial existente en Cuba; y por último, Diógenes Díaz, quien nos presenta las coordenadas significativas derivadas de la Conferencia Internacional de Durban 2001 a Ginebra 2013 y la ruta asumida del movimiento afrodescendiente en Venezuela contra la discriminación y el racismo.

En *Caleidoscopio* en esta ocasión se conforma por los trabajos de Rafael Gustavo Miranda Delgado el cual aborda las distintas dimensiones de la llamada democracia en el Sur Global, en una perspectiva histórica y contemporánea. María Cristina Nim analiza la realidad genocida que sufre

en el siglo XXI los rohinyás en Myanmar; Diónys Cecilia Rivas Armas, establece el referente ancestral africano y los aportes establecidos en la identidad cultural afrovenezolana; y para cerrar Emad Aboasi El Nimer nos presenta un estudio sobre la autogestión del conocimiento virtual en las organizaciones inteligentes del siglo XXI.

En *Diálogo con*, en esta ocasión, cuenta con el ideario de Rosa Inés “Ochy” Curiel Pichardo, referencia en los derechos de las mujeres en sus diversas contextualidades.

Para la sección de *Documentos* hemos incorporado uno de los tantos frutos de los debates existentes a nivel de los derechos afrodescendientes, específicamente se trata del programa de actividades del Decenio Internacional para los Afrodescendientes creado en el seno de las Naciones Unidas.

Por último, en la sección *Reseña* contamos con los aportes de Juan Montaña Escobar que nos presenta la contribución de Juan García Salazar: “Cimarronaje en el Pacífico Sur. El caso de Esmeraldas, Ecuador”; Melquiceded Blandón Mena quien nos lleva al trabajo de Agustín Lao Montes: “Contrapunteos diaspóricos: Cartografías políticas de Nuestra Afroamérica”; y Nelson García Pernía para la obra de Custodio Velasco Mesa: “Las independencias de África. De las primeras resistencias anticoloniales a la formación de los nuevos Estados”.

Afrodescendientes en movimiento: Tiempos de decenio representa el compromiso de *Humania del Sur* en establecer significaciones, realidades y denuncias de distintos pueblos afrodescendientes de una pequeña parte de *Nuestra América* caracterizada por los contrastes, adversidades, esperanzas, reivindicaciones sujetas a cambio si hay voluntad política, capacidad de rectificaciones, reinventiones y compromiso pleno con la memoria de los ancestros, las víctimas del neoracismo y la crítica sostenida para aquellos que deforman el rumbo de una lucha.

Decir pueblos afrodescendientes no representa individualidad, ni élites de nuevos privilegiados que actúan en su nombre, tampoco el culto al héroe que la modernidad condiciona en la subjetividad. Decir pueblos afrodescendientes implica una situación histórica, dependencia, explotación, subestimación intencional, debate por sus derechos a consagrar en las Cartas Magnas y dinamismo sociocomunitario presentes en cada región y proyecto de país que no pueden omitir a millones de descendientes de africanos víctimas del poder de turno.

Los ejes vertebradores de concientización de los pueblos afrodescendiente hoy en día se manifiestan como un movimiento tangible, su visibilidad es un movimiento del pensamiento que permite re-conocer la experiencia

histórica de una praxis en defensa y promoción de deberes y derechos que tienen como objetivo principal romper la situación de dominación doméstica y foránea presentes en la violencia institucionalizada de nuevo tipo.

EL EDITOR

DEBATE





Debate

Afrodescendientes en movimiento

Movilizaciones de la Negritud en Latinoamérica

Carlos Alberto Valderrama Rentería

Afrodescendencia, exclusión política y no reconocimiento en las democracias liberales

John Antón Sánchez y Katty Valencia Caicedo

Facetas en la vinculación del movimiento social afrovenezolano con el gobierno bolivariano entre 1998-2018

Johanna Katuska Monagreda

De Durban 2001 a Ginebra 2013. La ruta del movimiento afrodescendiente en Venezuela contra la discriminación y el racismo.

Diógenes Díaz

Cruzando el parque: Hacia una política racial en Cuba

Roberto Zurbano

Mobilizations of the Negritude in Latin America

Carlos Alberto Valderrama Rentería

UNIVERSIDAD SANTIAGO DE CALI

COLOMBIA

pibeson@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.53766/HumSur/2021.31.01>

Debate

Resumen

El movimiento de la negritude nació en París, Francia, en la década de los treinta. Momento histórico en el que surgieron otros discursos antirracistas. Para la década de los años cuarenta, la negritude influyó en diversas manifestaciones culturales y políticas en Latinoamérica. Sin embargo, hay una suerte de desprecio hacia sus contribuciones respecto de las luchas sociales y políticas de la región. El presente artículo mapea algunas de sus características. Sostendré que las movilizaciones desplegadas bajo este marco ideológico revelan una política cultural que se apropió y localizó los discursos de la negritude.

Palabras clave: Negritud, movimientos afrodescendientes, diáspora africana, cultura negra.

Mobilizations of Negritude in Latin America

Abstract

The negritude movements emerged in Paris, France, around the 1930s. This was a historical moment in which other anti-racist discourses also emerged. By the 1940s, negritude discourses influenced various cultural and political manifestations in Latin America. However, there is contempt against its contributions to the social and political struggles of the region. This article maps some of its characteristics. I will argue that the mobilizations deployed under this ideological framework reveal a cultural policy that appropriated and localized the discourses of negritude.

Keywords: Negritude, Afro-descendant movements, African diaspora, black culture.

Recibido: 31.1.21 / Evaluado: 28.2.21 / Aprobado: 19.3.21.

1. Introducción

En la década de 1930, un colectivo de estudiantes afrodescendientes provenientes de las colonias francesas se encontró en París, Francia, e iniciaron un ejercicio intelectual que cuestionó las representaciones racializadas sobre el continente africano y la identidad negra que circularon y circulan en Europa. Tres fueron las figuras más visibles de este movimiento intelectual.¹ El martiniqués Aimé Césaire, el guayanés León Damas y el senegalés Léopold Sédar Senghor. De las discusiones producidas por este movimiento se posicionó el término *negritude*, acuñado por Aimé Césaire en su famoso poema *Cahier d'un retour au pays natal* (Notas sobre mi regreso a mi país natal) publicado en *L'Étudiant noir*.² Como concepto la palabra “Negritude” desafió, resignificó y desplazó términos usados por los europeos para referirse a los descendientes de africanos como inferiores; ejemplo, *negree* o *negro* (Depestre, 1984, p.267). Además, con el término *negritude* se resignificó y revaloró el continente africano, sus culturas e historias, desde una perspectiva universal y humanista. Como movimiento cultural, artístico y literario, las representaciones de lo africano y lo negro se ideologizaron. Así, con novelas, poemas y ensayos, el movimiento de la *negritude* redescubrió África para los africanos y sus descendientes; también lanzó una lucha frontal contra el colonialismo (Rabaka, 2015). El problema fue que el movimiento de la *negritude* convirtió a África y a las características físicas y espirituales en fundamentos esenciales que definieron el ser negro en la diáspora africana; un dogma racial que negó otros marcadores de opresión como la clase, el género, la identidad sexual y la ubicación geopolítica (Egar, 2009; Depestre, 1984).

El movimiento de la *negritude* fue relativamente importante en la región Latinoamericana durante la década del setenta y mitad de los ochenta. Los tres Congresos de la Cultura Negra de las Américas realizados en Colombia (1977), Panamá (1980) y Brasil (1982) así lo demuestran. Sin embargo, hay una suerte de desprecio hacia las contribuciones que el movimiento aportó respecto a las luchas sociales y políticas de la región. En este sentido, sabemos muy poco sobre las características que el movimiento de la *negritude* asumió en la región; las agendas políticas y culturales que movilizó; las formas organizativas que perfiló; los espacios de articulación transnacional que posibilitó y las disputas ideológicas que generó contra otras corrientes del pensamiento afrodiaspórico. El objetivo del siguiente artículo es cartografiar algunas de las características del movimiento de la

negritud en Latinoamérica. Usaré el caso de Colombia como base para ilustrar los siguientes aspectos: Las formas organizativas del movimiento de la negritud, sus agendas y tensiones políticas, igualmente, su legado e impacto político en la región. Sostendré que las movilizaciones desplegadas bajo el marco ideológico de la negritud revelan una política cultural que articuló significados y sentidos contra la dominación racial; política cultural de la negritud que refleja una apropiación situada de estos discursos, lo que no niega la existencia de ambigüedades y contradicciones políticas en su interior.

En ese marco, el movimiento de la negritud en Latinoamérica fue en sí mismo un terreno disputado ideológicamente, al tiempo que se enfrentó a otras corrientes contradictorias entre sí: afro-americanismo, ideologías de izquierda, discursos influenciados por la experiencia afroamericana, la descolonización de África y la de un embrionario discurso de defensa de la mujer negra o feminismo negro. Para este escrito usaré la información obtenida en mis trabajos de campo. Incluye conversaciones con activistas participantes del movimiento de la negritud y otras propuestas organizativas de los setenta en Colombia; documentos, actas e informes cedidos por ellos mismos durante mi trabajo de campo entre 2014 y 2016; noticias, reportes y columnas de opinión publicadas en revistas, semanarios y periódicos nacionales; y la literatura especializada sobre las movilizaciones sociales y políticas afrodescendientes en Latinoamérica.

2. El disputado campo político transnacional afrodiaspórico

El movimiento de la negritud emergió, desarrolló y consolidó dentro de lo que se puede llamar el campo político transnacional negro. Entendiendo este campo político desde la perspectiva de las movilizaciones políticas y culturales que buscan construir proyectos de unidad y solidaridad transcontinental (Lao-Montes, 2007). Así, el mundo de las luchas políticas y culturales de la diáspora africana contiene una constelación de contradiscursos que luchan entre sí por el control discursivo contra la dominación racial, colonial e imperialista. En este sentido, en las luchas contra las formas de opresión, sujetos y sujetas afrodescendientes han desplegado múltiples formas organizativas, discursos políticos y culturales que se complementan, contradicen y repelen. Por ejemplo, los movimientos antiesclavistas (revolución haitiana, abolicionistas, palenques); los movimientos de retorno y redención de África (renacimiento evangélico, el Garveyismo y el rastafarismo); los movimientos por la liberación de África (incluyó 4 Congresos Panafricanos entre 1919 y 1927 organizados por W. E. B. Du Bois, y un

quinto en 1945 organizado por los marxistas negros George Padmore y Kwame Nkrumah); 2 Conferencias de Estados Africanos Independientes (1958 y 1960); 3 Conferencias de todos los Pueblos Africanos (1958, 1960 y 1961); el Bolchevismo Negro; y los movimientos anti-racistas contemporáneos (Panteras Negras; los musulmanes negros, derechos civiles y la red de organizaciones de mujeres negras, entre otras).

Fueron varios los discursos que interpellaron y/o influenciaron al movimiento de la negritude. Además de los anteriores también se cuenta al negrismo, el movimiento del “New Negro” o “Renacimiento de Harlem”, el “Renacimiento de Haití” (Rabaka, 2015, p.41), el “Surrealismo” (Depestre, 1984), los discursos pan-africanos y la izquierda negra. En este panorama, podría sugerir un esquema simplista de las corrientes que componen el movimiento de la negritude francófona. Para Aimé Césaire la negritude significó autovaloración, anti-colonialismo y rebelión. Para León Damas significó la recuperación de África, un posicionamiento intelectual, cultural y político contra el racismo, el colonialismo y el capitalismo. Para Léopold Sédar Senghor significó una ontología africana; una fuerza vital derivada de África a pesar de la cultura heredada de Europa (Rabaka, 2015).

El movimiento de la negritude fue criticado duramente por sus planteamientos. Intelectuales y activistas como Kwame Nkrumah, Sékou Touré, Rene Depestre, Frantz Fanón y, en general, los miembros de la Unidad Africana (OUA) vieron en la negritude una matriz ideológica reduccionista que desconoció el impacto de la explotación económica del hombre por el hombre inclusive dentro de los pueblos negros (Egar, 2009; Depestre, 1984). Fue en este contexto que el movimiento de la negritud en Latinoamérica emergió; justo cuando se cuestionó su pertinencia para la región. De hecho, para muchos ya había perdido su valor político (Anderson, 2016). Para Rene Depestre (1984) había que decirle adiós para así abrazar las luchas de clase inspiradas por la revolución cubana. Es así como se logró imponer una mirada negativa y retrograda de la negritude en el campo político transnacional de la diáspora africana dado que “lejos de armar de conciencia de clase contra la violencia capitalista, la negritude disolvió lo negro y lo africano en un esencialismo que es perfectamente inofensivo al sistema que despedaza a hombres y mujeres negros” (Depestre, 1984, p.251). En este sentido, se observa una valoración y preeminencia de corrientes político-ideológicas percibidas como radicales y, de algún modo, relacionadas con la izquierda marxista: el poder negro, el pan africanismo y las luchas por la descolonización de África, así como los discursos de Malcolm X, Ángela Davis y la izquierda revolucionaria.

Lo anterior se suma al poco interés mostrado por la academia latinoamericana para entender su desarrollo e impacto en la región. Algunos académicos mencionan la existencia del movimiento, pero lo hacen de soslayo (Antón, 2011; Lao-Montes, 2007; Paschel, 2016; Paschel, 2018; Wade, 1995; Winant, 2001); otros suelen reducirlo a expresiones culturales (Davis, 2009; Hanchard, 1994; Paschel, 2016). Mientras que para Andrews (2007) y Serbin (1991) el movimiento de la negritud ni siquiera existió. Para el primero las movilizaciones políticas afro-latinoamericanas fueron de estudiantes y profesionales que “se unieron en los setenta y los ochenta para crear organizaciones latinoamericanas análogas al movimiento por los derechos civiles de Estados Unidos” (2007, p.295). Mientras que para Serbin, “es llamativo que junto con la eclosión de organizaciones y movimientos indígenas en América Latina a partir de la década del sesenta y bajo la influencia directa o indirecta de las posiciones y consignas ideológicas del Poder Negro, la emergencia de organizaciones y movimientos políticos similares en torno a las reivindicaciones negras no se haya desarrollado de una manera similar” (1991, p.148). Como se puede observar, estos comentarios reflejan la trampa del espejo de la experiencia afro-norteamericana que ha llevado, en mi opinión, a una afro-norte-americanización de las luchas afro-latinoamericanas. Por un lado, oculta, niega o presta poca atención a formas de lucha social y política del movimiento de la negritud en la región o desvaloriza su presencia como movilizaciones eficaces y de gran escala (Andrews, 2007; Hanchard, 1994; Serbin, 1991; Winant, 2001). En consecuencia, y a pesar de estas apreciaciones, muchas organizaciones sociales y culturales que surgieron y/o se movilizaron bajo el marco discursivo de la negritud fueron atribuidas al movimiento del poder negro norteamericano, por ejemplo, algunos Centros de Estudio afrodescendientes en Colombia, Ecuador y Panamá descritos abajo. Por otro lado, sabemos más del impacto cultural, artístico, estético y poético del movimiento de la negritud, sobre todo en Brasil (Davis, 2009; Hanchard, 1994; Paschel, 2016), y menos sobre su impacto socio-político y organizativo en países como Colombia, Ecuador, Panamá y Perú. Que sea esta entonces, la oportunidad para explorar aspectos generales de las movilizaciones sociales y políticas del movimiento de la negritud en Latinoamérica.

3. Los primeros pasos de la negritud: círculos de artistas e intelectuales

El movimiento de la negritud se expresó inicialmente en círculos de intelectuales de clase media afrodescendientes (Davis, 2009; Hanchard,

1994). En Perú, la negritude influenció el movimiento artístico y cultural de los hermanos Victoria y Nicomedes Santa Cruz. En su libro “Ritmos negros del Perú”, Feldman (2009) describe la manera como los hermanos Santa Cruz usaron las danzas, las décimas en libros *La décima en el Perú* (1982 las canciones y obras teatrales. A partir de la composición de su décima *Ritmos negros del Perú*, Nicomedes Santa Cruz inició una carrera por afirmar la identidad afroperuana conectada no solamente con África, sino también con Brasil y Cuba. “A partir de ahí todo lo que compu[so] [tuvo] una mirada totalmente folclórica, pero también de la negritud” (Feldman, 2009, p.105). En 1958, Nicomedes Santa Cruz fundó su compañía “Cumanana”, que:

...utilizó como vehículo para llevar sus décimas recitadas —ahora imbuidas en una rebelde y orgullosa negritud— a audiencias masivas. Además de proporcionar un foro público para sus décimas y obras teatrales, Cumanana fue un instrumento para mostrar las investigaciones que Nicomedes y Victoria Santa Cruz realizaron sobre la música y los bailes negros (Feldman, 2009, p.108).

Se destacan, entre otras, las décimas de Nicomedes Santa Cruz, “Congo Libre” y “Johannesburgo” (1960), y el poema rítmico de Victoria Santa Cruz, “Me gritaron negra” (1975). En la década de los sesenta, surgió el grupo de danzas Perú Negro (1960) de Rolando Campos, los colectivos autodenominados Melamodernos de Velásquez Zamudio 20 y Juan Tasayco; y el Grupo Harlem (1969) de los hermanos Nicomedes y Fernando Santa Cruz, ambos de corta duración e influenciados por el movimiento cultural afroamericano (Feldman, 2009; Valdivia, 2013).

En 1944, en Rio de Janeiro, Brasil, surgió el Teatro Experimental Negro (Teatro Experimental do Negro, TEN) con propuesta artístico-cultural de la negritud brasileña hasta 1961. El TEN reivindicó la cultura negro-africana brasileña hasta 1961 (Davis, 2009; Hanchard, 1994). Abdias do Nascimento y sus colaboradores y colaboradoras hicieron pública su propuesta a través de varios medios. El teatro dramático experimental fue una de sus estrategias de trabajo político para generar conciencia sobre los problemas raciales en el país. Según do Nascimento (2004), los primeros actores fueron alfabetizados y reclutados de las favelas, empleadas domésticas y modestos funcionarios públicos. Se destacan las obras “El Emperador Jones” de Eugene O’Neill (1945) y “Calígula” de Albert Camus (1945) debido a que retaron las imágenes negativas de los afrobrasileños del momento y pusieron en cuestión la idea de democracia racial.³

De igual forma se destaca el periódico *Quilombo*, donde se publicaron temas sobre la vida, problemas y aspiraciones relacionados con las problemáticas afrobrasileñas. Así, *Quilombo* sirvió para cuestionar las ideas de democracia racial y afirmar una identidad negra en Brasil: “Negritude no es una semilla de odio. Es subjetividad... Es la experiencia viva... Negritud, con su sortilegio, siempre ha estado presente en esta cultura, exuberante y entusiástica” (Guerreiro Ramos citado por Davis, 2009, p.288). El TEN también realizó concursos para promocionar la belleza estética de la mujer negra “La reina de las Mulatas” y “*the Tarbaby*” así como también, a escritores y artistas afrobrasileños destacados con los premios “*Mea Preta*” y “Zumbi dos Palmeras”; y abrió escenarios de discusión nacional, el Primer Congreso Nacional del Negro en los años cincuenta y el Congreso Nacional de Mujeres negras (Davis, 2009). Aunque el TEN inició como una organización intelectual, para los años cincuenta se involucró en política electoral (Davis, 2009). Por un lado, apoyaron la candidatura al congreso de José Carrea Leite, fundador de la Asociación Negra Brasileña (Associação dos Negros Brasileiros, 1945) inspirada en el TEN, y director del periódico *Alvarada*. Así mismo, miembros del TEN se lanzaron por un puesto en el Congreso. Por otro lado, en Puerto Alegre, el TEN realizó una campaña animando a la gente a votar por sus candidatos o por candidatos simpatizantes de la causa afrobrasileña. De hecho, Davis (2009) reporta que el TEN envió cartas a todos los partidos políticos preguntándoles por programas que beneficiaran a la población afrobrasileña.

Así como la Asociación de Negro Brasileiros, fueron varias las organizaciones culturales que surgieron influenciados por TEN. Entre ellas, la Asociación Cultural del Negro (La Associação Cultural do Negro, 1954) que publicó la revista *Mutirão* desde 1958. Otros periódicos como el Nuevo Horizonte, *Senzala* y *Hifen* se publicaron entre 1945 y 1960. Cada uno de estos periódicos habló del ascenso social, la necesidad de una élite afrobrasileña, y a la igualdad de derechos (Davis, 2009). En este mismo sentido, Hanchard (1994) sostiene que la ideología de la negritude tuvo una profunda acogida por varios segmentos del movimiento negro. No solo el TEN, sino también por artistas, intelectuales y músicos afrobrasileños. Grupos afro-céntricos en Bahía como *Olodum*, *IlyeAyê*, *Muzenza*, y las populares bandas de música como *Negritude Junior* y *Cidade Negra* (Hanchard, 1994, p.289).

En Colombia sucedió algo similar. Las primeras expresiones de la negritud se dieron en círculos académicos y culturales. El chocoano afrocolombiano Arnoldo Palacios, escritor de la aclamada novela “Las estrellas son Negras” (1949), viajó a realizar sus estudios superiores a la Unión

Soviética en pleno contexto de posguerra, finales de los años cuarenta. Por ese entonces, Arnoldo Palacios participó del Congreso de Escritores Negros realizado en París. Allí habló con los fundadores y promotores de la negritude (Conversación con Alirio Palacios, Bogotá, 2015). Mientras en Colombia, el sirio-libanes Tufit Meluk Aluma se había suscrito al periódico de la negritude, “Presencia Africana” (Conversación con Amilkar Ayala, Cali, 2015 y Eduardo Díaz Saldaña, Bogotá, 2015). Para finales de los años sesenta, estas figuras fueron fundamentales en la articulación de tertulias afro que emergieron en centros urbanos predominantemente mestizos-blancos como Bogotá de Colombia: “[Arnoldo Palacios] siempre estaba con nosotros ahí, se reunía con nosotros y el doctor Tufit Meluk Aluma también, porque las reuniones las hacíamos en la casa del doctor Tufit Meluk Aluma. Él nos prestaba su casa para que nos reuniéramos ahí” (Conversación con Amilkar Ayala, Cali, 2015).

Es muy importante reconocer, en este sentido, la presencia de otros discursos afrodescendientes que hicieron parte del repertorio discursivo que acompañó la producción artística e intelectual afrodescendientes. Entre ellos, el negrismo cubano y los estudios folclóricos y afroamericanistas. Usemos el caso colombiano a este respecto. Ya para la década del cuarenta, se habían publicado los trabajos pioneros de la literatura afrocolombiana influenciadas por el negrismo de Guillen en *las manos alzadas* de Candelario Obeso, Jorge Artel, y el Negro Robles (Arboleda, 2016; Caicedo, 2013). A inicios de los años cuarenta, se publicaron los estudios pioneros sobre la cultura negra en Colombia a cargo de los antropólogos afrocolombianos del Chocó, Rogelio Velázquez, y el Caribe colombiano, Aquiles Escalante, influenciados por los estudios afroamericanistas (Caicedo, 2013). En 1947, Manuel Zapata Olivella, fundó el Centro de Estudios Afrocolombianos, de corta duración, con el objetivo de estudiar la historia y cultura negra en Colombia (Valderrama, 2019). Por otro lado, surgieron agrupaciones musicales y folclóricas lideradas por intelectuales negros empíricos y/o formados como Teófilo Potes y Mercedes Montaña de Buenaventura, Alonso de Sandoval del norte del Cauca, Madolia de Diego, Antero Agualimpia, Alfonso Cordoba, el Brujo y los hermanos Murillo del departamento del Chocó, y los hermanos Delia y Manuel Zapata Olivella (Valderrama, 2019), así como las *colonias* de migrantes afrocolombianos en varias ciudades del país (Arboleda, 2016).⁴ En resumen, en estos primeros pasos de la negritud Latinoamérica sus discursos se articularon, mezclaron y/o disputaron con el negrismo, los estudios folclóricos y afroamericanistas, el campo discursivo afrodescendiente para hacer visible una cultura negra, afirmar una identi-

dad negra nacional y combatir el racismo expresado en las ideologías del mestizaje, el indigenismo, el negrismo blanco y las novelas costumbristas.

4. La negritud en los convulsivos años setenta

El panorama político e ideológico cambió, sustancialmente, para la década de los años setenta. Aunque las disputas ideológicas de la Guerra Fría seguían sintiéndose en todos los ámbitos y rincones de la vida política, económica e intelectual, hubo un declive de los regímenes autoritarios de la región. En el ámbito nacional, los “activistas afrodescendientes habían estado observando a distancia la evolución de la movilización de las poblaciones negras en el mundo, desde la lucha por los derechos civiles y el *Black Power* en los Estados Unidos hasta la lucha contra el apartheid en Sudáfrica” (Paschel, 2018 p.281). En el ámbito internacional, UNESCO declaró el primer decenio (1973-1982) de lucha contra el racismo y la discriminación racial. Lo que permitió la construcción de un campo político afrodescendiente alineado con políticas globales antirracistas (Paschel, 2016, p.19). Paralelamente, hubo una “súbita escalada de movilizaciones con contenidos raciales”, siendo Brasil uno de los países con mayor proceso organizativo (Andrews, 2007, p.297). Así como no se puede negar la influencia de estos factores nacionales e internacionales, tampoco se puede negar la presencia de discursos de la negritud en el proceso de *ennegrecimiento* de la región. Ya sea de manera difusa y latente, como en Perú y Brasil, o de manera clara y manifiesta como en Colombia, Ecuador y Panamá. En este proceso de movilización, la negritud transitó de organizaciones artísticas y culturales hacia centros de estudio y organizaciones sociales. Para el caso de Colombia, las movilizaciones de la negritud incluyeron la creación de un movimiento político. Por último, a finales de los setenta y mitad de los ochenta las movilizaciones de la negritud encontraron espacios de articulación transnacional.

Como ocurrió en la mayoría de las organizaciones que surgieron en los setenta (Paschel, 2018), las movilizaciones de la negritud se dieron en los centros urbanos. Para finales de la década de los sesenta, en Perú se conformó la organización universitaria Asociación Cultural de la Juventud Negra Peruana (ACEJUNEP), quienes, junto con Manuel Zapata Olivella de Colombia, organizaron en 1977 el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas en Cali. Aunque esta organización cultural fue un espacio de encuentro y debate en torno a la identidad, su iniciativa respondió al deseo de aprovechar becas de estudios para jóvenes afroperuanos ofrecidas por el gobierno de Estados Unidos. Según la investigación de Valdivia (2013), a

los miembros de esta organización, José “Cheche” Campos Dávila, Tito Mendrel, Oswaldo Lecca y Néstor Lay, les “llegaban publicaciones, como los libros de Frantz Fanon; revistas, como Presencia Africana, a través de la embajada de Francia” (Valdivia, 2013, p.66). A inicios de la década de los setenta, se abrieron espacios de carácter cultural y artístico que continuaron el legado de las organizaciones creadas por los hermanos Santa Cruz. Se creó el “Festival de Arte Negro, danza y canciones”, en el cual se premió a las “Reinas del Ritmo y del Festejo” baile típico afroperuano. El primer evento fue inaugurado el 29 de agosto de 1971, y contó con la participación de Nicomedes Santa Cruz como director y animador (Feldman, 2009). A mediados de la década, surgió la expresión musical Asociación Cultural La Tribu. Su actividad principal fue la organización de fiestas de salsa a las que acudían afrodescendientes de toda Lima (Valdivia, 2013). Para 1980, miembros de ACEJUNEP decidieron crear el Instituto de Estudios Afroperuanos (INAPE) de corte académico. Esta organización fue pionera en la elaboración del primer mapa geo-étnico del Perú para identificar la distribución geográfica (Valdivia, 2013).

Brasil fue el país con mayor movilización social y política afrodescendiente de la región. Más de 300 organizaciones fueron creadas en ese momento histórico (Andrews, 2007). Los movimientos culturales fueron muy importantes en ciudades como Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais y Bahía. El movimiento del *blacksoul*, los blocos afro, los clubes de samba, las asociaciones de barrio y las academias de capoeira angoleña, aglutinaron individuos afrobrasileños a quienes se les repartían copias de libros como *El poder negro* de Stokely Carmichael y *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanón (Hanchard, 1994). Otras organizaciones que podemos destacar fueron la Sociedad para el Intercambio Brasil-África en Río de Janeiro (SINBA), el Instituto de Pesquisa das Culturas Negras. SINBA fue considerada africanista, mientras el Instituto como americanista. En Sao Paulo, surgieron el Centro de Cultura de Arte Negra, Associação Casa de Arte é Cultura Afro-Brasileiro y el Movimiento Negro Unificado. Como es muy bien conocido, el surgimiento de estas organizaciones durante los años setenta fue la influencia de discursos de raza y clase. Lo cual llevó a los activistas a abandonar las posturas acomodacionistas que agrupaciones y organizaciones pasadas, el TEN por ejemplo, defendieron (Andrews, 2007; Hanchard, 1994; Paschel, 2018). Asimismo, hay que destacar que para los años ochenta, Abdias do Nascimento fundó el Instituto de Pesquisa e Estudos Afro-Brasileiros en la Pontificia Universidad Católica de São Paulo, organizó el Tercer Congreso de la Cultura Negra de las Américas en 1982, y

creó la revista bilingüe portugués-inglés Afrodiáspora en 1983, como parte de las necesidades identificadas en el Tercer Congreso de la Cultura negra.

Del anterior escenario de organizaciones con diferentes orientaciones políticas e ideológicas, me permito sostener que la radicalidad y multiplicidad de discursos afrodiaspóricos que convergieron en tiempo y espacio e hicieron que la negritud se presentará en Brasil, como lo sugiere Hanchard (1994), de manera difusa entre individuos y grupos brasileños. Esta fue una faceta insurgente, entre muchas otras, que ayudaron a reconocer la herencia africana y afrodiaspórica en Brasil. En términos culturales, se expresó en el uso de vestuarios africanos, el cambio de nombres y en los estilos de peinados usados durante el movimiento del blacksoul. En términos políticos, aportó en los intentos exitosos de enseñanza de la presencia e historias africanas y afro-brasileñas en el sistema educativo de Brasil (Hanchard, 1994).

Mientras que en Perú y Brasil los discursos y movilizaciones de la negritud fueron difusos, en Colombia se manifestaron con mayor claridad. Esto no significa que no haya presencia de otros discursos. Al igual que en Perú y Brasil, la experiencia colombiana revela la presencia de organizaciones con tendencias de izquierda marxista, el liberalismo, el poder negro, por la descolonización de países africanos, así como, en contra del *apartheid* en Sudáfrica; y reivindicaciones folclóricas, afroamericanistas y negritudistas de la cultura negra colombiana. Con respecto a la agenda cultural folclórica, a inicios de los años setenta, Manuel Zapata Olivella reabrió el Centro de Estudios Afrocolombianos; creó la Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas, además de la revista Letras nacionales. Delia Zapata creó su Fundación Palenque, La Fundación Instituto Folclórico Colombiano y una decena de grupos folclóricos de danza y música afrocolombiana; y Juan Zapata Olivella creó el Museo del Negro. Estas organizaciones promovieron una agenda del mestizaje radical (Arboleda, 2016); una propuesta que, contrario a la versión hegemónica del mestizaje promovida por el Estado colombiano, afirmó la presencia física y cultural afrocolombiana como condición necesaria de la construcción de identidad nacional.

Para mitad de los años setenta, surgieron varios colectivos de estudiantes en ciudades centrales de Colombia. Al igual que en muchos países de la región, la presencia de estudiantes afrocolombianos en universidades de centros urbanos permitió su surgimiento. En contraste con Brasil, estos estudiantes provenían de zonas rurales, semi-rurales y pequeños centros urbanos de la región Pacífica y del Caribe colombiano. En Pereira, estudiantes provenientes del Chocó y Buenaventura, principalmente, formaron el colectivo Soweto, que para 1984 conformarían el movimiento nacional

cimarrón. Esta organización publicó varias ediciones del boletín Soweto. Nombre tomado en reivindicación de la masacre en Soweto en Sudáfrica. En Cali, estudiantes de Buenaventura y el norte del Cauca, crearon un colectivo de corta duración llamado el Frente Amplio por la Liberación del Negro Colombiano en la Universidad del Valle (Angulo, 1999). En esta misma Universidad se creó el colectivo la Minga compuesto por jóvenes del norte del Cauca (Valderrama). En Palenque de San Basilio estudiantes crearon la Asociación Cultural de Palenque (Wagbou et al, 2012). En Popayán, surgió un colectivo de estudiantes en la Universidad del Cauca liderado por Eliecer Hurtado, Aura Rosmira, Stella Vida y el hijo de Juan Zapata, Alexis Zapata Olivella (Conversación con Aura Rosmira y Stella Vida. Popayán, 2015). Y en Bogotá, jóvenes provenientes del Pacífico en general crearon la organización grupo Joven Internacional José Prudencio Padilla. A mitad de los años ochenta, miembros de Soweto, joven Internacional, músicos y poetas afrocolombianos crearon el grupo Rema; grupo literario y composición poética afrocolombiano. Es muy importante reconocer que los colectivos Soweto, la Minga y Asociación Cultural de Palenque tuvieron en común una influencia marxista. Particularmente, la Minga y la Asociación Cultural de Palenque fueron influenciadas por las nuevas corrientes de la izquierda que buscaron el trabajo con las bases. La Minga con los postulados de la investigación–acción–participativa, y la Asociación cultural Palenque con los postulados de la educación de Paulo Freire. Mientras las corrientes de pensamiento que influenciaron al colectivo de Popayán y Joven Internacional José Prudencio Padilla fueron las corrientes de la diáspora africana (Valderrama, 2019).

En 1975 se realiza en Cali, el Primer Encuentro Nacional de la Población Negra Colombiana. Este fue el primer evento de una serie de encuentros regionales y nacionales de comunidades negras y del cual surgió el Consejo de la Población Negra Colombiana, fundado y liderado por el político chocoano Valentín Moreno (Valderrama, 2019; Wagbou et al. 2012). Esta organización que buscó aglutinar círculos profesionales afrocolombianos, organizaciones y colectividades a nivel nacional, se desarrolló dentro del pensamiento liberal. Fue en el marco del congreso realizado en la ciudad de Medellín donde se decidió la conformación del Partido Político Negro, Movimiento de las Negritudes y el Mestizaje de Colombia que lanzó candidatos a la presidencia de la república, el senado y cámara de representantes entre 1976 y 1984 (Valderrama 2019); Partido Político Negro que abanderó a la negritud y al mestizaje para lanzar como candidato a la presidencia de la república colombiana entre 1978-1982 a Juan Zapata Olivella (Valderrama 2019; Wagbou et al. 2012).

Además de la Minga y la Asociación cultural Palenque, el Consejo fue una de las pocas organizaciones con una base social y popular, aun cuando fue manipulada y engañada por intereses electorales. De todas formas, el Consejo hay que verlo como una organización que se la disputaron dos tendencias muy fuertes dentro de la misma. Por un lado, la orientación político-electoral y por otra, una orientación de carácter social y popular. Mientras los comités creados en el sur del Valle, norte del Cauca y en la costa Caribe propusieron el “tema del problema agrario y la pérdida de los territorios que devoraba a pasos agigantados el desarrollo de los ingenios; (y) para el caso del Pacífico también aparece el problema de las llamadas “*tierras baldías*, para las cuales se solicita titulación al INCORA, el tema no se desarrolló como un elemento central en el movimiento con epicentro en Cali, desde donde se dinamizaba y se tomaban la mayoría de decisiones” (Arboleda, 2016, p.138). Con el tiempo, estas tensiones llevaron a un cambio de orientación para la década de los ochenta, y posterior desaparición a inicios de los noventa.

En el año de 1977 ocurrieron dos asuntos de importancia para el presente estudio. El primero, la realización del Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas en Cali, organizado por Manuel Zapata en colaboración con la Asociación Cultural de la Juventud Negra Peruana (ACEJUNEP). Este evento va a ser muy importante, porque de las discusiones sostenidas en este Congreso se creó el Centro para la Investigación de la Cultura Negra en Colombia, la revista de la Negritud y el periódico Presencia Negra, creadas y lideradas por Amir Smith Córdoba. Este Centro fue muy importante en la realización de investigaciones sobre el racismo y la presencia afrocolombiana en Colombia, así como la realización de cinco Seminarios Sobre Formación y Capacitación de Personal Docente en Cultura Negra entre finales de los setenta y mitad de los ochenta. El Primer Congreso y las actividades del Centro para la Investigación fueron financiados por la UNESCO, entre estas hubo diferencias ideológico-políticas sustantivas. Mientras el primero reivindicó una agenda mestizada de la negritud, Amir Smith Córdoba promovió una negritud afrocéntrica. Así, en la revista, el periódico y los seminarios, la identidad negra fue definida por las sobrevivencias de las culturas y herencias africanas en Colombia. Finalmente, se propuso crear una cooperativa universitaria afro-americana en Bogotá, pero no se pudo concretar por presupuesto. En 1983, Manuel Zapata organizaría el Primer simposio sobre bibliografía del negro en Colombia. Ambos eventos fueron iniciativas que surgieron de las discusiones del Primer Congreso.

En Panamá y Ecuador también podemos ver el surgimiento de organizaciones sociales y culturales como consecuencia de la realización de los Congresos de la Cultura Negra de las Américas. Para el caso de Panamá, desde los años sesenta surgieron organizaciones como el Movimiento Afro-Panameño de Walter Smith, activista de ascendencia antillana; la Unión Nacional de Panameños en ciudad de Colón, y la Asociación Afro-Panameña de ciudad de Panamá. Para los años setenta, se crearon las organizaciones Acción Reivindicadora del Negro Panameño, la Asociación de Profesionales, Obreros y Dirigentes de Ascendencia Negra, y los Doce. En Brooklyn, Estados Unidos, se creó la Conferencia Nacional de Panameños. Estas con una clara agenda racial de lucha contra el racismo (Andrews, 2007; Priestley y Barrow, 2009). En contraste, las organizaciones Panameñísima Reina negra y el Congreso del Negro Panameño, que surgieron en este periodo, tuvieron agendas discursivas que combinaban las reivindicaciones de raza y clase. En este orden de ideas, es muy importante señalar que el populista Omar Torrijos apoyó las movilizaciones y agendas del movimiento panameño. Su interés fue aprovechar el impacto que pudiera tener esta organización en la opinión pública de Estados Unidos y Panamá en favor de la recuperación del Canal de Panamá y la soberanía del país (Priestley y Barrow, 2009). Fue durante el régimen autoritario de Manuel Noriega, en la década del ochenta, cuando el Centro de Estudios Panameño, creado este mismo año, pudo llevar a cabo el compromiso de realizar el Segundo Congreso de la Cultura Negra de las Américas, y fue durante su realización que se inauguró el Museo del Hombre Afro Antillano, se presentó una muestra de cultura afro-panameña en el teatro nacional, entre otras actividades (Maloney, 1989, p.53). Es muy importante puntualizar que la comunidad de panameños en Estados Unidos fue muy fuerte en la realización del Segundo Congreso de la Cultura Negra. Especialmente, Roy Simón Bryce-La Pote, Jocelyn Evering, Marcos Mason, George Priestley y Carlos Rusell. Posteriormente, quien fuera el presidente del Segundo Congreso de la Cultura Negra de las Américas, Gerardo Maloney, fue parte de la junta directiva que organizó la realización de los Congresos Nacionales del Negro Panameño (1981, 1983 y 1988).

El proceso organizativo de la negritud en Ecuador fue muy similar al panameño. En la década del sesenta surgieron organizaciones de carácter popular y cultural. En Esmeraldas, Ecuador, se creó el Movimiento de Cultura Popular de Esmeraldas en 1967 dirigido por Olmedo Portocarrero. Antón (2011) señala que esta fue una organización de intelectuales que buscó un espacio de participación de la población afroesmeraldeña en las oficinas del Gobierno. Muy similar al Consejo Nacional de Población Negra en Cali,

Colombia, ya que se consideró que era un acto de justicia que los afroesmeraldeños accedieron a puestos burocráticos del Estado (Antón, 2011). En el Valle del Chota surgieron organizaciones cooperativas de campesinos negros en defensa de la tierra. Pero fue a partir de la participación de los afroecuatorianos Justino Cornejo, Salomón Chalá, Oscar Chalá y Nelson Estupiñán, en el Primer y Segundo Congreso de la Cultura Negra de las Américas realizado en Cali, Colombia, en 1977 y Panamá en 1980, que se constituyó los antecedentes del movimiento afroecuatoriano urbano (Antón, 2011).

Inspirados en las discusiones sostenidas en los Congresos, “[Salomón] Chalá no sólo participó en el Primer Congreso sino en los siguientes. Y según su propio testimonio allí obtuvo toda la influencia necesaria del movimiento panafricano de la negritud que le sirvió luego para impulsar acciones organizativas en Ecuador” (Antón, 2011, p.98). A partir de ahí se creó en 1979 el Centro de Estudio Afro-ecuatorianos liderado por Juan García, con una agenda que buscó dar cuenta de la historia y aportes de la población afrodescendiente al Ecuador. En esta organización también participaron Santander Quiñónez, Óscar Chalá y José Arce. En 1981 Salomón Chalá participó de la creación del Movimiento Afroecuatoriano Conciencia (MAEC) y su hermano José Chalá Cruz impulsó el Centro de Investigación de la Familia Negra (CIFANE) en 1983. Años anteriores, en 1980, Nelson Estupiñán Bass creó la revista *Meridiano Negro*, órgano que se constituyó en “la voz de la negritud ecuatoriana” (Antón, 2011, p.99). También influenciados por las discusiones que se dieron en los Congresos de la Cultura, en 1981 se creó el Movimiento Afroecuatoriano Conciencia (MAEC) por los misioneros combonianos (Antón, 2011:116; Paschel, 2018). Esta organización se concentró en los procesos de formación de líderes populares, agentes de pastoral, catequistas y jóvenes emprendedores. Finalmente, el Centro Cultural Afroecuatoriano se creó en Guayaquil en 1981 y en Quito en 1985. Esta organización se centró en fortalecer y valorizar la identidad y cultura afroecuatoriana (Antón, 2011, p.99).

Creo que el recorrido hecho hasta ahora nos muestra la necesidad de realizar estudios que nos permitan reconocer la convergencia de múltiples corrientes ideológicas del mundo afrodiaspórico. El poder negro, la lucha por la liberación de los países africanos, los derechos civiles, el afroamericanismo, el folclore, el negrismo y la negritud. Por otro lado, se rastreó la presencia de organizaciones de corte liberal, marxista y, aunque no hizo parte del rastreo, conservadoras por ejemplo, los clubes sociales afrocolombianos en Colombia, Brasil y Cuba (Paschel, 2018). Las disputas ideológicas que

se puedan observar entre organizaciones, líderes y activistas es el reflejo de la presencia de estas corrientes ideológicas. Los escenarios donde mejor se puede analizar estas disputas fueron los Congresos de la Cultura Negra de las Américas. En estos escenarios transnacionales de la negritud no solo se discutió el carácter y pertinencia del discurso de la negritud en Latinoamérica, sino que también, apareció incipientes prácticas discursivas de lo que hoy consideramos es el movimiento del feminismo negro. Para el siguiente apartado, me permito describir unos trazos generales de estos dos procesos. El espacio y tiempo no me permiten analizarlos con profundidad. Que este sea una motivación para realizar investigaciones que rastreen mejor la manera cómo se presentaron y desarrollaron en los Congresos de las culturas negras de las Américas.

5. Escenarios transnacionales de la negritud en Latinoamérica

Por escenarios transnacionales de la negritud me refiero a aquellos encuentros que congregaron intelectuales, activistas, organizaciones y académicos de los estudios folclóricos, afroamericanista, del movimiento del poder negro, la negritud, etc., del continente y/o diáspora africana. El primero de estos eventos que se tenga registro se desarrolló en Colombia a inicios de la década de los setenta. De hecho, el grupo Joven Internacional José Prudencio Padilla fue una organización estudiantil de carácter transnacional si tenemos en cuenta quiénes participaron de la organización. Permítanme reproducir en extenso, la comunicación que sostuve con el intelectual afroamericano, Laurence Prescott, quien posteriormente participará del Primer Congreso de la Cultura. Su narrativa nos cuenta la manera como se creó en Bogotá el espacio “Entendimiento Mutuo”:

Los eventos sin mucha difusión en que participamos el profesor Gilliam, su esposa, algunos compatriotas nuestros y yo, al lado de varios jóvenes colombianos, los bautizamos “Entendimiento Mutuo”. Además de Arturo Rodríguez Bobb, algunos otros colombianos cuyos nombres me vienen a la mente son Doris García Mosquera, Eduardo Díaz, Leonor y Luis Murillo y Amilkar Ayala. Nos reunimos de vez en cuando para fomentar una mayor comprensión entre nosotros como personas de ascendencia africana. Nuestras conversaciones trataron de problemas y cuestiones particulares a nuestros respectivos pueblos y relevantes a las poblaciones de Afroamérica en general. Discutimos en grupo o individualmente las ideas de Malcolm X, Martin Luther King, Jr., Frantz Fanón y otros. Aprendimos los nombres de Diego Luis Córdoba, Natanael Díaz y otros líderes afrocolombianos [de corte liberal]. Recuerdo que estuvo presente una vez el Dr. Manuel

Zapata Olivella, quien nos dio una verdadera lección iluminadora sobre cómo los revolucionarios criollos (e.g., Bolívar) derrotaron y reemplazaron a los españoles, pero dejaron de hacer grandes cambios políticos, sociales y económicos a favor de las masas subordinadas (negros, indígenas, mestizos). Creo que nos reunimos alguna vez para escuchar música y bailar (Laurence Prescott, *Correo Electrónico*, 2015).

De esta dinámica salió el nombre del colectivo Joven Internacional José Prudencio Padilla. Padilla, fue, precisamente, uno de los próceres afro-colombianos que ayudó de manera decidida en el proceso de independencia de Colombia. Como resultado de este diálogo en 1975 se organizó la Primera Semana de Cultura Negra en Bogotá. Entre otros temas se discutieron, temas relacionados con el folclore negro, la obra de Aime Cesaire, problemáticas del negro en Colombia, análisis del panorama mundial del negro, y actividades como un recital poético y un espacio para artística.⁵

Paralelo al surgimiento del Entendimiento Mutuo y Joven Internacional, en 1974 Manuel Zapata Olivella participó del Coloquio de la Negritud y de América Latina, en Dakar, organizado por Léopold Sédar Senghor, siendo este último presidente de la república del Senegal. Particularmente, en este Coloquio se discutió la relación entre la negritud y el indigenismo. Para efectos del Primer Congreso, el Coloquio significó, por un lado, que las delegaciones —de América Latina, África y Europa— encontrarán en el África una fuente común de sus propias identidades (Zapata Olivella, 1990, p. 335). Por otro lado, la proyección más directa del Coloquio fue la convocatoria y realización de los Congresos de la Cultura Negra de las Américas mencionados anteriormente. El Instituto de Estudios Afro-Peruanos, dirigido por José Campos Dávila, el Centro de Estudios Afrocolombianos y la Fundación Colombiana de Investigación Folclóricas, lideradas por Manuel Zapata Olivella, convocaron el Primer Congreso. La idea fue discutir fenómenos socio-culturales derivados de la transculturación africana (Zapata Olivella, 1988) con el apoyo financiero de la UNESCO.

En palabras de Manuel Zapata Olivella, el Primer Congreso significó una nueva era para la Identidad de América.⁶ Una en la que “la identidad del negro” y sus “descendientes africanos” fueran reconocidas por el “sufrimien[t]o [de] las postergaciones heredades del sistema esclavista” (Zapata Olivella, 1988c, p. 3). El continente fue concebido ya no en términos de la ideología del mestizaje y mucho menos del binarismo latino-anglosajón que negaron la existencia y hermandad entre las comunidades negras de la región. Participaron delegaciones de Latinoamérica, África, el

Caribe, Norteamérica y de Europa. Los temas que se trataron en comisiones fueron: a) Etnia y mestizaje; b) Filosofía y afectividad; c) Creatividad social y política; y d) Creatividad material. Podemos decir que las discusiones en el Primer Congreso permitieron afirmar la unidad de los valores aportados por los descendientes de africanos pese a la diversidad de lenguas, culturas, e ideologías impuestas por el opresor.

El Segundo Congreso se realizó en Panamá en 1980 en el Centro de Estudios Panameño, en colaboración del Patrimonio Histórico de Panamá. Alrededor de trescientos delegados provenientes de la región Latinoamérica, África y Europa. Los temas que se trataron por mesas de trabajo fueron: la identificación racial en la estructura de clase, la identidad cultural del negro en la educación formal e informal, el pluralismo cultural y la unidad nacional, y las perspectivas del negro en el futuro de las Américas. Una de las conclusiones más importantes que podemos señalar fue el reconocimiento del concepto político cultural de que en América los problemas de etnia [raza] y clase son inseparables (Congresos de la Cultura Negras de las Américas, 1988). El Tercer Congreso de la Cultura se realizó en 1982 en la ciudad de Sao Paulo, Brasil. Este evento transnacional lo organizó el Instituto de Pesquisas y Estudios Afrobrasileño, liderado por el intelectual afrobrasileño Abdias do Nascimento. Participaron delegaciones del Congreso Nacional Africano da África do Sur, de las Américas y del Caribe. El objetivo principal de este congreso fue discutir la construcción de una organización política continental con la agenda de unificar los esfuerzos y experiencias en la defensa de los intereses culturales, sociales y económicos de los pueblos afrodescendientes. Se trataron los siguientes temas: evacuación cultural de las afroamericanas, conformación del movimiento socio-político, la mujer negra y las relaciones África/Afroamérica (Congresos de la Cultura Negras de las Américas, 1988). Aunque hacen falta mayores estudios que nos permitan entender la importancia de los Congresos de la Cultura Negra de las Américas en la construcción de redes transnacionales, no cabe dudas de que fue con estos congresos de la cultura que se inició el transnacionalismo afrodescendientes en la región. Si los espacios de discusión e interacción transnacional han sido “una característica perdurable del activismo afrolatinoamericano” (Paschel, 2018, p.298), sus antecedentes son los congresos de la cultura negra. En cada uno de estos eventos se redefinieron conceptos claves como el de negritude y se definieron agendas de trabajo articulado que permitió la formación de organizaciones y eventos continentales.

Un ejemplo de los conceptos o términos que se redefinieron en las discusiones sostenidas en estos eventos podría ser el de negritude. Para este

apartado me enfocaré en las discusiones sostenidas en el Primer Congreso. Entre las ponencias, y sus posteriores debates, se muestran la heterogeneidad de lo que se entendió por el término negritud. Uno podría distinguir dos posturas. La primera, enfatiza una estética heredera de la tradición africana; muy cercana a la mirada cultural de la negritude de Senghor. Por ejemplo, la antropóloga colombiana Nina de Friedemann describió la negritud como una manifestación de la etnicidad asociada al legado rebelde del cimarronaje cultural y palenquero. Es el elemento central del “agrupamiento étnico [y] político” (de Friedemann, 1988, p.48). Para el afrocolombiano e intelectual Manuel Zapata Olivella, la negritud fue el resultado de procesos de mezclas culturales en América Latina: una negritud mestiza fuertemente influenciada por la cultura indígena y europea; negritud que se distingue, claramente, de aquella idea de “mestizaje como forma de explotación”, promovida por las elites blancas nacionales (Zapata Olivella, 1988a, p.60). Así, la “(...) influencia africana en todos los órdenes del hombre americano no podía entenderse sin la contrapartida indígena, igual o mucho más poderosa en todas las estructuras étnicas y culturales de América” (Zapata Olivella, 1988b, p.60).⁷

Lo que observo es una mirada reducida de la negritud con énfasis culturalista. Su dimensión política (Aimé Césaire y León Damas) como generadora de una conciencia anti-racista o anti-colonialista se manifestó muy poco. De hecho, Elisa Arkin Do Nascimento, originaria de Estados Unidos, y quien fuera crítica de la negritude, reconoció su importancia cultural en los procesos de organización social y cultural en las favelas: “[la negritude fue] capaz de responder tanto a las necesidades del movimiento negro, que sale de las favelas, los suburbios, los sectores marginados del movimiento campesino negro y a las necesidades de la intelectualidad de segunda mitad del siglo” (Terán y Arias, 1977, p.8). Así mismo, el intelectual Wole Soyinka identificó sus potencialidades. Para él la negritud fue “un fenómeno cultural históricamente necesario” (Terán y Arias, 1977, p.3). Sin embargo, “hoy se presenta como un concepto estrecho frente a las necesidades de la lucha africana” (Terán y Arias, 1977, p.3) y, en este caso, afrodiaspórica. Así mismo, un participante no identificado sostuvo que: “Uno bien podría preguntarse si esa filosofía es suficiente, es correcta en la década del setenta. No olvide que fue lanzada en París, y ante todo es cierto, se refería a una preservación de identidad cultural, frente a la asimilación metropolitana (...)” (Terán y Arias, 1977, p.5). Como se observa, a este punto de la discusión la negritud fue definida como una ideología retardataria que ya no tiene ninguna relevancia para la movilización política contemporánea.

Además, parece que no se tenía claridad sobre su significado, por lo que el intelectual afroamericano Laurence Prescott, aclaró, “si se hablaba de Negritud, con N mayúscula, se estaba refiriendo a esa filosofía. Y otra cosa, es negritud con n minúscula, para referirse a las personas. Yo trataba de obviar los planteamientos, esas diferencias, para referirme a la esencia humana negra; el señor Raymond Relouzat del Senegal, delegado del presidente Senghor, no me entendió, absolutamente.” (Terán y Arias, 1977, p. 5). Más allá de la distinción sobre negritud con mayúscula o minúscula, Laurence Prescott no compartió su significado. Para él, la negritud tiene dificultades en comprender “las diversas vivencias históricas. No sólo porque procedemos de diferentes núcleos africanos, sino porque el negro de Norteamérica cuando escapaba de la esclavitud, no tenía donde ir; no había selvas en Estados Unidos. Como si la hubiera en América del Sur, donde algunas veces reprodujo sus comunidades (...)” (Terán y Arias, 1977, p.5). De nuevo la dimensión política de la negritud como proceso de construcción de conciencia anti-racista y anti-colonial no fue reconocida en estas intervenciones dado la prevalencia de su dimensión cultural y estética.

No cabe duda que el significado de la negritud fue fuertemente disputado en el Primer Congreso. Aquellos que estuvieron a favor y los que estuvieron en contra la redujeron a su dimensión cultural. Sin embargo, en los resultados consignados en las actas se evidencia una mirada politizada de la misma. Por un lado, se exaltó los aportes hechos por Leopoldo Sedar Senghor, Aimé Césaire y León Demás dado que fueron “quienes organizaron un contexto ideológico de la cultura negro-africana generando el proceso de descolonización cultural de los pueblos negros del mundo” (Comisión Creatividad Social y Política, 1988, p. 156). Por otro lado, reconocieron que “todas aquellas ideas [de la negritud] que afirman su identidad común en las Américas para unificar el pensamiento político social de las diversas comunidades negras del mundo en su lucha contra la opresión colonial” (Comisión Creatividad Social y Política, 1988, p.156). En mi opinión, lo desarrollado hasta aquí muestra que, a pesar del énfasis en lo cultural, la negritud fue situada, localizada o contextualizada para explicar la opresión en la región.

La Comisión Creatividad Social y Política sostuvo que “aunque la Negritud afirma que todos los negros son parte de una familia y pueden tener un sitio en África, no se trata de una vuelta en masa al continente africano, si no de la identificación con la cultura negra y la lucha en los diversos países donde el negro esté presente, para defender esta identificación y esta cultura” (Comisión Etnia Negra y Mestizaje, 1988, p.147). Así se

precisó que existía una “manipulación de los elementos de la cultura negra-africana por parte de las sociedades dominantes blancas como instrumento de dominio y sujeción” (Comisión Etnia Negra y Mestizaje, 1988, p.147). Por lo cual fue necesario aprobar la siguiente resolución: “(...) se considera la Negritud como una estrategia alternativa de participación y reclamo de derechos en Colombia y en los otros países asistentes al Congreso” (Comisión Etnia Negra y Mestizaje, 1988, p. 147). Es así como llegó su politización. Es decir, el reconocimiento de su potencial político para la construcción de conciencias anti-coloniales, anti-racistas y anti-imperialistas. Lo anterior demuestra que, al igual que en otras esferas afrodiaspóricas, el discurso de la negritud no fue asumida de manera literal o mecánica. Su contenido fue duramente debatido y cuestionado por los asistentes del Primer Congreso. En lo que parece haber habido un consenso fue en el reconocimiento del valor simbólico y cultural de África como el lugar de la comunidad imaginada afrodiaspórica (Hall, 1998; Walters, 1993), de lo cual se valoró positivamente su potencial político, es decir, como un medio de politización de una conciencia racial.

6. Las luchas de las mujeres de la negritud en Latinoamérica

Las mujeres afrodescendientes hicieron parte de las múltiples formas de resistencia y organización social y política de la región Latinoamericana. Como destaca Paschel (2016), participaron en las formas de resistencia al orden colonial, en los clubes sociales y organizaciones sociales que surgieron en el siglo XIX y XX, y en los procesos de reconocimiento estatal de la etnicidad. Sin embargo, “las fisuras en torno del tema del género dentro de estos movimientos se volvieron evidentes en la década de los ochenta, cuando las mujeres de América Latina comenzaron a hacer públicas las críticas al sistema patriarcal de los movimientos afrodescendientes y de la sociedad en su conjunto” (Paschel, 2018, p.291). Mientras unas criticaron el machismo y sexismo de los hombres en las organizaciones afrodescendientes mixtas, otras cuestionaron el racismo de las organizaciones feministas. En ambos casos, las experiencias y agendas de las mujeres negras contra el racismo y el sexismo quedaron totalmente negadas o relegadas a un segundo lugar de importancia. En este contexto, crear sus propias organizaciones les abrió la posibilidad de movilizar sus propias agendas culturales, sociales y políticas intersecciones. Así, el surgimiento de organizaciones de mujeres afrodescendientes en la región, les permitió discutir temas como la explotación de las empleadas domésticas, las campañas de esterilización y los derechos

reproductivos; el cuidado de los hijos, el aborto y, en general, la violencia machista y racista contra la mujer negra (Curiel, 2006; Paschel, 2018).

Aunque no ha sido destacado por la crítica feminista y los estudios de género (Asher 2004; Curiel, 2006; Paschel, 2016 y 2018), observo una trayectoria similar en la participación de la mujer negra a los Congresos de la Cultura Negra de las Américas. En el Primer Congreso, las agendas de las mujeres no fueron contempladas aun cuando para ese momento histórico, 1977, ya habían surgido organizaciones de mujeres negras en Brasil⁸ y en Estados Unidos. No obstante, algunas mujeres negras y blanco-mestizas que participaron del evento, dentro de estas la intelectual afrocolombiana Mara Viveros, llamaron la atención sobre la necesidad de reconocer el papel de la mujer en los procesos organizativos y políticos afrodiáspóricos. Aunque es necesario ahondar con mayor profundidad estos temas, pude establecer que se solicitó “a los hombres negros de todo el mundo reconocer que el logro de un mundo renovado caracterizado por una vida más significativa para la familia negra y la sociedad en general depende, en gran parte, de la liberación de la mujer negra del peso impuesto por el estereotipo doble, que circunscribe su existencia a las funciones de objeto sexual y reproductor” (Terán y Arias, 1977, p.10). Aunque ambigua por su reproducción estereotipada de la mujer negra cuidadora, se exigió reconocer “el importante papel histórico de la esclava negra en su continua lucha por la libertad, como también en asegurar la supervivencia de su raza” (Terán y Arias, 1977, p.10). Por otro lado, se pidió condenar “la discriminación (...) [a la] que constantemente es víctima la mujer negra, no solamente por el blanco y el mestizo sino también por el mismo negro” (Terán y Arias, 1977, p.10).

Estas proposiciones, aunque son ambiguas, nos revelan la manera cómo los Congresos integraron las agendas de las mujeres negras de la región. Para el Primer y Segundo Congreso no se definieron mesas que trataran los temas y agendas de las mujeres negras. Mi análisis parcial sugiere que, como sucedió en las dinámicas organizativas del movimiento afrodescendientes nacionales, para el Primer Congreso la agenda de las mujeres afrodescendientes fue nula y/o secundaria con un amplio predominio de la mirada masculina de ellas. De ahí la visión de las mujeres como cuidadoras de la raza. Sin embargo, el hecho de que se reconozca la importancia de la mujer en los procesos de liberación afrodiáspóricas y de la doble opresión por parte de blancos y afrodescendientes, nos da elementos para sugerir la emergencia de una incipiente conciencia de la mujer negra transnacional en el Congreso; y aunque tampoco se estableció una mesa específica que abordara los temas y agendas de la mujer negra Latinoamérica, los cuestionamientos, quejas y

reclamos hechos por las mujeres en el Segundo Congreso hicieron que para el Tercer Congreso en Sao Paulo, Brasil, se organizara una mesa de trabajo para las mujeres afrodescendientes. Participaron mujeres de Latinoamérica, África y el Caribe. En esta mesa se trataron temas como el papel de las mujeres en la conservación de la cultura, en la acumulación de las riquezas y formación de las nuevas sociedades americanas; las desigualdades en el acceso a empleo, educación, y salarios; la organización sindical, apoyo jurídico y económico; legalización del aborto y los derechos reproductivos; denuncias contra la esterilización, la explotación laboral y sexual; violencias física, psicológica y sexual contra las mujeres afrodescendientes, entre otras (Congresos de la Cultura Negras de las Américas, 1988, p.111-14). Así mismo, exigieron incluir a una mujer, Esperanza Brown, como vicepresidente de Tercer Congreso y de coordinadora internacional de los Congresos, ya que estos cargos estuvieron siempre en manos de hombres; dentro de las exigencias también se incluyó que los temas de las mujeres fueran transversales en las discusiones de los Congresos y no se reduzcan a una mesa específica; la formación de grupos de capacitación sobre la historia y cultura de la mujer negra; y rechazar el imperialismo en los territorios y comunidades del tercer mundo. Por esto, ellas “apoyan la lucha de las mujeres en África, y apoyan a los pueblos oprimidos (...)” (Congresos de la Cultura Negras de las Américas, 1988, p.111-14).

De la participación en los Congresos de la Cultura, las mujeres de la negritud pasaron a organizar sus propios espacios transnacionales. Particularmente, destaca la realización de la Primera Conferencia de las mujeres negras de las Américas, realizada entre 15 al 25 de julio de 1984 en Esmeraldas, “evento que fue planificado durante el III Congreso de la cultura Negra de las Américas, llevado a cabo en São Paulo”. Esta conferencia fue liderada por “las mujeres del Centro de Estudios afro-ecuatoriano de Quito, y auspiciado por la oficina nacional de la mujer del ministerio de bienestar social” (Palenque, 1985, p.3). Según el reporte que hace el Boletín Palenque participaron representantes de Ecuador, Brasil, Cuba, Colombia, Costa Rica y Estados Unidos. En resumen, en este evento se discutió la “triple explotación de la mujer negra, por ser mujer, por ser mujer negra, y por pertenecer a la clase trabajadora”. También se hizo énfasis en el “papel irremplazable que representa la mujer negra en la conversación y transformación de la cultura negra a través de los siglos” Y se “vio la necesidad de incrementar el movimiento negro a nivel nacional e internacional, para que crezca al paso de los demás movimientos populares, tomando en cuenta (...) La problemática y el aporte de la mujer negra. Por eso, se formó en el Ecuador un comité de la mujer

negra que desea trabajar en las distintas provincias con la población negra” (Palenque, 1985, p.3). No poseo elementos para sugerir si estos encuentros se tradujeron en redes transnacionales que se sostuvieron en el tiempo y el espacio, pero sí puedo asegurar que son los antecedentes más lejanos de lo que posteriormente se conoció como Red de Mujeres Afrolatinoamericanas y Afrocaribeñas creada en 1992 en Santo Domingo (Curiel, 2006).

7. A modo de conclusión

El rastreo hecho hasta aquí, prueba la importancia de la negritude en los procesos de movilización cultural, social y política. Fue un proceso heterogéneo que tuvo diferentes características y agendas políticas en los países de Latinoamérica. En algunos, Perú y Brasil, su presencia parece haber sido difusa. En Colombia, Panamá y Ecuador, las movilizaciones de la negritud parecen haber sido mucho más centrales y evidentes. Lo heterogéneo se explica por la presencia y disputa con otras corrientes afrodiaspóricas en cada país, así como también con la presencia de discursos marxistas y liberales. Podemos sugerir que algunas de sus contribuciones fueron la revalorización de la cultura negra en la región, el establecimiento de una conexión simbólica con el continente africano, su historia y tradición cultural, y una politización de la cultura que la convirtió en un instrumento de lucha social y política. En este sentido, los discursos de la negritude contribuyeron con realización de un movimiento político en la realidad que expresó la necesidad de articular raza, racismo y cultura negra para explicar las condiciones de opresión y movilizar agendas políticas que contrastó con el “movimiento político en la teoría” realizado por la antropología dominante en los setenta y ochenta (Trouillot, 2003 p.100). En otras palabras, los discursos apropiados de la negritude ayudaron a una desantropologización de la cultura negra en Latinoamérica. De nuevo, no significó la ausencia de ambigüedades y contradicciones que ideologizaron y esencializaron algunas características de la negritud como se demostró en las discusiones del Primer Congreso.

En este sentido, uno de los problemas más importantes de las movilizaciones de la negritud en Latinoamérica que lo llevaron, inclusive, a su progresiva y posterior desaparición fue sus predominantes características académicas y culturales. La experiencia de Colombia muestra cómo el movimiento de la negritud fue un proceso distanciado de los sectores populares. Así mismo, en el Primer Congreso se denunció que había sido un Congreso de la cultura sin las masas negras (Valderrama, 2021). En este sentido, lo mostrado hasta aquí revela que el movimiento de la negritud llegó a ser

predominantemente intelectual y académico, aunque no excluyó procesos que intentaron articular las masas negras de la región. Siendo el problema que lo anterior fue marginal. De ahí, en parte, el desprecio que activistas y académicos sienten por el movimiento de la negritud. Paradójicamente, aquí se ubica otra de las contribuciones e impactos de las movilizaciones de la negritud en Latinoamérica. Yo sostendría que los discursos de la negritud sirvieron como bisagra o transición entre los movimientos intelectuales y los movimientos sociales que emergieron durante finales de los ochenta e inicios de los noventa. No solo contribuyeron en la generación de conciencia negra, sino que también generaron escenarios de debates y discusiones que ayudaron afinar un lenguaje propio de revaloración de lo negro y lo africano. Como un ejemplo clave es el sufijo afro que establece una relación con África, sobre todo en los nombres utilizados por los centros de estudio afros. Pero también el hecho de que en los Congresos de la Cultura Negra de las Américas fue común usar el término afroamericano. Palabra que concibe el continente americano ennegrecido (Andrews, 2007) más allá del binarismo latino-anglosajón.



Notas

- 1 Otros fueron Étiene Léro, Jules Monnerot, René Menil, Léonard Sainville, Aristide Maungé, los hermanos Achille, Osmane Sosé y Dirago Diop.
- 2 El lector encontrará a través del escrito dos maneras de escribir el movimiento o término objeto de reflexión. Negritude, con “e” al final que representa la manera como se escribe en francés, y Negritud, sin “e” que representa la manera como se apropió el término en el movimiento afrolatinoamericano. Entonces, cuando aparezca con “e” me estoy refiriendo al movimiento de la negritude francés, y cuando aparezca sin ella, me estoy refiriendo al movimiento de la negritud en Latinoamérica.
- 3 Para una lista amplia de las obras producidas por el TEN, véase Do Nascimento (2004).
- 4 También es muy importante señalar que muchos de estos intelectuales hicieron parte del Partido Comunista y desarrollaron una visión de izquierda. Los hermanos Zapata Olivella, Jorge Artel y Aquiles Escalante son algunos ejemplos para el caso colombiano, y Fernando Santa Cruz, para el caso de Perú.
- 5 El documento que describe el cronograma de actividades fue cedido por el intelectual y activista Arturo Rodríguez Bobb.
- 6 Este fue el nombre dado al discurso de apertura hecho por Manuel Zapata Olivella en el Primer Congreso (Zapata Olivella, 1988a).
- 7 Hay diferencias sustantivas entre la manera como Manuel Zapata Olivella y las elites nacionales entendieron el mestizaje. Para el primero, el mestizaje es una forma de liberación anti-racista. Para los segundos, un mecanismo de opresión racial. Para conocer estas diferencias en profundidad, ver Valderrama (2019).
- 8 Habría que hacer una salvedad para el caso de las delegaciones de Brasil. El gobierno brasileño prohibió su participación en el Primer Congreso y no emitió los permisos requeridos de visado. No sabemos, en este sentido, si en esta delegación brasileña venían mujeres negras.

Referencias

- Abrahams, P. (1963). The Congress in Perspective. In G. Padmore (Ed.), *History of the Pan-African Congress: Colonial and coloured unity, a programme of action*. London: Hammersmith Bookshop.
- Anderson, S. D. (1969). *Negritud is Dead: Performing the African Revolution at the First Pan-African Cultural Festival*. Algiers. In: D. Murphy (Ed.), *The First World Festival of Negro Arts, Dakar 1966* (pp. 133–150). Retrieved from: <https://www.jstor.org/stable/j.ctt1gn6dzd>.
- Andrews Ried, G. (2007). *Afro-latinoamérica, 1800-2000*. Madrid: Frankfurt am Main, Iberoamericana, Vervuert.

- Antón Sánchez, Jhon (2011). *El proceso organizativo afroecuatoriano, 1979-2009*. 1a. edición. Atrio. Quito, Ecuador: FLACSO Ecuador.
- Comisión Creatividad Social y Política (1998). Creatividad Social y Política. En: Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas (Ed.) Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas, Cali, Colombia: Actas (1. ed, pp. 155–157). Bogotá: UNESCO: Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas: ECOE.
- Comisión Etnia Negra y Mestizaje (1998). Etnia Negra y Mestizaje. En: Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas (Ed.) Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas, Cali, Colombia: Actas (1. ed). Bogotá: UNESCO: Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas: ECOE.
- Comisión Filosofía y Afectividad (1988). Filosofía y Afectividad. En: Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas (Ed.), Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas, Cali, Colombia: Actas (1. ed, pp. 151–153). Bogotá: UNESCO: Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas: ECOE.
- Comisión Material y Artística (1988). Creatividad Material y Artística. En: Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas (Ed.), Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas, Cali, Colombia: Actas (1. ed, pp. 159–163). Bogotá: UNESCO: Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas: ECOE.
- Cuadernos Negros Americanos (1989). *Congresos de cultura negra de las Américas*. 1.ª ed. Ecuador: Centro cultural Afroecuatoriano.
- Dawson, M. C. (2001). *Black visions: The roots of contemporary African-American political ideologies*. Chicago: University of Chicago Press. (Amherst College Frost Stacks E185.615.D394 2001).
- De Friedemann, N. S. (1988). *Etnicidad, Etnia y Transacciones Étnicas en el Horizonte de la cultura Negra en Colombia*. En: Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas (Ed.), Primer Congreso de la cultura negra de las américas (pp. 41–52). Bogotá: Etno.
- Depestre, R. (1984). *Hello and goodbye to negritud. In Moreno Friginals (Ed.), Africa in Latin America: Essays on history, culture, and socialization* (pp. 281–272). New York: Holmes & Meier.
- Díaz, O. (1988). Relaciones Sociales dentro de una Sociedad. En Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas (Ed.), Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas, Cali, Colombia: Actas (1. ed, pp. 65–72). Bogotá: UNESCO: Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas: ECOE.
- Do Nascimento, Abdias (2004). Teatro Experimental do Negro: trajetória e reflexões. *Revista Estudos Avancados*. 18 (50), pp 209-224.
- Egar, E. E. (2009). *The crisis of Negritud: A study of the Black movement against intellectual oppression in the early 20th century*. Boca Raton, Fla: Brown Walker Press.

- Eley, G. (1992). *Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century*. In Calhoun (Ed.), *Habermas and the public sphere* (pp. 289–357). Cambridge, Mass: MIT Press.
- Emerson, R. (1962). Pan-Africanism. *International Organization*, 16 (2), 275–290.
- Escalante, A. (1988). Las máscaras de madera en el África y en el carnaval de barranquilla. En: *Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas (Ed.)*, Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas, Cali, Colombia: Actas (1. ed, pp. 33–40). Bogotá: UNESCO: Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas: ECOE.
- Escobar, A. (2008). *Territories of difference: Place, movements, life, redes*. Durham: Duke University Press.
- Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fraser, N. (1990). Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Existing Democracy. *Social Text*, (25/26), 56. Retrieved from: <https://doi.org/10.2307/466240>.
- Habermas, J. (1999). The Structural transformation of the public sphere: An inquiry into a category of bourgeois society (10. print). Cambridge, Mass: MIT Press.
- Hall, S. (1980). *Race, Articulation, and Societies Structured in Dominance*. Sociological Theories: Race and Colonialism. pp. 305–345.
- Hall, S. (1998). *Cultural Identity and Diaspora*. In J. Rutherford (Ed.), *Identity: Community, culture, difference* (pp. 222–237). London: Lawrence & Wishart. (UMass W.E.B. Du Bois HN385.5.I34 1998).
- Hanchard, M. G. (2006). *Party/politics: Horizons in black political thought*. Oxford, New York: Oxford University Press. (Mount Holyoke College Stacks DT16.5.H36 2006).
- Kennedy, R. A. (2016). *Seeking ekobio: Cultural exchange and the African diasporic imagination of the Americas, 1940-2000* (University of Colorado at Boulder). Retrieved from: <http://search.proquest.com/docview/1834500940?accountid=14572>.
- Lao-Montes, A. (2007). Hilos descoloniales. Trans-localizando los espacios de la diáspora africana. *Tabula Rasa*, (7), 47–79.
- Lawrence, N. William (2007). *The Basics of Social Research: Qualitative and Quantitative Approaches*. Boston, MA: Pearson.
- Lemelle, S. J., & Kelley, R. D. G. (1994). *Introduction. Imagining Home: Pan-Africanism Revisited*. In: S. J. Lemelle & R. D. G. Kelley (Eds.), *Imagining home: Class, culture, and nationalism in the African diaspora*. London; New York: Verso. London; Thousand Oaks, Calif: Sage in association with the Open University.
- Martinez-Echazabal, L. (1998). Mestizaje and the Discourse of National/Cultural Identity in Latin America, 1845-1959. *Latin American Perspectives*, 25(3), 21-42. (Accessed August 12, 2020). Retrieved from: www.jstor.org/stable/2634165.

- Moreno, M. (2009). The Pan-African Cultural Festival, Algiers 1969. *Critical Interventions*, 3(1), 177–178. Retrieved from: <https://doi.org/10.1080/19301944.2009.10781369>.
- Murphy, D. (Ed.). (2016). *The first world festival of negro arts*, Dakar 1966. Retrieved from: <http://www.jstor.org/stable/j.ctt1gn6dzd>.
- Curiel, O. (2006). La red de mujeres afrolatinoamericanas y afrocaribeñas: un intento de acción política transnacional atacado por la institucionalización. CEPI. Documento de trabajo No 1. Recuperado de: http://interamericanos.itam.mx/working_papers/01OCHY.pdf.
- Oliveira, E. (1988). De las afinidades electivas. Etnia y Compromiso. En Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas (Ed.), Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas, Cali, Colombia: Actas (1. ed, pp. 25–29). Bogotá: UNESCO: Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas: ECOE.
- Maloney, Gerardo (1989). Introducción. Segundo Congreso de culturas negras de las Américas. En *Congresos de cultura negra de las Américas*, editado por Cuadernos Negros Americanos, 1.ª ed., 49-56. Ecuador: Centro cultural Afro-ecuatoriano.
- Padmore, G. (1963). *History of the Pan-African Congress: Colonial and coloured unity, a programme of action*. London: Hammersmith Bookshop.
- Paschel, T. S. (2016). *Becoming black political subjects: Movements and ethno-racial rights in Colombia and Brazil*. Princeton: Princeton University Press.
- Paschel, T. S. (2018). Repensando la movilización de los afrodescendientes en América Latina. En: A. De la Fuente & G. R. Andrews (Eds.), Estudios afrolatinoamericanos: Una introducción (pp. 269–215). CLACSO.
- Priestly, G., & Barrow, A. (2009). The Black Movement in Panama: A historical and Political Interpretation, 1994-2004. In L. Mullings (Ed.), *New social movements in the African diaspora: Challenging global apartheid* (1st ed, pp. 49–78). Palgrave Macmillan.
- Rabaka, R. (2015). *The negritude movement: W.E.B. Du Bois, Leon Damas, AimeCesaire, Leopold Senghor, Frantz Fanon, and the evolution of an insurgent idea*. Lanham, Maryland: Lexington Books.
- Shepperson, G., & Drake, S. C. (2008). The Fifth Pan-African Conference, 1945 and the All African People Congress, 1958. *Contributions in Black Studies*, 8(1). Retrieved from: <https://scholarworks.umass.edu/cibs/vol8/iss1/5>
- Sherwood, M. (2012). Pan-African conferences, 1900-1953: ¿What did “Pan-Africanism” mean? *Journal of Pan African Studies*, (9), 106.
- Singh, N. P. (2004). *Black is a country: Race and the unfinished struggle for democracy*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Terán, Phanon, y Aníbal, Arias. 1977a. “Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas”. *Semanario Cultural. La revista del pueblo*, 2–12.
- Trouillot, M. (2003). “Adieu, Culture: A New Duty Arises”. In: Global Transformations. *Anthropology and the Modern World*, 97-117. Nueva York: Palgrave Macmillan.

- Valderrama, C. (2019). La diferencia cultural negra en Colombia. Contrapúblicos afrocolombianos. *Revista CS*, (29), 209-242. Retrieved from: <https://doi.org/10.18046/recs.i29.3631>.
- Valderrama, Carlos (2021). La política cultural de la negritud en Latinoamérica: Debates del Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas, Cali, Colombia, 1977. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 26. pp 104-123. Retrieved from: <https://doi.org/10.1111/jlca.12542>
- Wabgou, Maguemati; Arocha-Rodríguez, Jaime; Salgado-Cassiani, Aiden; Carabalí-Ospina, Juan (2012). Movimiento social afrocolombiano, negro, raizal y palenquero: el largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina.
- Wade, P. (1995). The cultural politics of blackness in Colombia. *American Ethnologist*, 22 (2), 341.
- Walters, R. W. (1993). *Pan Africanism in the African diaspora: An analysis of modern Afrocentric political movements*. Detroit: Wayne State.
- Warner, M. (2010). *Publics and counterpublics* (1. paperback ed., 3. print, 4. print). New York, NY: Zone Books.
- Winston Caballero, A. (1988). Creación de Organizaciones para proteger la cultura negra americana. En: Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas (Ed.), Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas, Cali, Colombia: Actas (1. ed, pp. 31–32). Bogotá: UNESCO: Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas: ECOE.
- Zapata Olivella, M. (1978). *Negritud, Indianidad y Mestizaje*. Negritud, (3).
- Zapata Olivella, M. (1988a). Discurso de Apertura a Cargo del Doctor Manuel Zapata Olivella. En: Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas (Ed.), Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas, Cali, Colombia: Actas (1. ed, pp. 19–21). Bogotá: UNESCO: Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas: ECOE.
- Zapata Olivella, M. (1988b). Negritud, Indianidad y Mestizaje en Latino América. *Présence Africaine*, (145), 57–65.
- Zapata Olivella, M. (1988c). Opresión y explotación del africano en la colonización de América Latina. En: Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas (Ed.), Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas, Cali, Colombia: Actas (1. ed, pp. 53–64). Bogotá: UNESCO: Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas: ECOE.
- Zapata Olivella, M. (1990). *¡Levántate mulato! Por mi raza hablará el espíritu* (1a ed). Bogotá, D.E., Colombia: Rei Andes.
- Zapata Olivella, M. (1997). *La rebelión de los genes: El mestizaje americano en la sociedad futura* (1. ed). Bogotá, Colombia: Altamir.

Afrodescendencia, exclusión política y no reconocimiento en las democracias liberales

John Antón Sánchez

INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS NACIONALES

ECUADOR

john.anton@iaen.edu.ec

Katty Valencia Caicedo

INVESTIGADORA INDEPENDIENTE

k_valencia14@yahoo.com

DOI: <https://doi.org/10.53766/HumSur/2021.31.02>

Resumen

Este artículo intenta una reflexión sobre las estrategias de reconocimiento y participación política de la afrodescendencia. La participación política en los escenarios electorales es uno de los puntos de la agenda del movimiento afrodescendiente. Esta aspiración legítima se sustenta en un principio de apertura democrática e inclusión ciudadana. La afrodescendencia considera que los modelos de sociedades estructuradas racialmente han sido las bases con que se han construido las democracias liberales, incluso desde el republicanismo, pero que dicho modelo es excluyente de la participación étnica afrodescendiente.

Palabras clave: Democracia liberal, exclusión política, afrodescendencia, reparaciones.

Afro-descendants, political exclusion and non-recognition in liberal democracies

Abstract

This article attempts to reflect on policies of recognition and political participation of Afro-descendants. Political participation in electoral scenarios is one of the agenda items of the Afro-descendant movement. This legitimate aspiration is based on a principle of democratic openness and citizen inclusion. In this sense, Afro-descendants consider that the models of racially structured societies have been the basis on which liberal democracies have been built, even since republicanism, however, this model excludes the Afro-descendant ethnic participation.

Keywords: Liberal democracy, political exclusion, Afro-descendants, reparations.

Recibido: 15.4.21/ Evaluado: 26.5.21/Aprobado: 19.6.21.

1. Introducción

“No malgaste el voto. El voto es como una bala. No uses tu voto hasta que no veas un objetivo, y si ese objetivo no está a tu alcance, guárdate la boleta en el bolsillo, no regales tu voto a quienes no te consideran persona, dale el voto a tu semejante, a quien sufre las mismas consecuencias de un sistema racista, tu voto tiene que generar cambio en la conciencia de quienes te dominan como pueblo y no puedes cambiar con el ajeno, sino con tu propia gente, con tu negro, con sangre”.

Tu voto, una bala
Malcom X

Tanto los partidos y movimientos políticos como las instituciones democráticas de las naciones monoculturales han excluido a los afrodescendientes tanto como sujetos individuales como pueblos. En respuesta a ello, la afrodescendencia ha reclamado espacios concretos de participación política, bien en los parlamentos, en las estructuras burocráticas, o en las altas posiciones de autoridades estatales, pero la participación política afrodescendiente ha pasado por escenarios de exclusiones, la democracia fáctica ha reducido a los afrodescendientes solo al derecho a elegir, dentro de estructuras clientelares, pero no al derecho a ser elegidos.

Este artículo aborda una reflexión sobre el papel de los afrodescendientes como sujetos políticos colectivos en las democracias liberales. La primera parte conceptualiza sobre el valor de lo afrodescendiente en cuanto son reconocidos como pueblos en el derecho internacional; la segunda parte ahonda sobre el panorama de exclusión política de los afrodescendientes en el escenario de la democracia liberal; en tercer lugar se plantea una valoración crítica de la movilización afrodescendiente con una agenda concreta que busca la participación y representación política en la democracia liberal; el ensayo cierra con una mirada a las diferentes tácticas que se contrastan para tener visibilidad política en la arena electoral, destacándose el caso ecuatoriano. Las reflexiones conducen a plantear la participación política y las medidas de inclusión que los afrodescendientes como minorías políticas buscan —fracasadamente— en un modelo de Estado que los excluye.

2. Una forma distinta de comprender el poder político de la afrodescendencia: ser pueblo

Los afrodescendientes superan los 180 millones de habitantes en toda América. Eso en términos electorales tiene una gran significancia. Y si se pensara en serio, podrían constituir un enorme poder político en el

esquema de la democracia participativa. Pero eso es en la teoría, pues en la realidad los afrodescendientes no cuentan como actores claves que pudieran inclinar la balanza en cuestiones de elecciones democráticas liberales. En muchos países, las estadísticas demuestran qué tan lejos están los afrodescendientes de alcanzar la satisfacción de una representación política acorde con sus aspiraciones personales y a tono con los modelos de desarrollo que se impulsan en las sociedades que viven. La baja escolaridad, las altas tasas de mortalidad infantil, una notable morbilidad específica, sus bajos ingresos socioeconómicos, la alta tasa de desempleo, junto con el aumento del prejuicio racial, hacen de los afrodescendientes una población en condiciones alarmantes de vulnerabilidad y de desigualdad y exclusión. Y aquí la exclusión es de todo tipo, incluida la política electoral.

Las raíces de la pobreza, la desigualdad y la exclusión en los afrodescendientes, tienen una explicación desde el punto de vista sociológico. Se trata de condiciones históricas ancladas en un largo período de negación ciudadana aun no resuelto. La esclavitud ha dejado efectos y secuelas que parecen perennes e imposibles de erradicar. Los prejuicios raciales, la negación ciudadana y la falta de garantía de derechos se han identificado como los mayores obstáculos impuestos desde la esclavitud y que impiden hoy en día que los millones de afrodescendientes de las Américas alcancen su ciudadanía plena o puedan considerarse como sujetos colectivos de poder político.

Pero no todo es frustración, en los últimos treinta años la acción política del movimiento social afrodescendiente ha demandado acciones colectivas de inclusión a los afrodescendientes por parte de los Estados nacionales. A finales del siglo XX y durante el comienzo del XXI, se ha podido constatar esfuerzos –¿sólidos?– de algunos estados por romper la exclusión social, económica, cultural y política hacia estas comunidades. Los esfuerzos de estos países van desde reformas constitucionales para declarar las naciones como plurinacionales e interculturales, hasta la promulgación de leyes específicas que atiendan los derechos ciudadanos de los afrodescendientes. De igual manera, se han creado instituciones particulares de atención a las comunidades, se han aplicado planes de desarrollo, se han financiado grandes proyectos. Y si por si fuera poco en algunos países ya se tienen prácticas de acciones afirmativas como caminos seguros para fortalecer la inclusión social de los afrodescendientes. Pero quizá todo esto sea un espejismo engañoso de la democracia.

Uno de los puntos centrales de las demandas del movimiento social afrodescendiente en las Américas es el reconocimiento jurídico de los afrodescendientes en tanto pueblo. La categoría jurídica de “pueblo” en los

afrodescendientes descansa en el escenario sociológico que determina a los afrodescendientes como una nueva civilización que emerge o se origina en las Américas, luego de cuatro siglos de trata esclavista. Otros aspectos tienen que ver con el ámbito político que permite entender al pueblo afrodescendiente como una minoría étnica o cultural que históricamente ha estado en condición de subalternidad o de explotación y por tanto relegada del poder y de las garantías de igualdad ciudadana. En el caso de los afrodescendientes su condición de minoría étnica o pueblo es claramente comprendida por elementos subjetivos y objetivos que ya están determinados en el Convenio 169 de la OIT. Dicho convenio al referirse a los pueblos tribales en países independientes establece el estatus de pueblos mediante características políticas que se aplican intrínsecamente a los afrodescendientes.

Según la OIT el convenio se aplica a los pueblos tribales y a los pueblos considerados indígenas. Particularmente para detallar estas categorías, se deben reunir tres características: a) descender de poblaciones que habitaban en el país desde la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, b) cualquiera que sea su situación jurídica, conserve todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas; c) la conciencia de su identidad o tribal. De la definición de pueblos que establece el 169 para los indígenas se pueden encontrar referencias para los afrodescendientes de las Américas.

3. La exclusión política de los afrodescendientes

La exclusión social constituye un desafío insalvable para el desarrollo de los afrodescendientes. Se trata de un concepto referido al proceso a través del cual las personas o los grupos de personas son total o parcialmente relegados de la plena participación en la sociedad en que viven. Bhalla y Lapeyere (1997) sugieren que:

la exclusión social se interpreta en términos de los mecanismos que limitan a parte de la población fuera de una vida económica, social, política más fructífera de una comunidad a los niveles local y/o nacional. Según los autores, la ciudadanía incompleta o la negación de derechos civiles (libertad de expresión, el imperio de la ley, el derecho a la justicia), de derechos políticos (derechos y medios para participar en el ejercicio del poder político) y de derechos socioeconómicos (seguridad económica e igualdad de oportunidades) son dimensiones claves de una vida socialmente empobrecida (1997, p.5).

Siguiendo con Bhalla y Lapeyere (1997) la exclusión social con base en las condiciones étnicas y culturales se convierte en un asunto preocupante en las agendas del movimiento afrodescendiente. Sobre todo, el tema de la exclusión sociopolítica, la cual se refiere al grado de exclusión institucional y política que se practica hacia ciertos grupos marginales o minoritarios. Se mide en tanto se evidencia el acceso, disfrute y beneficios de las actuaciones e inversiones sociales que hacen las instituciones del Estado para facilitar el bienestar de los ciudadanos y el goce pleno de sus derechos. Uno de los elementos claves para medir el alcance de la exclusión política tiene que ver con la capacidad que las instituciones tienen para facilitar la participación política de ciertos sectores minoritarios de la población en diversos asuntos nacionales. En este caso se mira con preocupación la participación de los afrodescendientes en distintos escenarios de la esfera pública, la cual se ve restringida tanto por factores de desconocimiento de derechos por parte de la misma comunidad, como por situaciones evidentes de exclusión enraizadas en las estructuras políticas o institucionales de las sociedades nacionales post esclavistas.

La exclusión política va de la mano con la exclusión sociocultural que se evidencia en factores de discriminación, prejuicio racial y racismo implícito y explícito que la sociedad mayoritaria practica frente a los afrodescendientes. Los trabajos de Jean Rahier (1999 y 1998) y Carlos de la Torre (2002) sobre racismo y discriminación en Ecuador dan cuenta de cómo se pueden establecer varios elementos determinantes de este fenómeno: los estigmas de peligrosidad y delincuencia asociados con las personas afrodescendientes, el racismo psicolingüístico, la ideología del mestizaje y el blanqueamiento ligada al progreso y al desarrollo económico, la discriminación laboral basada en los estereotipos raciales, entre otros factores.

Pero además de los anteriores factores mencionados existen otros más graves y difíciles de determinar, pues están implícitos en la conciencia del ser afrodescendiente, el cual desde la esclavización ha sido mentalizado bajo condiciones de colonialismo y de enajenación cultural, dejando en su psiquis poderosas cargas de inferioridad, la cual comienza con la negación de sí mismo como sujeto con identidad cultural e historia (Fanon, 1973). Estos sentimientos de inferioridad se van formando desde la acumulación de antivalores aprehendidos desde las escuelas, reforzados por los medios de comunicación y otras instituciones formadoras, y se afianzan en el proceso de maduración del sujeto. La discriminación y el sentimiento de inferioridad desalienta la personalidad del afrodescendiente y rebaja su capacidad de

competitividad, limita sus ambiciones personales y terminan obstaculizando oportunidades de desarrollo económico, social y cultural.

4. Movilización hacia la participación y representación política en la democracia liberal

Ya lo ha planteado Jesús Chucho García (2001), la afrodescendencia en las Américas viene movilizándose animada por una agenda global de larga duración, incluso –diría– que rebasa las aspiraciones coyunturales de lo que hace veinte años significó la III Cumbre Mundial de Durban (2001). Se pudiera afirmar que los elementos de dicha agenda global de movilización reclaman la necesidad de la representación social y política de los afrodescendientes en los escenarios de participación en las democracias liberales. De modo que, si bien la agenda refleja un sentido de conciencia política de participación, su valoración epistemológica se resalta en cuanto ella representa valores y principios encubados desde los tiempos cimarrones y de la revolución haitiana. Es lo que Jesús García denomina “cultura de la resistencia afrodescendiente”, donde la autoconciencia y el autorreconocimiento son los valores fundamentales.

Según Peter Wade (2000, p.126), estas estrategias de reconocimiento y resistencia hacen parte de “una celebración posmoderna de la diversidad, lo que podría llamarse un nacionalismo posmoderno que define a la nación en términos de multiculturalidad”. Pero interpretamos aquí el sentido de la multiculturalidad como las medidas que los Estados nacionales deben trazar para contrarrestar los efectos de dominación cultural y de poder que un grupo social podría generar contra otros dentro de las diferenciaciones y encuentros asimétricos culturales que determina la globalización. En efecto, Amartya Sen (2004) considera que en el juego de las interrelaciones culturales de la modernidad se corre el riesgo de las asimetrías culturales, de la intolerancia y del irrespeto a la diversidad y la libertad cultural de los ciudadanos. Por ello Sen habla de la necesidad de que las democracias propicien el respeto por la diversidad y la creación de sociedades más incluyentes mediante la adopción de políticas que reconozcan en forma explícita las diferencias culturales, es decir: políticas multiculturales.

Estas propuestas de políticas culturales para implementar un modelo de nación multiétnica implican poner en marcha una política de resignificación de la ciudadanía y del reconocimiento de los derechos culturales de las minorías. De acuerdo con Álvaro Bello (2004) se trata de un concepto de ciudadanía explicado no solo desde un proceso estructurado de derechos

civiles individuales, sino comprendido desde una concepción moderna sobre la base de la diferenciación identitaria, de la diversidad, la pluralidad cultural y el reconocimiento de derechos colectivos. De modo que la ciudadanía, definida como la titularidad de los derechos, puede ser ampliada para buscar mayor participación basada en la diferencia, la interculturalidad y el multiculturalismo. Así, el concepto de ciudadanía cultural se basa en el reconocimiento y participación económica y política de varios actores culturales. Para el caso de los indígenas y afrodescendientes, la ciudadanía cultural se construye por medio de la acción colectiva conducente a la valoración de la etnicidad

La búsqueda de una ciudadanía cultural o étnica dentro del contexto de las democracias modernas y los Estados multiculturales, conduce a una respuesta coherente a las transformaciones sociales y conflictos culturales en los que América Latina se ha visto envuelta en las últimas décadas. Conflictos donde los ciudadanos han convertido sus identidades en hechos políticos de reconocimiento, y donde la etnización de los actores indígenas y afrodescendientes ha cobrado importante sentido y les ha permitido visibilizarse como actores políticos relevantes en la esfera pública, capaces de interpelar al Estado y sus instituciones.

En suma, entender este fenómeno de emergencia de ciudadanías culturales, nos conlleva a la comprensión de lo que Stavenhagen (1992) denomina la cuestión étnica, que en las dos últimas décadas ha sacudido las democracias latinoamericanas. Vemos los mejores ejemplos de cómo las cuestiones étnicas sacudieron los entornos democráticos en la región en Ecuador y Bolivia en el caso de los pueblos indígenas, sobre todo en los años 1990 y la primera década del siglo XXI al realizar los levantamientos indígenas, la estructuración de los movimientos y partidos políticos de carácter indígenas –Movimiento al Socialismo en Bolivia y el Pachakutik en Ecuador– los cuales terminaron incidiendo fuertemente en cambios constitucionales y en la definición de los Estados plurinacionales e interculturales. Sin embargo, hay que anotar que esta problemática de la etnicidad por supuesto aún no está resuelta del todo en los países latinoamericanos, toda vez que las demandas, que tanto afrodescendientes como indígenas, no solo no encuentran respuestas efectivas sino que además las mismas comunidades atraviesan por dificultades que van desde factores económicos y sociales que impiden movilizaciones y acciones colectivas contundentes. Se trata de comprender que tanto a nivel interno de los actores sociales, como a nivel de contexto de las naciones, son más los desafíos que inciden negativamente para que

los procesos de reforma estructural y de políticas de inclusión social se den de manera efectiva.

Además, a este ensombrecido panorama habría que agregarle la persistente negación que el grueso de la sociedad, y más aún sus sectores dominantes y hegemónicos, poseen sobre los grupos subordinados, en especial los afrodescendientes. En efecto, aun sectores hegemónicos de la sociedad no se libran del lastre del racismo y persisten en ver a las minorías étnicas como inferiores e incapaces. Pero quizá, a donde más cuidado se debería tener es en la debilidad manifiesta del proceso organizativo étnico, y para la muestra se resalta el caso afroecuatoriano. En el Ecuador pese importantes logros que la sociedad civil afroecuatoriana ha conquistado, aun el diagnóstico de desarrollo del pueblo afroecuatoriano es desalentador (Antón, 2018). La sociedad civil afroecuatoriana no logra suficiente cohesión política ni orgánica. Sus líderes se mantienen ausentes del debate en el espacio público, mientras la mayoría de sus ciudadanos aun no resignifican la conciencia cimarrona ni se resisten a romper con la enajenación y el colonialismo cultural.

4.1 Una demanda concreta de la agenda política: las reparaciones, las acciones afirmativas en las democracias liberales

El movimiento social afrodescendiente demanda las reparaciones por la esclavitud y las acciones afirmativas como medidas antidiscriminatorias, como formas de reconocimiento de derechos especiales en las políticas de desarrollo de los Estados Nacionales. El argumento central se debe a la discriminación histórica de que han sido víctima dado el factor de la esclavitud y el colonialismo que han sufrido por más de cinco siglos. La agenda política afrodescendiente propone el reconocimiento de que la esclavitud es un crimen de lesa humanidad y por lo tanto impidió que los africanos y sus descendientes logaran una ciudadanía plena y un desarrollo adecuado en el contexto de la modernidad occidental. Esto se traduce a una reclamación de justicia social histórica reparativa, y por tanto la legitimidad de un conjunto de derechos culturales y colectivos complementarios a los derechos humanos. En suma, los afrodescendientes reclaman la inclusión y garantías plenas al desarrollo mediante la definición de un nuevo marco de derechos colectivos como pueblo.

Pero lo interesante de las reclamaciones de desarrollo afrodescendiente desde una perspectiva de derechos colectivos y de acción afirmativa y reparación es el debate que estas propuestas generan dentro del contexto

de amparar derechos a una colectividad sin transgredir los derechos individuales subjetivos en la democracia liberal (burguesa). Pues ha oído sectores conservadores radicales y expertos en jurisprudencia, tales derechos no son necesarios ni justificables, puesto que todos los seres humanos son ciudadanos iguales ante la ley universal (occidental), cualquier ciudadano del mundo debería gozar de los mismos deberes y derechos y no se requiere legislar de manera especial a unos sujetos dado que se violaría el principio universal de la no discriminación. En efecto, el tema despierta varios interrogantes: ¿la teoría del derecho formulada en términos subjetivos e individuales puede garantizar derechos en términos colectivos a los afrodescendientes?, ¿En el universo del Estado de derecho, de los derechos individuales propios del mundo liberal, constriñe con los derechos colectivos? ¿Es posible que al tiempo en que se reconoce la identidad intransferible de cada individuo se pueda respetar las concepciones identitarias de colectividades en desventaja como la afrodescendiente? ¿A la luz del multiculturalismo, cómo pueden coexistir distintas concepciones del derecho, sin hacer estallar la tradición liberal subjetiva del derecho?

Se concluye, entonces, que en las democracias liberales los derechos colectivos de los afrodescendientes, en tanto pueblo (originario) en el mismo sentido que los indígenas, son legítimos por cuanto buscan el aseguramiento y protección de una identidad colectiva que está en plena competencia con el derecho a iguales libertades subjetivas. Se trata de amparar la integridad de sujetos que, por su condición de culturas no hegemónicas, diferenciadas y excluidas, están en condiciones de vulnerabilidad y riesgo. De modo que se trata de una exigencia de visión de desarrollo basada en el principio de igualdad de trato diferenciado que se amplía en la complementariedad de concepciones del derecho: la consideración de diferencias ciudadanas culturales y la universalización de los derechos subjetivos.

Una propuesta de esta naturaleza permitiría un mejoramiento al déficit democrático que en algunos países se originan en tanto se excluyen de la esfera política a sectores históricamente discriminados. De este modo, la agenda política afrodescendiente plantea un ensanchamiento de la democracia, la misma que generaría saldos positivos a la gobernabilidad de los Estados nacionales. Se trata de promover la calidad de la democracia y respeto de los derechos fundamentales desde una participación real y efectiva de la ciudadanía multicultural, fortalecer el ejercicio de los derechos humanos y las capacidades para promover el desarrollo de sectores históricamente excluidos, impulsar la participación de la sociedad civil de las etnicidades y los pueblos y nacionalidades en el espacio democrático. El efecto de un escenario como

este exigiría que los gobiernos nacionales promuevan las redes nacionales y regionales de afrodescendientes, particularmente las organizaciones de mujeres y de jóvenes, generen mecanismos para promover el liderazgo, la movilidad social, y el mejoramiento de capacidades institucionales de las organizaciones afrodescendientes, especialmente de las mujeres, los jóvenes y sectores urbanos marginales y campesinos.

5. Movimiento Afrodescendiente y su interés en la participación

Analizamos en esta parte del ensayo, el interés del movimiento social afrodescendiente en la participación electoral dentro del sistema político de los Estados nacionales. Nuestro enfoque se basa en la teoría de la estructura de las oportunidades políticas que los sistemas de gobiernos abren o cierran para permitir que una determinada fuerza social sin ser hegemónica o tenga un carácter de subalternidad pueda penetrar en la arena política y así alcanzar logros políticos o espacios de poder político.

Es por ello que a efecto de este ensayo, proponemos comprender la historia de la participación política afrodescendiente marcada por tres fenómenos: a) el interés de muchos individuos afrodescendientes en participar políticamente en la arena electoral; b) una marcada invisibilidad en la representación parlamentaria como colectivo identitario; y c) una determinación del movimiento social afrodescendiente en convertirse en partido político para que se le garantice su participación en la arena electoral y tener su propia representación en el congreso o en el parlamento.

No es el interés aquí intentar hacer un recuento sociológico de los distintos episodios que a lo largo de la historia latinoamericana han tenido los afrodescendientes en crear sus propios partidos políticos, como ocurrió en la Cuba de principios del Siglo XX con el partido independiente de Color, o en Brasil de los años veinte y treinta con el Frente Negro Brasileiro. Sin embargo, es necesario destacar que en determinadas circunstancias a los afrodescendientes les ha motivado el interés de ser protagonistas electoralmente, interés que por supuesto no ha tenido mayor alcance en el espacio político, salvo excepciones con enorme costo de corporativismo o intento de cooptación por parte de los sectores de poder políticos hegemónicos.

Reflexionar sobre del interés de participación política pasa por la comprensión fenomenológica de las oportunidades que brindan el sistema democrático o el régimen político en determinado momento. Estamos hablando de lo que los teóricos norteamericanos Mc Adam (1996) y Tarrow (1997) llaman la noción de estructura de las oportunidades políticas, es decir,

al estado de una estructura de juego en la que se desarrolla un movimiento social. Se refiere al grado de apertura y de oportunidades que un sistema político ofrece para la movilización social. Es decir, de acuerdo a un contexto político determinado, así se aumentan o disminuyen las posibilidades de un movimiento social. Por ejemplo, a fines de los años ochenta y comienzo de los noventa, en América Latina se dieron sucesos políticos y sociales que se convirtieron en caldo de cultivo para la emergencia de nuevos actores sociales y políticos, entre ellos los afrodescendientes e indígenas. Entonces, ¿Cuándo, un sistema político es propicio para generar oportunidades políticas favorables a los movimientos sociales? ¿Cuáles son los indicadores claves del sistema político latinoamericano que facilitó dicha emergencia de movilizaciones, en especial las afrodescendientes e indígenas? Siguiendo la teoría sobre los movimientos sociales de Charles Tilly (1995) y Alberto Melucci (1991) sistema político es favorable a la movilización cuando éste tiene un grado amplio de apertura democrática. Y esto pensamos que sucedió en los países de América Latina a partir de la década de los años ochenta cuando terminaron las dictaduras militares en la mayoría de los Estados Nacionales. Para Tarrow (1997), esto constituye un factor importante, pues un ambiente democrático genera una tradición y una cultura política tolerante y permisible a los derechos y garantías ciudadanas.

En este período de apertura democrática, también hay situaciones negativas que cierran las oportunidades políticas a los movimientos sociales. Esto ocurre por la desigual capacidad de partidos y fuerzas políticas para intentar integrar a los portavoces de los movimientos en las filas de sus autoridades, o al contrario cuando la integración de dichos líderes termina en cooptación y corporativismo, dejando como saldo negativo a un movimiento social por fuera de la escena política electoral. Y esto lo podemos observar en el caso ecuatoriano cuando con el retorno a la democracia en 1979, durante los años ochenta y noventa la fortaleza de los partidos políticos tanto de izquierda como de derecha no fueron capaces de captar la atención los líderes de los movimientos sociales, en especial del proceso organizativo afroecuatoriano.

En otras publicaciones hemos demostrado la hipótesis que dentro del contexto de globalización, neoliberalismo y crisis social, política y económica que ha sacudido a los países latinoamericanos, desde la última década de los noventa, los afrodescendientes desde su movimiento social han hecho aportes importantes para la transformación del Estado, sobre todo en el marco de la construcción de un nuevo carácter identitario de la nación, el cual merece romper la pirámide racial monolítica colonial en la que se cons-

truyó el proyecto nacional, para dar paso al multiculturalismo característico de las sociedades latinoamericanas (Antón, 2011). La Constitución Política de 1998 y de 2008 en Ecuador, la del 1991 en Colombia, la de 1999 en Venezuela y la del 2009 en Bolivia, son prueba de ello.

Las demandas sobre políticas públicas que los afrodescendientes desde los años noventa vienen haciendo como sociedad civil, se han centrado en un conjunto de reivindicaciones de derechos económicos, sociales, políticos, territoriales y culturales. En teoría, el resultado de estas demandas ha causado un impacto significativo tanto en la cultura política de la nación como en las políticas culturales del Estado, las cuales se han tratado de orientar en la incorporación de programas específicos para estas comunidades en materia de participación política, fortalecimiento de su sociedad civil, garantía al derecho al territorio, la identidad cultural, el respeto por los derechos humanos y fomento del desarrollo productivo.

¿Cómo se van concretando las exigencias de participación política y de exigencia de políticas públicas para los afrodescendientes? Volvemos entonces a nuestro planteamiento de los tres escenarios: a) el interés individual de cada sujeto afrodescendiente en participar en la arena electoral; b) la forma discriminatoria como los partidos se sirven de la representación afrodescendiente y c) el interés de los movimientos sociales en convertirse o tener un ala política como movimiento político o partido.

5.1 La Participación política individual afrodescendiente en los partidos políticos

La experiencia más exitosa de participación política afrodescendiente se tiene a nivel de sujetos individuales. Incluso esto lo podemos demostrar en la mayoría de los países, también desde la época republicana y en los albores de los Estados nacionales. El afrodescendiente fue domesticado colonialmente con una mentalidad y habitus individual. A toda costa ha comprendido que hay tomar la vía ciudadana por los caminos necesarios, incluso a costa de su enajenación y colonialidad. No importa si para conquistar la ciudadanía hay que desdoblarse, demostrar que se es doblemente bueno, aunque haya que blanquearse. Nos encontramos ante un escenario donde hay que superar la exclusión, el racismo y la discriminación.

El texto de Pastor Murillo nos presenta un cuadro estadístico del panorama de la representación afrodescendiente en los parlamentos. Esto nos lleva a pensar que es posible que los casos individuales de participación sean exitosos. Pero ese no es el problema que deseamos evidenciar en este

foro. El problema es la representación como colectivo como pueblo. Ya lo hemos sostenido, históricamente los afrodescendientes en la región han sido invisibles en el escenario de la participación política. Su incidencia sólo ha sido garantizada desde el plano del sufragio universal como derecho ciudadano individual, mas no en el plano de la representación y de la elección política directa como pueblo o colectividad étnica específica. Aunque como minoría demográfica representan un sector determinante de la población, su participación política en tanto “colectividad” no ha estado garantizada en una sociedad que se considera plurinacional e intercultural, dada la inexistencia de medidas legales que garanticen la participación directa de los afroecuatorianos como pueblo.

Tabla 1
Representación política de los afrodescendientes en los Congresos/Asambleas Nacionales a marzo de 2014, según países seleccionados

País	TOTAL ESCAÑOS SENADO	TOTAL AFRO	%	TOTAL CÁMARA BAJA	TOTAL AFRO	%
Brasil	81	1	0.8	513	43	8%
Colombia	102	3	3	166	4%	
Ecuador	137	8	6%	No aplica	No aplica	No aplica
Estados Unidos	100	0	0%	435	10%	10%
Honduras	128	0	0 %	No aplica	No aplica	No aplica
Costa Rica	75	0	0	No aplica	No aplica	No aplica

Fuente: (Murillo, 2014, p.16.)

El sistema de participación electoral latinoamericano establece un proceso electoral basado en circunscripciones electorales territoriales que garanticen la representación política de las provincias, las regiones o los territorios. Aunque el sistema pretende garantizar la participación del votante en la elección de los diputados, no es lo suficientemente amplio como para garantizar la participación electoral directa de acuerdo a las condiciones

reales de una ciudadanía heterogénea, igualitaria pero diferenciada y con múltiples intereses de acuerdo a su condición cultural y étnica.

5.2. El rol de los partidos y la representación de los afrodescendientes

De todos los mecanismos de democracia representativa vigentes en América, sin querer restarle méritos a los demás, el tema de los partidos políticos merece una atención dentro del contexto de las prácticas institucionales de inclusión a los afrodescendientes.

El rol de los partidos políticos en el régimen de la democracia participativa, se enmarca y definen como la vía de acceso al poder a través del derecho que se expresa por medio de elecciones populares. Si revisamos la historia contemporánea del rol de los partidos y movimientos y sus prácticas de inclusión a los afrodescendientes interpretaríamos una escasa experiencia en esta materia, salvo excepciones.

Son pocos o por no decir ninguno los afrodescendientes que han logrado un espacio importante de liderazgo y de símbolo político en las filas de los partidos y movimientos. Tanto partidos de derecha, como de centro y de izquierda no solo han dejado de lado el discurso reivindicatorio afrodescendientes, o no han asumido responsabilidad alguna en materia de promover políticas contra el racismo, sino que al pueblo afrodescendiente no le han dado esa importancia en cuanto un actor cultural que posee un enorme potencial para el protagonismo en la esfera política.

Este hecho de no incluir o negar un espacio político de liderazgo a los afrodescendientes, explicaría en parte desconexión del poder político, del establecimiento y del ejercicio del gobierno que experimentan gran parte de la ciudadanía afrodescendiente. De alguna forma, salvo excepciones, los partidos homogenizan el carácter cultural de la ciudadanía. Digamos que ellos ven en un ciudadano un voto, pero no ven qué tipo de ciudadano ejerce ese voto. Parecería entonces que el principio de la plurinacionalidad o la interculturalidad no es respetado por este importante mecanismo de democracia representativa. Estamos entonces frente a un profundo problema de exclusión y de racismo estructural cuya consecuencia mayor es alejar a los sectores históricamente discriminados del ejercicio del poder real, del ejercicio de la ciudadanía plena, del gozo y disfrute de los derechos de participación, y por último la oportunidad de ser actores políticos de la construcción de un Estado, de una nación y de un gobierno.

La anterior argumentación de exclusión deliberada y de obstrucción a las oportunidades del poder en los afroecuatorianos por parte de los par-

tidos se evidencia en la práctica política actual. Por ejemplo, la Asamblea Nacional tiene 124 miembros, de los cuales 8 son afrodescendientes, que no representan allí al sentir ideológico del pueblo afroecuatoriano, sino que sus curules corresponden a la posición política de su propio partido. Nos encontramos entonces en una ausencia total de representatividad política afroecuatoriana, lo cual sus consecuencias en plano político, social, legislativo y de ejercicio del gobierno son lamentables.

5.3. Las propuestas de crear un partido político afrodescendiente y las alianzas electorales

Tradicionalmente los afrodescendientes que han incursionado en la vida electoral del país lo han hecho en representación de los partidos tradicionales. Contrario al Movimiento Indígena Ecuatoriano o Boliviano que tiene un partido político que los representa electoralmente, ni la ciudadanía afroecuatoriana, ni sus organizaciones de base tienen una experiencia similar que los represente políticamente. Conscientes de esta debilidad, algunos líderes y organizaciones plantean la necesidad de crear un partido político afrodescendiente, como expresión autónoma capaz de convertirse en fuerza política auténtica o al menos en una sólida opción de voto con identidad étnica, política y cultural. Esta propuesta ha sido puesta en consideración en los distintos talleres de participación que se han desarrollado para establecer el diagnóstico de la realidad social y política de los afrodescendientes, hasta el punto de proponer, como un reto de suma urgencia, la creación de un "partido político afro" que pueda responder a la necesidad de organizar políticamente al pueblo y colocarlo como un actor político visible en los escenarios de poder, de decisión y participación constitutivos de la vida democrática en las naciones.

Para encontrar un camino posible que conlleve a la comunidad afrodescendiente a tener un partido o movimiento político que le de visibilidad en el entorno democrático de algunos países, habría que examinar algunos aspectos estructurantes que tienen que ver con la cultura política de los afrodescendientes y que, a nuestro juicio, contiene elementos desafiantes como: a) el carácter hegemónico que los partidos políticos han incrustado en la conciencia política de la comunidad afrodescendiente; b) la falta de liderazgo, la dispersión y la atomización de un proceso organizativo que carece de estructura unitaria en su diversidad, se encuentra corporativizado y carente de legitimidad en sus bases sociales; c) la falta de una plataforma ideológica coherente y de un proyecto político de cimientos, que al menos

demuestre una intencionalidad clara de transformación social tanto del país como del mismo pueblo afrodescendiente y por último; d) la carencia de una práctica electoral contundente signada en un conjunto de estrategias de coaliciones y alianzas que les permita un saldo electoral, un cúmulo de representaciones en las corporaciones públicas y la experiencia del uso del poder institucional en beneficio del país y de la comunidad. Igualmente, quizá hubo o hace falta el carisma —en términos de Max Weber— de un líder afrodescendiente capaz de desentrañar sentimientos políticos y fervor étnico que encausara el interés político de la comunidad, ejemplos de ello en otras naciones son Martín Luther King jr en los Estados Unidos, Diego Luis Córdoba Pino en Colombia, Leopoldo Sedhar Sengor, Nelson Mandela en África, entre otros.

Queda entonces un camino muy largo para que la propuesta de conformar un partido político afro se haga realidad. Es pertinente que la sociedad civil afrodescendiente debata con suficiencia el asunto de la unidad de proceso organizativo, de tal modo que permita luego una eventual consolidación del mismo proceso en torno a un movimiento político de masas, con una clara identidad política, con la disciplina obligatoria de sus afiliados y las estrategias centradas que todo movimiento político se exige tener. No sin antes superar el carácter enajenado de los ciudadanos afrodescendientes que le deben obediencia histórica a los partidos hegemónicos, que dicen ser militantes de la causa étnica y popular pero que, a la hora de las votaciones sus sufragios terminan fortaleciendo a los partidos tradicionales y con ello la práctica del clientelismo, la politiquería.

Concretar entonces una opción de partido o de movimiento político en el seno de la ciudadanía afrodescendiente, termina siendo una tarea, quizá no quijotesca, pero sí difícil, de transformar las costumbres electorales y la cultura política de los mismos. Se requiere que los actos de solidaridad mecánica de los afros evolucionen hacia la solidaridad orgánica —en términos durkheianos—, donde las organizaciones sean capaces de unitariamente plantearse un proyecto político claro, con identidad, plataforma y estrategias.

6. Propuesta: La participación política y las medidas de inclusión de los afrodescendientes como minorías políticas en el Estado

Nuestra propuesta es concreta, y tiene que ver con una política de reconocimiento a los afrodescendientes de las Américas como pueblo. Este estatus jurídico, nos lleva a la necesidad de comprender que los afrodescendientes poseen una doble ciudadanía: la individual y la colectiva, por lo

tanto, los derechos de participación política deberán ser comprendido desde una dimensión colectiva complementaria a la individual, lo que equivale a ensanchar las democracias, y declarar a las naciones y a los Estados como plurinacionales e interculturales. Reconocer el carácter de pueblo a los afrodescendientes equivale a generar medidas de inclusión política o de acciones afirmativas para garantizar la participación y las expresiones colectivas de pueblos históricamente marginados, incluso desde la esclavitud.

El menor ejemplo de que esto pueda ser posible lo constituye Ecuador. La Constitución Política (CP) de este país en el artículo 83 numeral 14, le reconoce a los pueblos y nacionalidades el derecho a la participación, mediante representantes, a los organismos oficiales, sin embargo, dicho reconocimiento no garantiza la participación política en la instancia máxima legislativa del Estado, que es el Congreso de la República, toda vez que en el artículo 126 de la misma CP, referido a la conformación del Congreso Nacional, solo se concibe la participación política a partir de las circunscripciones territoriales, mecanismo que ha demostrado ser insuficiente para el acceso de los afroecuatorianos; este sistema permite el predominio de diputados pertenecientes a los partidos poderosos y a las viejas hegemonías políticas regionales, y excluye de plano a las minorías étnicas, que de hecho son minorías políticas.

Desde esta perspectiva, la puesta en práctica de una apertura al sistema electoral incluyente garantizará el ejercicio pleno del derecho a la participación de los pueblos y nacionalidades que en este país se mantienen no solo como minoría étnica sino también política, tal como se establece en el artículo 83, literal 14 de la CP. Situación que implicaría el montaje de una circunscripción especial para pueblos, nacionalidades y minorías políticas, que como los afrodescendientes, hasta el momento no han tenido acceso directo al Congreso y a las corporaciones públicas de carácter político. Esta propuesta por supuesto, implica dar un paso adelante en el fortalecimiento del sistema democrático ecuatoriano y de una sociedad que desde hace ocho años se debate por ser más justa y pluralista.

En países como Colombia ya existe una Circunscripción Especial Electoral para Afrodescendientes tal como se consagra en el Artículo 176 de la Constitución de 1991.

Se trata de una medida de acción afirmativa, necesaria para enmendar la desigualdad jurídica y contrarrestar las desigualdades que se presentan en la sociedad ecuatoriana. Medida que además está consignada en la Declaración de Durban y su Plan de Acción, donde se mencionan aspectos relacionados con los asuntos electorales, los cuales se entienden como forma

de garantizarle a los grupos étnicos discriminados condiciones reales para el acceso a las corporaciones de representación política, con lo cual se asegura a los grupos mencionados la posibilidad real de expresar y defender de mejor manera sus intereses.

7. A modo de conclusión

En este ensayo (tipo reflexión) hemos discutido el papel de los afrodescendientes como sujetos colectivos de derechos que reclaman participación y representación política en medio de una democracia liberal que los excluye (y los invisibiliza, en el caso de la revolución Haitiana). Sin embargo, la acción colectiva del movimiento social afrodescendiente ha logrado notable incidencia en la arena política liberal, al punto que hoy ya se le reconoce el estatus de pueblo afrodescendiente como una medida de reparación por la esclavitud.

Consideramos que el estatus de pueblo y algunas constituciones como la de México, Colombia, Ecuador, Bolivia, Nicaragua se da en medio de un contexto de las políticas multiculturales que se aplican en América Latina en medio de las limitaciones de la democracia liberal. Además, de forma particular algunos países de la región, introducen reformas constitucionales que garantizan los derechos de auto determinación, derechos poliétnicos y de participación política a las minorías nacionales, culturales y étnicas. Esto quizá como un paliativo que buscaba evitar las crisis de gobernabilidad, el déficit democrático y los constantes agites sociales ocasionados por el impacto negativo que las políticas neoliberales generaron en las naciones que se abrieron al mercado, debilitaron el estado de derecho y ahondaron más las brechas de pobreza entre los grupos sociales.

En países como Ecuador la experiencia de movilización política de los afrodescendiente demanda una reflexión particular. Se podría afirmar que luego del reconocimiento como pueblo a los afroecuatorianos, la agenda política del movimiento social traza la misión de alcanzar mayor inclusión ciudadana, sobre todo en la esfera pública, en el marco del pleno ejercicio de los derechos humanos, asegurando los principios constitucionales de igualdad y no discriminación. Esta plataforma de inclusión ciudadana plantea múltiples desafíos tanto internos como externos. Entre los desafíos internos está la necesidad de fortalecimiento del movimiento social afroecuatoriano, para lo cual se requiere un mayor acercamiento de las bases sociales con las organizaciones, sus líderes y lideresas, para así alcanzar su unidad y visibilización como pueblo. Los desafíos externos, en parte ligados

a los anteriores, suponen la necesidad de alcanzar el reconocimiento legítimo como un actor etnopolítico, con capacidad de presentar demandas sociales y políticas, que se traduzcan en políticas públicas consistentes de combate al racismo estructural, la discriminación racial y la pobreza.

Un camino para garantizar la participación política de los afrodescendiente en cuanto minorías, serían las acciones afirmativas en los espacios de participación política para las minorías culturales, raciales o étnicas.

La Constitución del Ecuador en sus artículos 11.3 y 56.3 plantea a las acciones afirmativas y a las reparaciones como uno de los derechos que se deben garantizar a sectores sociales en situación de desigualdad. Estos derechos cobijan al pueblo afroecuatoriano, quienes pertenecen a las “colectividades afectadas por el racismo, xenofobia y otras formas conexas de intolerancia y discriminación” (artículo 56.3 de la Constitución). Es decir, las medidas de acción afirmativa son medidas especiales que buscan la igualdad ante la ley y el disfrute de los derechos humanos de cualquier ser humano. Las acciones afirmativas y las reparaciones se comprenden en relación a las recomendaciones que los organismos internacionales hacen a los Estados nacionales para el cumplimiento de sus compromisos internacionales en materia de derechos humanos.

Cuando un Estado en su ordenamiento interno aborda el tema de las acciones afirmativas, está cumpliendo con la Declaración en contra de todas las formas de discriminación racial (1964) y las recomendaciones de la III Conferencia Mundial contra el racismo (2001). El Plan de Acción de la conferencia conocido como Plan de Acción de Durban recomienda implementar en su institucionalidad interna “políticas orientadas a la adopción de medidas y planes de acción, incluidas las medidas positivas, para garantizar la no discriminación, en particular sobre el acceso a los servicios sociales, el empleo, la vivienda, la educación, la atención de la salud, etc.”.

En relación con las acciones afirmativas en el campo de la participación, estamos hablando de medidas de acción afirmativas para garantizar la participación de los sectores discriminados, entendiéndose como participación el ejercicio pleno de los derechos civiles y políticos, entre los que se destacan el derecho a elegir y ser elegido, el derecho a formar parte de las instituciones públicas del Estado, y el derecho a no ser discriminado en las listas de los partidos y movimientos políticos.

Nos encontramos en el contexto de una acción afirmativa necesaria para evitar la discriminación y la exclusión de los sectores discriminados en el ámbito de la participación política. Nos referimos a la exclusión histórica que los afrodescendientes, tanto como ciudadanos como pueblo, han sufrido de los espacios de poder, bien sea poder político, social o económico.

Sin embargo, muchos países, a excepción de Colombia, no aplican acciones afirmativas en el campo político para el caso de las minorías culturales y étnicas. Por ello, se debe destacar la ausencia de la representación de los afrodescendientes en cuanto pueblo o grupo cultural históricamente excluido de la esfera política. Esto pese a que en países como Ecuador la representación de las mujeres en el sector legislativo se garantiza mediante la acción afirmativa de paridad en las listas de elección popular, lo mismo ocurre con los grupos de los migrantes que poseen cupos especiales en el parlamento. Es decir, el principio de acción afirmativa para garantizar la representación política de sectores excluidos, se aplica de manera discriminatoria, donde solo se tienen en cuenta a un determinado grupo históricamente excluidos y a otros no, negando así el derecho a la representación política a otros grupos quizá con condiciones de mayor vulnerabilidad.

Referencias

- Antón, J. (2008). *Afroecuatorianos y políticas de inclusión en la Revolución Ciudadana*. Quito: Abya Yala.
- Antón, J. (2011). *El proceso organizativo afroecuatoriano 1979-2009*. Quito: FLACSO Ecuador.
- Bello, A. (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina: La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Bhalla, A. & Lapeyre, F. (1997). Social Exclusion: Towards an Analytical and Operational Framework. *Development and Change*, 28(3), 413-433.
- De la Torre, C. (2002). *Afroquiteños, ciudadanía y racismo*. Quito: CAAP.
- Fanon, F. (1973) 2009. *Piel Negras, Máscaras Blancas*. Madrid: Akal.
- García, J. (2001). Reconstrucción, transformación y construcción de nuevos escenarios de las prácticas de la Afroamericanidad. En: Mato, Daniel (compilador) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2*. Caracas: UNESCO- CLACSO, p.79-89.
- Melucci, A. (1991). La Acción Colectiva como construcción social, en: *Estudios Sociológicos*, núm. 26, vol. IX, Colegio de México, mayo agosto, pp. 27-42.
- Murillo, P. (2014). *La participación política y la inclusión en los procesos electorales de los afrodescendientes en las Américas*. Documento de consultoría. Organización de Estados Americanos OEA. (Departamento para la Cooperación y Observación Electoral. Washington (documento no publicado).
- Rahier, J. (1998). Estudios de negros en la antropología ecuatoriana: presencia, invisibilidad y reproducción del orden racial espacial. En: Cristóbal Landázury (comp) *Memorias del Primer Congreso ecuatoriano de Antropología*. Vol III. Quito: Abya Yala.

- Rahier, J. (1999). Miami ¿qué será lo que quiere el negro?: representaciones racistas en la revista *Vistazo* 1957-1991. En: Enma Cervone y Fredy Rivera (edi) *Ecuador racista: imágenes e identidades*, Quito: FLACSO, Sede Ecuador.
- Mc Adam, D. (1996). Political Opportunities: conceptual origins, current problems, future directions, en: Mc Adam et al., *Comparative perspectives on Social Movement*, Cambridge University Press, pp. 25-44.
- Sen, A. (2004). Primer capítulo informe sobre el desarrollo humano. *Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD)*. Madrid: Mundi prensa.
- Tarrow, S. (1997). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid: Alianza Universidad.
- Tilly, Ch. (1995). Los movimientos sociales como agrupaciones históricamente específicas de actuaciones políticas en *Sociológica*, año 10, (28), UAM-A, Mayo-Agosto, pp. 11-35.
- Stavenhagen, R. (1992). La cuestión étnica En: *Estudios sociológicos* X: 28, México, pp. 53- 73.
- Wade, P. (2000). *Raza y Etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Abya Yala.





Facetas en la vinculación del movimiento social afrovenezolano con el gobierno bolivariano (1998-2018)¹

Johanna Katiuska Monagreda

UNIVERSIDAD FEDERAL DE MINAS GERAIS
BRASIL.

johanna.monagreda@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.53766/HumSur/2021.31.03>

Resumen

Este artículo analiza el proceso de institucionalización estatal de algunas demandas del movimiento social afrovenezolano mediante la incorporación de una agenda antirracista en las políticas gubernamentales (1999-2018). Se argumenta que entre 1999 y 2011 la vinculación gobierno-movimiento afrodescendiente produjo la apertura de múltiples entradas institucionales a través de dos estrategias interrelacionadas: la política de proximidad y la ocupación estratégica de cargos públicos. A partir de 2013 se evidencia el desgaste de estas estrategias, y una nueva dinámica gobierno-movimiento caracterizada por la exclusión con limitadas concesiones simbólicas. Consecuentemente, desde 2018 el desafío es rescatar una agenda política autónoma como movimiento social.

Palabras Clave: Movimiento afrovenezolano, racismo, lucha antirracista, políticas públicas contra el racismo.

Facets of the relationship between the Afro-Venezuelan social movement and the Bolivarian government (1998-2018)

Abstract

This article analyzes the process of state institutionalization of some demands of the Afro-Venezuelan social movement for the incorporation of an anti-racist agenda in the government policies (1999-2018). It is argued that between 1999 and 2011 the relationship between the government and the Afro-descendant movement opened multiple institutional entrances through two interrelated strategies: the proximity policy and the strategic occupation of public positions. Since 2013, there is evidence of the erosion of these strategies and a new government-movement dynamic, characterized by exclusion with limited symbolic concessions. Consequently, since 2018 the challenge is to rescue an autonomous political agenda as a social movement.

Keywords: Afro-Venezuelan movement, racism, anti-racist struggle, public policies against racism.

Recibido: 25.2.21/ Evaluado: 19.3.21/ Aprobado: 28.5.21.

1. Introducción

¿Por qué lucha el movimiento afrovenezolano? En este artículo analizamos el proceso de institucionalización de las demandas del movimiento afrovenezolano, es decir, el proceso de incorporación de una agenda antirracista como parte de las políticas gubernamentales. Argumentamos que entre 1999 y 2011 la vinculación gobierno-movimiento afrodescendiente produjo la abertura de múltiples entradas institucionales (Santos, 2016; Ríos, 2018). Entendemos por entradas institucionales, la producción de grietas dentro de la propia institucionalidad desde las cuales fue posible disputar la inserción de una agenda antirracista dentro del Estado. Esas “grietas” fueron producidas a través de dos estrategias interrelacionadas: la política de proximidad (la utilización de la red de contactos gobierno-movimiento) y la ocupación estratégica de cargos públicos. Usualmente estas entradas institucionales vinieron en la forma de consejos consultivos o instituciones de asesoría que fueron ocupados por militantes o activistas del movimiento afrodescendiente. Desde 2013 evidenciamos el desgaste de estas estrategias y una nueva dinámica gobierno-movimiento caracterizada por la exclusión con limitadas concesiones simbólicas. A partir de 2018 el movimiento afrovenezolano entró en una nueva etapa de recuperación de una agenda política como movimiento autónomo, aunque en proximidad con el gobierno.

El movimiento afrovenezolano en sí es pequeño, está conformado por una red de actores sociales y colectivos que interpelan al Estado y a la sociedad por transformaciones sociales. A pesar del carácter descentralizado e informal del movimiento afrovenezolano² han sido capaces de organizarse de forma táctica para avanzar en una agenda de reivindicaciones, aunque uno de los riesgos de esa forma organizativa es que deja a los colectivos vulnerables de desaparecer, de ser cooptadas o de no conseguir mantener la cohesión en momentos de menores incentivos externos.

Históricamente, la acción del movimiento afrovenezolano ha tenido dos grandes ejes centrales: 1) tornar visible el racismo existente en el país, y 2) exigir acciones concretas del Estado para combatir el racismo y disminuir sus efectos negativos sobre la vida de las personas afrodescendientes. Dichos ejes están interrelacionados, una vez que, en el caso venezolano, la negación del racismo funciona como un instrumento para deslegitimar los esfuerzos del movimiento afrovenezolano por implementar políticas públicas con perspectiva racial, es decir, políticas públicas que tomen en consideración la importancia de resolver los problemas de desigualdad y discriminación

racial que existen en el país. Así, el movimiento lucha por dejar visible que la raza y el color de las personas son elementos creados y usados para la discriminación, y al mismo tiempo por desconstruir la idea de la nación ciega al color en la cual se escuda la discriminación que de hecho ocurre.

Es importante recordar que la raza es una categoría social, política y cognitiva (Munanga, 2005/2006) que no tiene validez biológica, pero que aún hoy funciona como un instrumento de jerarquización de la sociedad, de naturalización de las relaciones de poder (Quijano, 2007) y de mediación o significante de las relaciones sociales (Munanga, 2003) en distintos ámbitos de la vida en sociedad. En la exploración económica, la marginalización, el imperialismo cultural, en la valorización del conocimiento producido, en la estética y en la política, en todos esos ámbitos podemos visualizar cómo la raza funciona de mecanismo que perjudica los grupos racializados como no-blancos (negros, indígenas, gitanos, etc.), en beneficio, invariablemente, de aquellos grupos racializados como blancos.

La raza y el racismo fueron contruidos a través de procesos sociales de subalternización (en el pasado y en el presente) como la colonización, la esclavitud, la división sexual y racial del trabajo, y la exploración económica (Quijano, 2007; Van Dijk, 2007; Wright, 1990; Wiewiorka, 1992; Munanga, 1999). Entendemos el racismo como un sistema de dominación intersubjetiva, con impacto en las relaciones materiales, iniciado en el propio proceso de constitución de América y actualizado hasta el presente a través de distintos instrumentos como los estereotipos, la exclusión, las políticas de migración selectiva, la actuación policial, la exclusión en la toma de decisiones, entre otros.

La demanda del movimiento afrodescendiente por políticas públicas con perspectiva racial o políticas en beneficio de la población afrodescendiente³ busca justamente revertir ese cuadro, y se sustenta en por lo menos tres grandes argumentos: 1) el pasado de la esclavitud, las políticas excluyentes que consolidaron el mito de la igualdad racial con la invisibilización de los problemas raciales y la persistencia del racismo en la actualidad, colocan a la población afrodescendiente en una situación de desventaja socioeconómica en cuanto grupo social (racismo estructural); 2) la persistencia histórica de un conjunto de reglas mayormente informales y generalmente no reconocidas justifica, en la práctica, diferencia de tratamiento en detrimento de la población afrodescendiente (racismo institucional) y 3) la existencia de estereotipos y prejuicios sobre la población negra afecta las relaciones interpersonales y coloca impedimentos al pleno desarrollo de sus capacidades y potencialidades, y al disfrute de una vida plena (racismo cotidiano).

Así, en los últimos veinte años se ha organizado en el país un movimiento de colectivos e individuos que se pauta a partir de la pertenencia racial, sobre el entendido de que en Venezuela el color de la piel y la percepción sobre la raza jerarquiza la sociedad en grupos sociales donde las personas percibidas como blancas ocupan los lugares de privilegio simbólico y material, en detrimento de las personas percibidas como no-blancas. Estas figuras, conforman lo que aquí llamamos el movimiento afrovenezolano, entendido como aquellos actores individuales y colectivos que a través de acciones colectivas (formales e informales) buscan transgredir y desafiar el orden establecido. Ese concepto es propuesto por Agustín Lao-Montes (2020) para entender los movimientos afrodescendientes en la región, e inclusive, las y los propios integrantes del movimiento afrovenezolano se definen a sí mismo como “un actor político colectivo” en el sentido de que la lucha contra el racismo es lo que da univocidad a la diversidad de actores, estrategias, pautas, etc.

El movimiento afrovenezolano demanda políticas públicas para la desconstrucción del racismo y la eliminación de la desigualdad racial. Esas políticas pueden ser de tres tipos: políticas de reconocimiento, políticas compensatorias o de reparación y políticas de participación y representación.

Las *políticas de reconocimiento* son políticas de visibilización de la existencia y restauración del ser de determinados grupos sociales frente al discurso homogenizante de la nación mestiza. Usualmente las políticas de reconocimiento pretenden dar igual estatus a diferentes culturas, religiones o pretenden reparar la memoria histórica colectiva atacando los estereotipos raciales que se reproducen a través del sistema educativo, de los medios de comunicación, o de determinadas narrativas de la historia nacional, y resaltando la participación de personas afrodescendientes en la construcción de la nación; las *políticas compensatorias o de reparación* son políticas que reconocen la responsabilidad del Estado en la existencia y persistencia de la desigualdad racial, y, por tanto, buscan disminuir la brecha social y económica con medidas concretas que benefician a la población históricamente marginalizada. Usualmente son políticas distributivas, de acceso a la educación o de incentivo al empleo,⁴ o políticas de protección institucional frente al racismo, la discriminación racial y las *políticas para garantizar la participación y representación* de los grupos tradicionalmente excluidos que consisten en la incorporación de innovaciones como, por ejemplo, garantizar curules en los cuerpos legislativos, o crear mecanismos electorales para promover la elección de miembros de los grupos usualmente marginalizados de la representación política.⁵

Particularmente, a partir de la III Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia organizada por la Organización de Naciones Unidas (ONU) en 2001, en Durban (Sudáfrica), la noción de que el Estado es obligado a promover protección institucional frente al racismo y la discriminación racial se destaca en América Latina, pasando a orientar las respuestas de los gobiernos frente a las demandas de los movimientos afrodescendientes organizados en la región. Se da un proceso de institucionalización estatal de las demandas de los movimientos afrodescendientes que, en algunos países, ya venía avanzando desde los años ochenta con el giro multiculturalista (como algunos autores se refieren a la confluencia de políticas de diversidad étnica en la región) pero que se generaliza a partir de la Conferencia de Durban:

La principal novedad en el proceso post-Durban fue la creación de instancias dedicadas al tratamiento de las cuestiones raciales y de discriminación racial y étnica en 16 países: Argentina, Bolivia, Brasil, Canadá, Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, Estados Unidos, Guatemala, Honduras, México, Panamá, Perú, Uruguay y Venezuela (Ribeiro, 2012, p. 5).

En el caso venezolano, tanto la Conferencia de Durban, como la llegada de Hugo Chávez al poder, ayudaron a organizar un movimiento afrodescendiente y a impulsar respuestas estatales a las demandas de este movimiento. A pesar de que el proyecto político que se inició con la llegada de Hugo Chávez al gobierno no tuvo entre sus objetivos la lucha contra el racismo, permitió múltiples entradas institucionales que fueron aprovechadas por militantes del movimiento afrovenezolano para tratar de incidir en la lucha antirracista dentro de la institucionalidad estatal, aunque con resultados muy limitados.

Nos interesa investigar a partir de la memoria y la percepción de militantes y activistas afrodescendientes, los procesos reales de negociación y construcción de alianzas en la interacción gobierno-movimiento social que llevaron a la abertura de espacios institucionales en el intento de incorporación de la agenda antirracista y de los agentes del movimiento afrovenezolano dentro de la estructura gubernamental. Así pretendemos evidenciar la complejidad del proceso de creación y manutención de innovaciones institucionales contra el racismo iniciado durante el gobierno de Hugo Chávez.

Argumentamos que el proceso de institucionalización que se concretiza en 2004 con la creación de la Comisión Presidencial para la Preven-

ción y Eliminación de todas las formas de discriminación racial –y otras distinciones en el sistema educativo– fue posible gracias a dos estrategias interrelacionadas, que se encuentran entre las posibles rutinas de interacción Estado-Sociedad, según Abers, Serafim y Tatagiba (2014): la política de proximidad, usando la red de contactos personales entre Estado y sociedad, y la ocupación de cargos en la burocracia.⁶

Entre 2004 y 2011 esa estrategia de vinculación, movimiento social-gobierno, rindió algunos frutos: fue posible dar una mayor visibilidad a la discusión sobre racismo en Venezuela e implantar algunas innovaciones institucionales para tratar de enfrentar el racismo y la discriminación racial. Durante ese período, la interacción del movimiento afrovenezolano con el Estado se caracterizó por la demanda por el reconocimiento como un actor político relevante, por la búsqueda de transformaciones dentro de la institucionalidad estatal para la implementación de políticas públicas anti-racistas, y, por la proximidad con el proceso bolivariano. A pesar de que el movimiento pretendió trazar una línea divisoria entre gobierno, movimiento social y partido político, la verdad es que en Venezuela las fronteras entre uno y otro son difusas, inclusive porque los principales actores del movimiento afrovenezolano transitan por todos esos espacios.

A partir de 2013 podemos ver las limitaciones de esta estrategia y las dificultades para consolidar un proyecto político de desconstrucción del racismo desde dentro del Estado.

En la primera parte presentamos brevemente los orígenes del movimiento afrovenezolano dentro del contexto nacional e internacional. De inmediato, defendemos que la confluencia temporal e ideológica entre el movimiento afrovenezolano y el proyecto político de Hugo Chávez condujo a que el proyecto político del movimiento fuese elaborado en proximidad con los cambios políticos nacionales, así discutimos las propuestas de cambio constitucional de 1998 y 2007 como momentos clave para el desarrollo de la propuesta política del movimiento afrovenezolano. Sin embargo, el poco soporte institucional a las demandas del movimiento limitó las posibilidades de éxito. En la tercera parte argumentamos que la principal estrategia del movimiento afrovenezolano para *insertar* sus demandas en el Estado ha sido la abertura de entradas institucionales a través de la política de la proximidad y la ocupación de cargos burocráticos con ventajas y limitaciones. En la cuarta parte, discutimos las limitaciones de esa estrategia, evidentes desde 2013, y los caminos del movimiento.

Los principales argumentos de este artículo se basan en entrevistas semiestructuradas con algunos de los principales líderes del propio movi-

miento, de modo que se corresponden, en gran medida, con la percepción de las y los protagonistas de veinte años de interacción con el gobierno desde el activismo como movimiento social y que temporalmente ocupan u ocuparon el Estado.

2. Antecedentes del movimiento social afrovenezolano (1970-1998)

El movimiento afrovenezolano gana legitimidad como actor político colectivo a través de la proximidad con Hugo Chávez en la primera década del siglo XXI. Sin embargo, la conciencia política sobre la persistencia del racismo en el país y la necesidad de auto-organización es resultado de la confluencia entre la mayor visibilidad del racismo, a partir de la crisis político-económica de los años ochenta y noventa, el activismo étnico-racial en la región que se organiza en contra del neoliberalismo y en contra de las conmemoraciones de los 500 años del llamado “Descubrimiento de América”, e igualmente, a partir del giro multiculturalista: el conjunto de programas y políticas de la diversidad asumidas por los gobiernos en las décadas mencionadas en varios países de América Latina.

Hasta los años noventa, lo que vendríamos a entender como el movimiento afrovenezolano se caracterizó por pequeñas organizaciones negras, dispersas entre sí y orientadas, principalmente, por la resistencia al monoculturalismo, al imperialismo cultural y a los procesos de desterritorialización, y que reivindicaban una identidad negra en oposición al discurso de la identidad mestiza⁷ en las comunidades negras, en los barrios urbanos⁸ y en el campo académico⁹⁻¹⁰ (García, 2001a; García, 2001b; Fernández, 2012; Fernández, 2015; Page, 2015; Corrales, 2016). Si bien, no todos estos procesos resultaron directamente en organizaciones del movimiento afrovenezolano, el origen de la trayectoria de militancia de muchas de las personas que van a conformar el movimiento afrovenezolano se encuentra allí.

Algunas de esas iniciativas tempranas de resistencia en el campo cultural y académico de los años setenta y ochenta lograron incidir tímidamente en la política local (Corrales, 2016), otras experiencias fueron canalizadas a través de proyectos culturales del Estado, principalmente a través del recién creado *Consejo Nacional de la Cultura* (CONAC), y a través de la iniciativa musical privada.

Según Jesús “Chucho” García (2001), uno de los principales líderes e intelectuales del movimiento, en ese período, el activismo se caracterizó por la “conciencia ingenua”, queriendo significar que aún no estaría en curso un proceso de identificación que posibilitase una práctica política orientada por la pertenencia racial y por la crítica al racismo estructural.

El final de los años ochenta y comienzo de los años noventa puede ser señalado como el período en que los procesos de racialización en el país adquirieron sentido político para la acción colectiva. Tres factores contribuyeron para esto: la crisis política y económica que permitió visibilizar el racismo, la organización transnacional y la acción de los organismos del sistema internacional al estimular políticas multiculturalistas.

2.1. Contexto nacional: crisis política, económica y visibilización del racismo

Si existía una conciencia ingenua de parte de las organizaciones es importante resaltar el éxito relativo del “sistema populista de conciliación de elites” (Rey, 1991), conocido como el pacto de Punto Fijo, en invisibilizar los problemas raciales creando la ilusión de una inclusión basada principalmente en el papel del Estado como distribuidor de la renta petrolera. La finalidad de ese sistema era principalmente calmar el temor de las elites por el supuesto ascenso político de las masas “pardas” con la transición a la democracia representativa (Rey, 1991;¹¹ Wright, 1990; Van Cott, 2005; Andrews, 2007). En la práctica, el resultado de este sistema fue una democracia elitista y bipartidaria, donde las formas de participación por fuera de los dos principales partidos políticos existentes (Acción Democrática y COPEI) y la acción en movimientos sociales eran desestimuladas y con frecuencia también fuertemente reprimidas, principalmente en los barrios populares (Naim, Piñango, 1986; Rey, 1989; 1991; Uzcátegui, 2010; Monaldi y Penfold, 2014).

Por otro lado, el sistema político estimulaba la incorporación de los grupos racializados (negros e indígenas) en términos de clase social y principalmente como “campesinos” (Ruetter, 2011) o como “clase trabajadora” (Fernández, 2015). La clasificación de personas negras e indígenas como campesinos o trabajadores contribuyó para consolidar el “mito de la nación mestiza”, o el “mito del país sin clase y sin raza” al tratar de borrar la identidad negra o indígena (Johnson, 2012; Page, 2015). La renta petrolera ayudó, por lo menos hasta los años ochenta a crear la ilusión de distribución económica inclusive entre la población no-blanca consolidando el: “mito de la igualdad racial” (Page, 2015; Corrales, 2016) junto con el hecho de que, la ausencia de datos estadísticos que consideraran la raza ayudó a que las desigualdades sociales, económicas y políticas entre blancos y no-blancos permanecieran, hasta el presente, estadísticamente imperceptibles¹² (Loveman, 2014).

Estos factores, propios del sistema político conocido como el Puntofijismo, ayudan a explicar la dificultad de crear una identificación racial

en Venezuela hasta el quiebre de ese sistema. La ruptura del “*Pacto de Punto Fijo*” significó también la ruptura del pacto de silencio sobre el racismo en el país (López-Maya, 2005; Ruette, 2011; Monaldi y Penfold, 2014).

Con la disminución de la entrada de recursos petroleros durante la década de los años ochenta y noventa (Cannon, 2008; Monaldi y Penfold, 2014), la crisis del sistema político y la virada neoliberal representada en el programa de ajuste macroeconómico conocido popularmente como “*el paquetazo*”,¹³ la desigualdad económica pasó a ser evidente y el racismo fue quedando cada día más expuesto. Así, no es de extrañar que la politización de los clivajes raciales, en Venezuela, se haya dado en un período de intensos levantes populares marcados por el *Caracazo* o *Sacudón*¹⁴ (1989), un momento en el cual: “Los lazos formados, en un período populista anterior, entre los gobernantes y el pueblo se rompieron y el pueblo se convirtió en una amenaza para la propiedad privada y una fuente de terror” (Coronil; Skurski, 1991, p. 323).

Después del *Caracazo*, la naturaleza racializada de la exclusión social quedó evidente: la amenaza, que en la mentalidad racista y clasista venía de los cerros, tenía color, inclusive algunas investigaciones de la época mostraron como esa narrativa apareció en los principales medios de comunicación del país donde circularon representaciones de los jóvenes negros que vivían en los barrios como saqueadores, criminosos y bandidos (Fernandes, 2012), fue direccionada una representación de la clase baja y no-blanca como “primitivos”, mientras las elites blancas ocuparon simbólicamente el lugar de los “civilizados” (Cannon, 2008; Page, 2015). La supuesta ausencia de divisiones raciales en el país se reveló como una verdadera farsa delante del miedo de las elites por la “amenaza negra” (Fernandes, 2012).

2.2. Contexto regional: organización transnacional y cambios multiculturalistas

Como se ha mencionado, la organización a partir de los procesos de identificación racial y de género en denuncia al racismo patriarcal obedece tanto al contexto nacional de mayor visibilización del racismo cuanto, a un conjunto de cambios en la región caracterizados por protestas con base étnico-racial contra los efectos del neoliberalismo (principalmente protagonizadas por grupos indígenas), la conformación de redes transnacionales de movimientos con base étnico-racial, y los nuevos cambios constitucionales y legales para incluir derechos que garantizaran la interculturalidad o el llamado giro multiculturalista.

En un contexto de resistencia a la agenda neoliberal y de contestación a la conmemoración oficial de los 500 años del llamado: “Descubrimiento de América”, se conformó la Red de Mujeres Negras Latinoamericanas y Caribeñas en 1992, como una articulación transnacional de mujeres racializadas en la región. La Unión de Mujeres Negras, con la participación específica de Irene Ugueto, junto con otras organizaciones e individualidades en la región contribuyó para la constitución de esta articulación.

Algunos países, principalmente por la acción de los movimientos sociales, pero también por recomendación de algunos organismos internacionales del sistema Naciones Unidas (ONU) y de la Organización de Estados Americanos (OEA), como la Organización Internacional del Trabajo (OIT), el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y la Unesco, consiguieron incluir cambios en sus constituciones y en las leyes dirigidos a reconocer derechos específicos a los grupos históricamente excluidos como las poblaciones indígenas y afrodescendientes. Ese proceso de cambio constitucional y de innovación legislativa comenzó en Nicaragua con el reconocimiento de derechos indígenas, como de hecho sucedió en la mayoría de los países de la región. Pero, curiosamente, también incluyó el reconocimiento de derechos para las poblaciones afrodescendientes. Otros antecedentes importantes, son el reconocimiento de derechos indígenas y *quilombolas* y la criminalización del racismo en la Constitución brasileña (1988) y la Ley 70 de Colombia (1993) que reconoce derechos colectivos y derecho al territorio a las comunidades negras de la Cuenca del Pacífico.

Estas experiencias representan los casos emblemáticos de derechos para afrodescendientes en la región. Así el tema étnico-racial pasa a politizarse, es decir, ya no solo hay una búsqueda del reconocimiento de su existencia y de la defensa de las manifestaciones culturales, sino que se busca influir en el ámbito público para la garantía de derechos y en la garantía de representación política.

Si hasta este momento el esfuerzo de los gobiernos estaba en la imposición del discurso de las naciones cultural y racialmente homogéneas, con el llamado giro multiculturalista, entre los años ochenta y noventa, la diversidad gana posicionamiento y comienza a ser valorizada.

2.3. Los procesos organizativos que dieron origen al movimiento afrovenezolano

En este contexto de avance del neoliberalismo en la región, fuerte tensión política y marginalización económica en el país, de surgimiento de

organización colectiva con base étnico-racial y de conquistas constitucionales y legales hacia el multiculturalismo, surge en Venezuela la Unión de Mujeres Negras en 1989. Son precisamente las mujeres negras las primeras en organizarse en torno a la identificación racial y su relación con las carencias materiales, con esto comienza a construirse, desde la militancia, un discurso contra la discriminación racial, el sexismo y el racismo. La fundación de la Unión de Mujeres Negras marcó el inicio de la lucha antirracista organizada. Esta organización fue creada para enfrentar, de forma colectiva, los problemas de empobrecimiento y de discriminación racial que se tornaban más y más evidentes a finales de la década de los ochenta con la virada neoliberal.

Es aquí que comienza propiamente el movimiento afrovenezolano, caracterizado por la comprensión de la necesidad de organizarse como sujetos políticos para exigir transformaciones al Estado.

La Fundación Afro-América XXI (1993) es otra de las organizaciones antecesoras del movimiento afrovenezolano, surge vinculada al contexto transnacional con financiamiento del BID y de la UNESCO, aunque poco tiempo después se separa del proyecto del BID que le dio origen y continúa su trayectoria como Fundación Afro-América y la Diáspora Africana.

Ya en la década de los noventa, aparece explícitamente en el discurso de estas organizaciones la conciencia sobre la exploración económica y la discriminación social que enfrentaba la población afrovenezolana, junto con un discurso sobre la necesidad del reconocimiento de la diversidad cultural. Se entendía que la interseccionalidad de las opresiones de género, raza y clase, convertían a las mujeres racializadas como negras en el grupo más vulnerable en todos los aspectos de la vida en sociedad (García y Arratia, 2000).

Con relación a las repuestas del Estado, a todo este movimiento de reivindicación de la ancestralidad y de denuncia del racismo, lo que encontramos es la implementación de pequeños proyectos dentro del Consejo Nacional de la Cultura (CONAC) que pretendían, al final, encausar los grupos de base racial que comenzaron a surgir en los barrios urbanos y en las comunidades rurales afrovenezolanas, dentro del ámbito de la cultura nacional, del folklore y de la tradición, y no como experiencias emancipadoras y de resistencia en el presente.¹⁵ La única medida específica en el ámbito nacional que conseguimos identificar de ese período fue la inclusión simbólica de José Leonardo Chirino en el Panteón Nacional como parte de los próceres de la nación, el día 10 de mayo de 1995, en conmemoración de los 200 años de la insurrección de personas esclavizadas que se llevó a cabo en el estado Falcón. Juan Ramón Lugo,¹⁶ fundador de la *Asociación Civil José Leonardo Chirino*, junto con otros activistas, comenzó una serie

de articulaciones que posibilitaron que el ejecutivo nacional y el Congreso de la República dieran ese reconocimiento que se cuenta como una de las primeras conquistas del movimiento afrovenezolano.

Las primeras respuestas institucionales al problema del racismo y la discriminación racial, o en beneficio específico de la población afrodescendiente, surgen en Venezuela apenas después de la III Conferencia Internacional contra el Racismo en Durban. El atraso de los gobiernos venezolanos en ofrecer una respuesta institucional al problema de la discriminación y la desigualdad racial ha sido documentado por Sansone (1998, s/p) que veía con sorpresa que: “Políticas o campañas en favor de la minoría negra o de las comunidades negras rurales, sin embargo, no han sido articuladas”, en un momento en que la región estaba caminando en ese sentido desde hacía casi dos décadas.

Con la llegada de Hugo Chávez a la presidencia de Venezuela y la llamada a un proceso constituyente en 1998 se abre una oportunidad de reconocimiento, visibilidad e inclusión de las comunidades afrodescendientes, que, no obstante, tuvo grandes limitaciones.

3. Gestación de un proyecto político en diálogo con el multiculturalismo bolivariano: Reconocimiento constitucional, reforma curricular e institucionalización de la política contra el racismo

Temporalmente, el reconocimiento del movimiento afrovenezolano como actor político colectivo de la lucha antirracista confluyó con la llegada al poder de Hugo Chávez y ganó legitimidad a partir del intento de golpe de Estado en 2002, y de la propia auto-identificación racial del Presidente, al punto de que algunas autoras afirman que la legitimidad del movimiento afrovenezolano estuvo dada por la condición de ser “un amigo privilegiado del líder de izquierda” (Van Cott, 2006). La confluencia temporal e ideológica entre el proceso de cambio institucional, dirigido por Hugo Chávez, y el surgimiento del movimiento afrovenezolano marcó los patrones de interacción del movimiento social con el gobierno, e inclusive, el proyecto político del movimiento afrovenezolano fue siendo construido en proximidad con el proyecto de transformación nacional del Gobierno de Chávez. Las convocatorias de cambios constitucionales en 1998 y 2007 fueron aprovechadas por el movimiento afrovenezolano para producir una agenda colectiva de inclusión social. El primer documento público del movimiento afrovenezolano que contiene un conjunto de demandas específicamente dirigidas al Estado surgió en el contexto de la reforma constitucional de

1998. El segundo documento es elaborado en el contexto de la propuesta de reforma en 2007.

3.1. Constituyente 1998 y el proceso organizativo del movimiento afrovenezolano

Hugo Chávez se eligió a partir de una campaña en torno a la propuesta de cambiar la Constitución. Inmediatamente después de electo convocó a una Asamblea Constituyente conformada por elección popular y con mayoría de sectores aliados al presidente tales como: el sector militar, de izquierda y de los movimientos por los derechos humanos. Los partidos políticos tradicionales quedaron mayoritariamente por fuera de la Constituyente. Además del ímpetu revolucionario y de la inclusión de sectores populares y de derechos humanos, existía en el país una noción generalizada contra el estatismo y contra los partidos políticos que desembocó en aumento de poder para el Ejecutivo (Hawkins, 2010; Monaldi y Penfold, 2014).

El llamado a la Constituyente fue una oportunidad para que las organizaciones del movimiento afrovenezolano se organizaran para interpelar al Estado sobre la necesidad de combatir el racismo y mejorar la situación socioeconómica de la población afrovenezolana (García, 2004; Ayala y Mora, 2008; Monagreda, 2011; Valencia, 2015). El desafío era pasar de una identidad folklorizada enfocada en las reivindicaciones culturalistas para una identidad política orientada por la pertenencia racial, el combate al racismo y la necesidad de transformación estructural (García, 2001).

La Unión de Mujeres Negras y la Fundación Afroamérica, las principales organizaciones explícitamente políticas y de alcance nacional para la época, elaboraron las propuestas del movimiento afrovenezolano a la Constituyente, con este acto, el movimiento afrovenezolano anunció su interés en *pleitear* la memoria pública colectiva y las políticas públicas del Estado venezolano. El discurso de esa propuesta buscaba colocar las demandas del movimiento como elementos importantes para la sociedad venezolana como un todo, en el entendido de que: “El desarrollo humano de la población afrovenezolana es un derecho y como tal de gran importancia para el avance, progreso y desarrollo de nuestra sociedad” (García y Arratia, 2000, p. 33).

Los principales argumentos esgrimidos por el movimiento afrovenezolano para legitimar la propuesta de cambio constitucional fueron la sistemática exclusión de los afrodescendientes en las Constituciones desde la Primera República; la discriminación, marginalización y exploración de la población afrovenezolana en el presente; y el retraso del país en asumir los

avances en derechos para afrodescendientes que ya se veían en otros países de la región. El principal objetivo del movimiento era tratar de garantizar su inclusión en el texto constitucional como grupo étnico-racial diferenciado y la valorización de la población afrodescendiente en la construcción de la Nación.¹⁷

La propuesta del movimiento afrovenezolano incluyó el reconocimiento del Estado venezolano como una sociedad multiétnica y pluricultural, el derecho a la igualdad y a la diversidad, la afirmación del principio de no-discriminación, una educación sin estereotipos sexistas ni racistas, el derecho al territorio ancestral para las comunidades afrovenezolanas, la valorización de las mujeres y hombres afrovenezolanos, la producción de datos estadísticos sobre la población afrovenezolana y, finalmente, la instauración de mecanismos o instituciones jurídicas para supervisar la garantía del derecho a la no-discriminación (García y Arratia, 2000; García, 2008; Ruetter, 2011).

A pesar de la movilización, el movimiento solo consiguió incluir el reconocimiento del carácter multiétnico y pluricultural de la nación en el Preámbulo de la Constitución, que también era una demanda del movimiento indígena. Varios argumentos fueron activados para frenar los deseos de inclusión del movimiento afrovenezolano. Uno de esos argumentos fue que el reconocimiento de la población afrodescendiente, o de cualquier otro grupo étnico o racial, representaría una amenaza a la unidad de la nación, pues la población indígena ya había sido reconocida y eso, en la mentalidad de los representantes políticos, podría derivar en un precedente separatista, lo que es incoherente si se considera que el movimiento persigue que el Estado se responsabilice para que el pleno disfrute de derechos se extienda a su población más discriminada.

Básicamente, los constituyentes activaron la ideología del mestizaje,¹⁸ de la población homogénea o con origen común en la mezcla, sea biológica o cultural, para negar el reconocimiento de la población afrodescendiente (García, 2008; Ruetter, 2011).¹⁹ El problema de este argumento es que supone que la realidad de las relaciones entre personas blancas y no-blancas exime al país de la reproducción de prácticas cotidianas de racismo o de la producción histórica de desigualdades raciales que, de hecho, estructuran la sociedad venezolana.

El último argumento movilizado fue a causa de una comprensión del multiculturalismo según la cual el reconocimiento constitucional y la titularidad de derechos colectivos exigían un grupo étnico o racial diferenciado. Es decir, se activó la comprensión de que las demandas eran por

derechos multiculturalistas, y que requerían un pueblo diferenciable en términos de: “cultura + lenguaje + territorio” y, en el entendimiento de las elites políticas, el pueblo afrovenezolano no se encajaría en tal definición, aunque en Venezuela también existen territorios identificados como antiguos enclaves de esclavizados y territorios de libertad como los Cumbes. En todo caso, es importante afirmar que, la demanda por derechos no se sustenta necesariamente en la diferencia, sino en la persistencia de la discriminación.

Con la Constitución de 1999, Venezuela estableció oficialmente el proyecto multiculturalista caracterizado principalmente por la afirmación del carácter multiétnico y pluricultural de la nación en el Preámbulo, y por el establecimiento de derechos colectivos para personas indígenas, ambas conquistas del movimiento indígena,²⁰ que aunque no era un movimiento fuerte supo aprovechar el giro multiculturalista en la región, inclusive, la Constitución venezolana es reconocida como una de las más avanzadas en materia de derechos indígenas (Ruelle, 2011; Yrigoyen, 2011; Van Cott, 2009). No así para derechos de la población afrodescendiente.

Esa particularidad de la Constitución venezolana permite a Krishna Ruelle (2011) hablar de un “multiculturalismo bolivariano” caracterizado como un modelo bi-etno-racial centrado en la dicotomía indígena/no indígena,²¹ que consecuentemente excluye la afrodescendencia al diluirla dentro del discurso, aún reinante, de la nación mestiza. Aquí es importante acotar que el reconocimiento constitucional de derechos de la población indígena no necesariamente significó la garantía real de esos derechos.

Hasta el año 2002 el gobierno de Hugo Chávez reproduce la inclusión por la cultura y la folklorización de la cuestión racial en Venezuela. Esto a pesar de que, desde la campaña electoral de Hugo Chávez, el conflicto político pasó a movilizar visiblemente la racialización de la sociedad, en parte porque la promesa de refundación de la patria trajo consigo la esperanza de desafiar la estructura de privilegios forjada desde la colonización, despertando temores en las elites tradicionales, en parte por una relación entre raza/clase y posicionamiento político. Sin embargo:

A pesar de la tendencia racializada del discurso político polarizado en la época de gobierno del presidente Hugo Chávez, el debate sobre el racismo que subyace a través de la historia en la sociedad venezolana no se ha profundizado sustancialmente. Aún persiste la postura popular e intelectual²² de negar la existencia del racismo y celebrar el mestizaje como idiosincrasia fundamental de la sociedad (Ishibashi, 2007, p.33).

Esto comienza a cambiar, parcialmente, a partir de condicionantes internos como la mayor visibilidad del racismo durante el intento de golpe de Estado 2002 y la acción del movimiento afrovenezolano para colocar la discusión en la esfera pública; y externos como la Conferencia de Durban en 2001, donde el movimiento afrovenezolano confronta por primera vez la versión del gobierno del mito de la igualdad racial, y los cambios en la política externa orientada al continente africano.

El reconocimiento constitucional de la población afrovenezolana y la garantía de derechos específicos en la Constitución continuó siendo una demanda del movimiento afrovenezolano. Así en 2006, cuando se abre la posibilidad de inclusión a través de una nueva propuesta constituyente iniciada por el presidente Hugo Chávez, el movimiento afrovenezolano se organiza para ver sus demandas plasmadas en la nueva Constitución.

3.2. Una nueva propuesta de cambio constitucional

En el año 2006, Hugo Chávez fue electo para un nuevo mandato y comenzó un proceso de cambio constitucional en sentar las bases para la construcción del “Socialismo del Siglo XXI”. Esa nueva coyuntura política se presentó como una oportunidad para que el movimiento afrovenezolano intentara, nuevamente, su efectiva inclusión en la *Carta Magna*. Los colectivos del movimiento se organizaron para participar en la reforma constitucional a través de la Red de Organizaciones Afrovenezolanas (ROA),²³ que había sido creada en el 2000²⁴ como un frente unificado de articulación nacional de acción política de las organizaciones del movimiento, y escriben una nueva propuesta de derechos para afrodescendientes en la expectativa de que fuera incluida en la reforma constituyente convocada por el presidente Hugo Chávez.

La referencia a la ideología socialista apareció en el proceso bolivariano solo después del intento de golpe y de la huelga petrolera de 2001. El proyecto político del Socialismo del Siglo XXI se propuso la superación del capitalismo, la creación de un mundo multipolar, desafiando la hegemonía de los Estados Unidos, y la democracia participativa (Wilpert, 2010).

Los puentes entre la ideología socialista de base europea y los ideales nacionales se trazaron a partir del concepto de “indo-socialismo” como el elemento que pretendía resaltar las bases autóctonas de la propuesta del socialismo del siglo XXI (Ruetter, 2011) y también como un puente entre el proyecto de gobierno y los movimientos indígenas. Sin embargo, ese puente no fue trazado con relación al movimiento afrovenezolano. A pesar de la

proximidad recién conquistada por el movimiento y a pesar de la utilización política de la racialización, había aún, en el gobierno de Chávez, un continuo de la ideología de la “igualdad racial” (Page, 2015) que impidió desarrollar una agenda de transformación nacional a partir de la perspectiva de ser afrodescendiente en la sociedad venezolana.

Diferente del momento de la Constituyente de 1998, en esta nueva coyuntura política el movimiento afrovenezolano había conquistado una organización nacional, la ROA aglutinó un conjunto anteriormente disperso de organizaciones de personas afrodescendientes con los más variados objetivos: organizaciones musicales, lucha por la tierra, por la reforma educativa y organizaciones de mujeres negras. Además de eso, el movimiento había conquistado una mayor proximidad con el gobierno y una cierta legitimidad, consecuencia de las manifestaciones de racismo evidenciadas durante el intento de golpe de 2002 y de las redes de proximidad con el gobierno. Algunos líderes del movimiento ya ocupaban cargos en el gobierno, ya había sido creada la Comisión Presidencial para la Prevención y Eliminación de todas las formas de discriminación racial y otras distinciones en el sistema educativo (2005), que fue la respuesta del gobierno venezolano a la III Conferencia Internacional contra el Racismo, y había dos diputados afrodescendientes en la Asamblea Nacional: Modesto Ruíz y Braulio Álvarez (que fueron los diputados que apoyaron la propuesta del movimiento afrovenezolano a la reforma constitucional), además de la totalidad del parlamento ser de la alianza partidaria del gobierno, una vez que la oposición se retiró de esa contienda electoral.

El 23 de marzo de 2007 el movimiento afrovenezolano, dirigido por la ROA, marchó al Congreso Nacional para presentar su propuesta de reforma constitucional. El principal llamado en esa marcha fue: “¡Profundizar la Revolución Afrodescendiente en la Constitución!”. Esa fue la primera movilización del movimiento afrovenezolano que tuvo amplia cobertura mediática nacional. La propuesta de la población afrovenezolana fue presentada ante la Asamblea Constituyente por Jorge Veloz (ROA) y Nirva Camacho (Cumbe de Mujeres Afrodescendientes) (Ishibashi, 2007).²⁵

La propuesta del movimiento afrodescendiente²⁶ fue recibida por la Asamblea Nacional. Fue la primera vez que líderes del movimiento entraron en la Asamblea y fueron recibidos por el Estado con sus tambores y su música (Ruelle, 2011), lo que es simbólicamente tan dicente cuanto el hecho de que fueron recibidos en el patio de la Asamblea y no en la entrada principal.

La propuesta comprendía la inclusión de un capítulo en la nueva Constitución con seis artículos sobre derechos para las comunidades

afrovenezolanas. El texto de la propuesta constitucional del movimiento afrovenezolano reflejaba el proyecto político del movimiento, contaba con la reescrita de la memoria histórica sobre la población afrodescendiente, siendo que el reconocimiento constitucional tendría dos significados: 1) el reconocimiento como grupo poblacional fundante de la nación venezolana (reparación de la memoria colectiva) y el reconocimiento de la existencia más allá del discurso homogenizante de la identidad mestiza en el presente (presencia); y 2) la demanda por acciones focalizadas para la garantía de derechos de la población afrovenezolana (redistribución), tales como: propiedad colectiva de la tierra (artículo 127), tolerancia religiosa (artículo 128), reforma curricular para incluir la enseñanza de la historia de la población afrodescendiente y los aportes de la herencia africana a la nación (artículo 129), protección intelectual de los conocimientos ancestrales (artículo 130), penalización y combate al racismo y a la discriminación racial (artículo 131), y el derecho a la participación y representación política como afrodescendientes (artículo 132).²⁷

El 15 de agosto de 2007, Hugo Chávez entregó la propuesta de reforma constitucional a la Asamblea Nacional, con un Congreso totalmente favorable a su proyecto político.²⁸ La propuesta del movimiento afrovenezolano ni siquiera fue incorporada al proyecto a ser sometido a consulta pública, es decir, la propuesta fue vetada por el propio Congreso totalmente en línea con el proyecto bolivariano y la exclusión fue avalada por el presidente Hugo Chávez. Aún con la evidente exclusión, en el discurso de entrega de la propuesta fue anunciada la inclusión de la población afrodescendiente como una gran conquista. Sin embargo, solo un artículo incluyó la palabra afrodescendiente, el artículo 100, que mencionaba apenas la cultura popular dentro del Capítulo de los Derechos Culturales y Deportivos, reafirmando la tendencia a considerar las demandas del movimiento afrodescendiente como tema del pasado cultural o del folklore nacional.

La propuesta fue rechazada en diciembre de 2007, mediante referendo popular, sin embargo, queremos discutir aquí el artículo que se pretendió incluir sobre la población afrodescendiente porque permite ilustrar cómo los líderes políticos del proyecto bolivariano entendieron las demandas del movimiento afrovenezolano; como ilegítimas, innecesarias y, a lo sumo, reducibles a la noción de tradición cultural.

La primera característica que se destaca es la necesidad de mantener el reconocimiento de la población afrodescendiente dentro de los límites de la narrativa oficial del Estado venezolano del “aporte de las tres razas”, y consecuentemente reforzando la ideología del mestizaje como horizonte de la nación. Esta discusión ya estaba siendo encarada por el movimiento por

lo menos desde la Conferencia de Durban cuando precisaron contraponerse al discurso presentado por la delegación oficial a la Conferencia.

El segundo elemento que podemos extraer de este discurso y que permite visibilizar los límites de la inclusión del tema racial en el proyecto bolivariano, es que se continuó entendiendo como un asunto de reconocimiento de la diversidad cultural y no como una necesidad de reparación frente a las injusticias históricas.

Tanto en 1998 como en 2007 el movimiento afrovenezolano perdió la lucha por reconocimiento constitucional. La negativa a la inclusión de los derechos de la población afrovenezolana evidencia el poco soporte institucional del gobierno a las demandas de este movimiento. Sin embargo, el discurso de defensa de la propuesta de reforma constitucional y la estrategia discursiva de presentarlo como positivo para el movimiento pueden ser entendidos como la pretensión de los líderes del gobierno de mantener este movimiento como aliado político-electoral. La breve mención a la existencia del racismo en la nación probablemente tuvo este intuito en una modesta tentativa de dialogar con la pauta de movimiento.

En 2017, en un contexto de profunda crisis política, el gobierno convoca e instala una nueva asamblea constituyente para reformar la Constitución y para ejercer las funciones legislativas que le correspondería a la Asamblea Nacional. El movimiento volvió a intentar conquistar derechos constitucionales en el marco de esa Asamblea Constituyente. La Constituyente en esa ocasión se dividió en representación territorial y representación para grupo sociales. La población afrovenezolana no fue considerada entre los grupos sociales que merecían representación específica. Es importante señalar que, aunque el Estado no ofreció una respuesta institucional, algunas organizaciones del movimiento –Trenzas Insurgentes, el Cumbe de Mujeres Afrodescendientes, el Movimiento Juan Ramón Lugo y el Centro de Saberes Africanos– presentaron propuestas, sea como movimiento social, sea como movimiento de mujeres.

Aunque no existe una inclusión explícita de derechos constitucionales para la población afrovenezolana, la Constitución de 1999 provee base de legitimación para las demandas del movimiento social. Por un lado, el carácter multiétnico y pluricultural de la nación enunciado en la Constitución permite al movimiento dirigir reivindicaciones enfocadas en el reconocimiento de la población afrovenezolana. Por otro, los artículos 21 (que trata de la no discriminación) y 23 (que afirma el reconocimiento de los Pactos Internacionales) legitiman las demandas por acciones afirmativas o políticas de reparación.

A pesar de que el proyecto bolivariano no considera la lucha anti-racista como parte del proyecto de la revolución bolivariana, el carácter participativo del proyecto de inclusión le permitió al movimiento afrovenezolano mantener cierta proximidad con el gobierno, que fue aprovechada por los líderes del movimiento para exigir cambios, aunque en la práctica ninguna política ha sido efectivamente implementada, e inclusive el riesgo de retroceso de las pequeñas conquistas es constante. La proximidad con el gobierno le permitió al movimiento la construcción de espacios institucionales a partir de las cuales disputar las políticas antirracistas.

4. Venezuela 2002-2011: Construcción de múltiples entradas institucionales y ocupación estratégica de cargos públicos

Hemos visto que antes del gobierno de Hugo Chávez ya existían organizaciones sociales orientadas por la pertenencia racial afrodescendiente en Venezuela, sea para la defensa del patrimonio cultural de origen africano, sea para la defensa de la tierra y el territorio. Sin embargo, es con el proyecto bolivariano que el movimiento afrovenezolano gana capacidad organizativa y visibilidad pública. Después de la huelga petrolera y el intento de golpe de 2002²⁹ se inició una nueva etapa de interacción del movimiento afrovenezolano con el gobierno. El movimiento se tornó más visible y sus demandas más legítimas, el propio presidente pasó a reconocerse como afrodescendiente, producto de la acción del movimiento, lo que propició un foco de identificación positiva para los afectos al gobierno, aumentando las redes de inteligibilidad del movimiento (Herrera, 2010; Sharma, Tracy y Kumar, 2004; Ishibashi, 2007; Ayala y Mora, 2008; Cannon, 2008; Monagreda, 2011; Johnson, 2012; Page, 2015).

La proximidad con el gobierno de Hugo Chávez también le permitió al movimiento afrovenezolano fortalecer su capacidad de convocatoria y de organización interna.

Entre 2005 y 2011 el movimiento afrovenezolano consiguió crear dentro del gobierno un conjunto de instituciones, principalmente en los ministerios del área social -educación, cultura, de la mujer- que tienen por objetivo asesorar al gobierno en la formulación de políticas para la población afrodescendiente o asesorar en la implementación de acciones de combate y prevención al racismo. No existe, en el caso venezolano, un único ente orientador de una política nacional contra la discriminación como existe en otros países, Brasil (Seppir) o Ecuador (Codae); en el caso venezolano el tipo de institucionalización se caracteriza por la abertura de múltiples entradas institucionales.

La palabra “afrodescendiente” comenzó a ser usada en la legislación nacional, siendo el instrumento legal más importante de ese período la Ley contra la Discriminación Racial, que fue creada por iniciativa y participación de militantes del movimiento, y que establece los mecanismos para eliminar, prevenir y punir el racismo. Ese proceso de institucionalización de algunas demandas del movimiento estuvo acompañado de la incursión de militantes del movimiento dentro de la estructura estatal para participar en esas instancias de formulación de políticas públicas.

4.1. Modelo de institucionalización: construcción de múltiples entradas institucionales

Entre 2005 y 2014 el movimiento afrovenezolano consiguió crear la Oficina de enlace con comunidades afrodescendientes (2005) en el Ministerio de Cultura; la Comisión Presidencial para la Prevención y Eliminación de todas las formas de discriminación racial y otras distinciones en el sistema educativo (2005), en el Ministerio de Educación; el Viceministerio para África (2005), en el Ministerio de Relaciones Exteriores; el Subcomité de Estadísticas para Población Afrodescendiente (2007) en el Instituto Nacional de Estadística y consiguió incluir la variable étnico-racial en el Censo Nacional de Población y Vivienda de 2011; el Viceministerio para la Igualdad y Equidad de Género, Afrodescendencia y Etnicidad (2009-2011), en el Ministerio de la Mujer; la Subcomisión de Legislación, participación, garantías, deberes y derechos de los pueblos afrodescendientes (2009), dentro de la Comisión de Pueblos Indígenas de la Asamblea Nacional; el Comisionado para la Juventud en el Ministerio de la Juventud (2010); aprobar una ley que criminaliza el racismo (2011); y crear dos instituciones nacionales de carácter consultivo: el Consejo Nacional para el Desarrollo de las Comunidades Afrodescendientes de Venezuela (Conadecafro-2012) para proponer políticas con perspectiva racial; y el Instituto Contra la Discriminación Racial (Incodir-2014), en el Ministerio de Relaciones Interiores y Justicia, para la prevención y eliminación del racismo.

A pesar de lo que la creación de estas instituciones parece sugerir, el proceso bolivariano no envuelve una comprensión de la lucha contra el racismo como parte de la agenda de transformación sociopolítica, como pudimos observar en la discusión sobre la reforma constitucional de 1998, la propuesta de reforma constitucional del 2007 y la instalación de una Asamblea Constituyente en 2017, donde las demandas del movimiento afrodescendiente por reconocimiento constitucional fueron desestimadas.

En los primeros años del gobierno de Hugo Chávez no hubo políticas para los afrodescendientes diferente de la homogeneización dentro del discurso de la cultura popular. Inclusive, cuando se creó el Ministerio de la Cultura, que era el lugar institucional a partir del cual se pensaban las cuestiones de la población afrodescendiente, no se pensó en la creación de una instancia organizacional específica para tratar los temas de la población afrodescendiente. Como recuerda Marizabel Blanco en entrevista, el movimiento tuvo que disputar la creación de la Oficina de Enlace con Comunidades Afrodescendientes (2005).³⁰ Hasta hoy ese órgano no funciona como una instancia de formulación de política, sino para la producción de eventos culturales puntuales en los cuales involucrar a los grupos y comunidades afrodescendientes.

La característica principal de las instancias creadas en el ejecutivo nacional para responder a las demandas del movimiento afrovenezolano, hasta hoy, es que son órganos de asesoría, sin personal suficiente, sin estructura y sin el presupuesto requerido para generar un impacto real en la población.

4.2. Patrones de actuación del movimiento afrovenezolano: política de proximidad y ocupación estratégica de cargos públicos

Hemos insistido en que la interacción del movimiento afrovenezolano con el gobierno de Hugo Chávez, por lo menos hasta mediados de la primera década del siglo XXI, siguió el legado de la década anterior de negación del racismo y de reducir los problemas de desigualdades raciales a una cuestión de diversidad cultural.

Aun dentro de ese marco culturalista, la vinculación del movimiento afrovenezolano con el gobierno siempre ha sido frágil, poco institucionalizada e intermitente.³¹ Por un lado, la discusión sobre el racismo y la necesidad de acciones afirmativas nunca ocupó un lugar destacado ni durante el gobierno de Hugo Chávez, aunque es donde se encuentran mayores avances, ni en el gobierno de Nicolás Maduro. Por otro lado, la agenda del movimiento ha sido marginalizada dentro del proceso bolivariano.

No obstante, todas esas limitantes, el movimiento afrovenezolano consiguió avanzar en una agenda de institucionalización dentro del gobierno de Hugo Chávez. A continuación, nos interesa rescatar las acciones del movimiento afrovenezolano que decantaron en la creación de algunas instituciones con el objetivo de combatir la discriminación racial. Argumentamos que las principales estrategias del movimiento afrovenezolano para incidir sus demandas en el Estado fueron la política de proximidad y la ocupación de cargos burocráticos.

Después del intento de golpe de 2002, el movimiento afrovenezolano supo utilizar la necesidad del gobierno de establecer alianzas internacionales y dispuso de las propias conexiones con sectores progresistas de los Estados Unidos para aproximarse al líder. Más que la fuerza del movimiento o la capacidad de movilización, lo que mejor explica el éxito relativo del movimiento en el proceso de institucionalización, es el hecho de tener actores posicionados favorablemente con relación al poder político, lo que llamaremos política de proximidad.

El movimiento afrovenezolano entró para la escena política nacional después del Aló presidente número 177 del 11 de enero de 2004 en el estado Yaracuy, donde participaron Nirva Camacho, Jorge Veloz y Jesús García, entre otros líderes del movimiento afrovenezolano, y líderes del movimiento afroamericano como Danny Glover, James Early y otros representantes de la organización *Trans Africa Forum*. La proximidad con el gobierno les dio cierta proyección nacional a los actores del movimiento (Cannon, 2008; Herrera, 2010; Ruette, 2011). Fue la trayectoria académica y de militancia de algunos activistas, principalmente de Jesús García, lo que le permitió contacto con sectores progresistas entre los afroamericanos en Estados Unidos, y así aumentar su capacidad de negociación frente al Estado.³²

Resultado de estos eventos, en 2005, seis años después de iniciado el gobierno de Hugo Chávez, fue creada la primera institución de gobierno con la intención de formular una política antirracista: la Comisión Presidencial para la Prevención y Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial y otras distinciones en el Sistema Educativo (CPPEDR), Silvia Arratia, fundadora de la Unión de Mujeres Negras y de la ROA, fue nombrada presidenta de la institución (Corrales, 2016), y algunos líderes del movimiento, Nirva Camacho, Norma Romero, Enrique Arrieta y Jesús García, participaron de esa comisión con el objetivo de elaborar una propuesta de reforma del sistema educativo³³ que sería la primera acción concreta del gobierno de Hugo Chávez en la dirección de construir una política de enfrentamiento a la discriminación racial.

La reforma del currículo escolar era, y es aún hoy, una demanda prioritaria del movimiento afrovenezolano, que se pautaba en el diagnóstico del papel de la escuela como dispositivo de la reproducción del racismo, no obstante, hasta hoy no obtuvo resultados positivos. En 2008 se abrió otra “ventana de oportunidades” para el movimiento afrovenezolano cuando el presidente Hugo Chávez llamó a una reforma del currículo nacional, el “Nuevo currículo bolivariano de educación nacional”. Distintos elementos llevaron al fracaso de la propuesta, únicamente hemos de resaltar que las

propuestas del movimiento que tenían que ver con la inclusión de la historia y cultura de las comunidades afrovenezolanas e indígenas fueron ridiculizadas por los medios de comunicación privados, la ROA hizo una denuncia ante la Defensoría del Pueblo: “El gabinete del Defensor del Pueblo nos recibió, nos escuchó y nos dio café, pero nuestra demanda no fue a ningún lugar”.³⁴

La propuesta de reforma curricular en 2008 generó fuerte resistencia entre la opinión pública por esa y otras propuestas de cambio y el gobierno tuvo que desistir. El tratamiento que el movimiento recibió de la Defensoría del Pueblo ejemplifica el poco interés y la poca comprensión que el poder público nacional tiene con relación al combate del racismo en Venezuela.

La participación de líderes afrodescendientes (no necesariamente del movimiento) en las altas esferas del gobierno posibilitó la institucionalización estatal de algunas demandas del movimiento político afrovenezolano. Para el momento de creación de la CPPEDR Aristóbulo Isturiz, político afrovenezolano nacido en Barlovento, región de origen de muchos de los líderes del movimiento, era ministro de Educación (2001-2007), esto explica en la práctica que la primera institución en beneficio de la población afrodescendiente fuera creada en el ministerio bajo su gestión.

La creación del Viceministerio para las Mujeres Negras repite ese mismo patrón. Para la época María León, mujer afrovenezolana, militante histórica de izquierda y feminista, ocupaba el cargo de ministra de la Mujer en el recién creado ministerio, a través de ella el movimiento de mujeres afrovenezolanas consigue crear el Viceministerio para la igualdad y equidad de género, afrodescendencia y etnicidad (2009-2011), dirigido por Norma Romero de la Unión de Mujeres Negras.

Es posible percibir que el movimiento afrovenezolano consiguió a través de las redes de contactos gobierno-movimiento, abrir entradas institucionales para tratar de diseñar la política pública de igualdad racial. Consiguió propiciar representantes en las áreas de educación, cultura, género, juventud y relaciones exteriores. Sin embargo, esa característica, de instituciones creadas con soporte de autoridades políticas, ha tenido el efecto de que la estabilidad de las instituciones responsables por dirigir las demandas del movimiento afrovenezolano son extremadamente frágiles, se sustentan en redes de contactos personales y las interacciones que se establecen tienden a ser muy informales y dependen de la discrecionalidad personal más que de reglas formalmente establecidas, y esa institución usualmente queda marginalizada o desaparece si la autoridad que le da respaldo no ocupa más un determinado lugar en el gobierno.

La política de proximidad permitió la creación de instituciones y consecuentemente la ocupación estratégica de cargos públicos por parte de militantes del movimiento. Gran parte de las acciones del movimiento afrovenezolano, una vez dentro del Estado, se concentraron en producir reglamentos y en diseñar la estructura organizativa de las instituciones recién formadas. En algunos casos estos esfuerzos fueron en vano pues al mudar los altos cargos perdieron el apoyo para el funcionamiento de la institución.

Una característica de la ocupación de cargos públicos por militantes de los movimientos afrodescendientes es que usualmente trataron de usar las entradas institucionales para avanzar la agenda del movimiento, aunque esta no fuera una función explícita de esa institución o de ese cargo. Esto ocurrió con la Oficina de Enlace para Comunidades Afrodescendientes, que fue creada para vincular las comunidades afrodescendientes a los eventos culturales producidos por el Ministerio de la Cultura, sin embargo, tuvo un papel destacado en la inclusión de la pregunta sobre auto reconocimiento en el XIV Censo nacional de población y vivienda (2011).

En el año 2007, el movimiento afrovenezolano comenzó a organizarse para garantizar la recopilación de datos sobre reconocimiento étnico-racial en el Censo Nacional de 2011. Datos estadísticos sobre la población afrodescendiente fue una de las recomendaciones resultantes de la Conferencia de Durban, pero esta demanda respondía también al deseo del movimiento afrovenezolano de hacer estadísticamente visible las desigualdades raciales, una vez que se esperaba que los datos estadísticos sustentaran sus demandas por políticas públicas focalizadas. Inclusive para el Censo 2001 el movimiento ya se había organizado y presentado una propuesta que fue desconsiderada (Corrales, 2016).

El movimiento afrovenezolano consiguió la creación del Subcomité de Estadísticas para Afrodescendientes dentro del Instituto Nacional de Estadística (INE). Este Subcomité fue la primera experiencia de participación del movimiento afrovenezolano en la formulación de una política pública en coordinación con otras instituciones de gobierno. Las relaciones interpersonales a lo interno de este subcomité permiten ejemplificar la dinámica a la que se han enfrentado constantemente militantes del movimiento afrovenezolano en ese intento de implementar la política de combate al racismo en Venezuela.

A lo largo del proceso de conformación del Subcomité y de los trabajos hasta la realización del Censo diversos argumentos fueron esgrimidos para tratar de impedir la realización de la pregunta que posibilitaría la producción de datos estadísticos sobre la población afrodescendiente, la

mayoría de estos argumentos enmascarados como impedimentos técnicos, siendo el discurso técnico el primer obstáculo a enfrentar. Así, la estrategia del movimiento afrovenezolano fue usar el mismo lenguaje técnico para viabilizar esa discusión dentro del INE.

El movimiento dentro del Estado tuvo que apropiarse del lenguaje técnico, del lenguaje estadístico y cuando esto no fue posible trató de construir alianzas que le permitieron fortalecerse frente al cuerpo burocrático. El movimiento hizo esto movilizandando las redes nacionales y transnacionales de especialistas. Estas redes están conformadas por militantes y activistas de larga trayectoria en los movimientos afrodescendientes en otros países de la región, profesionales militantes, profesionales no afrodescendientes pero aliados al movimiento, y profesionales afrodescendientes y no afrodescendientes en instituciones de prestigio en el ámbito nacional, internacional o transnacional.³⁵

A través de las redes nacionales e internacionales de especialistas, el movimiento consiguió disputar el saber dentro de los mismos criterios de validación occidental (Collins, 2002). Usualmente, la red de especialistas se sustenta en el saber profesional y en las instituciones de prestigio desde donde estos profesionales desarrollan sus trabajos: universidades, centros de investigación, ONGS internacionales u organismos de cooperación internacional, principalmente del sistema de derechos humanos: UNICEF, OIT, etc.

De modo que el movimiento consiguió usar las mismas herramientas de saber/poder usadas para la exclusión para tratar de garantizar la inclusión. Así, a través del poder/saber técnico y académico, el movimiento afrovenezolano consiguió legitimar sus demandas en el espacio burocrático. Empero la aprobación de los decisores para la inclusión de la pregunta sobre identificación étnico-racial, la implementación no estuvo automáticamente garantizada. Aún durante todo el proceso de elaboración de la pregunta y del instrumento de recolección de los datos: “Agentes del gobierno y académicos blancos trataron de sabotear el Subcomité siendo perturbadores, irrespetuosos y rechazándose a reconocer términos previamente acordados” (Valencia, 2015, p.180).

Funcionarios del INE de nivel medio y técnico trataron y consiguieron sabotear el proceso de implementación del Censo, mostrando, de hecho, como la propia burocracia³⁶ se organiza para garantizar la dominación racial. La autoridad y el saber de las mujeres afrodescendientes, muchas de las cuales también eran funcionarias públicas, fue constantemente desafiado, los funcionarios del INE crearon un ambiente hostil, e, inclusive, en distintas ocasiones se negaron a realizar el trabajo. De modo que, aun

cuando las autoridades con poder de toma de decisión fueron convencidas para la inclusión de la pregunta sobre autoreconocimiento étnico-racial en el Censo, los propios funcionarios de nivel medio y técnico responsables de la implementación representaron un segundo obstáculo, de hecho, consiguieron dificultar el proceso; a pesar que ellos también fueron expuestos a las estrategias de afroformación, que es la forma en que usualmente el movimiento afrovenezolano se refiere a las estrategias de formación y sensibilización sobre los temas de racismo, políticas afirmativas y reconstrucción de la memoria histórica colectiva desde la perspectiva de ser afrodescendiente.

Esto nos hace reflexionar sobre el papel de los pequeños blancos³⁷ en la reproducción del racismo. Aparentemente en la interacción cotidiana con personas negras, aquellos grupos que no tienen totalmente asegurado el privilegio de pertenecer a la supremacía blanca-masculina-heterosexual-capitalista necesitan oponerse más fuertemente como una estrategia de distanciamiento del grupo dominado con el cual guardan más similitudes que diferencias con relación al lugar social dentro de la estructura de dominación.

Un acontecimiento muy interesante para pensar la complejidad del racismo venezolano es relatado en el libro de Cristóbal Valencia (2015): Aunque durante el proceso preparatorio del Censo 2011 se argumentó que su aplicación sería imposible porque en Venezuela supuestamente la historia de mestizaje haría inviable la autoidentificación como afrodescendientes, en el momento de aplicación del cuestionario piloto funcionarios del INE impidieron la realización de las pruebas piloto en las áreas más opulentas de la ciudad, bajo el argumento de que en esas zonas no habitarían personas negras y sería una utilización poco eficiente de los recursos. Lo cual demuestra que, aun cuando se argumentó sobre la supuesta igualdad racial y el carácter mestizo de la sociedad existía plena conciencia de la estructuración raza/clase en la sociedad venezolana.

La realización del Censo 2011 enfrentó un tercer obstáculo que minó su efectividad para producir datos confiables sobre la población afrovenezolana: los entrevistadores que aplicaron el cuestionario final. Después de la aplicación del Censo personas próximas al movimiento afrovenezolano y que sabían de la inclusión de la pregunta sobre autoidentificación étnico-racial, relataron que en algunos casos la pregunta no fue realizada y en otros la autodeclaración no fue respetada al momento de llenar la planilla por parte del entrevistador. Diversos prejuicios forjados históricamente en el país y la persistencia de la noción de que hablar de raza es ser racista volvieron incómodo para el entrevistador realizar la pregunta sobre autoidentificación étnico-racial.

Es posible percibir los distintos obstáculos a la aplicación de una política de igualdad racial con relación a los distintos niveles de responsabilidad y cómo los distintos prejuicios y estereotipos raciales dificultaron a nivel burocrático e interpersonal la implementación de la política.

Por último, el movimiento afrovenezolano hizo una inversión importante en la campaña de divulgación del Censo y de sensibilización de la población afrovenezolana para garantizar la autodeclaración, no obstante, gran parte de ese material nunca fue transmitido por los medios de comunicación, inclusive siquiera fue puesto a disposición.³⁸ Frente a tantas dificultades, no es de extrañar que el Censo 2011 fallase en propiciar la autodeclaración.

La forma de actuación durante el Censo 2011 ha sido tal vez más documentada, sin embargo, se repite en otras instituciones públicas. Muchas de las personas entrevistadas para este artículo relataron que la estructura burocrática, a través de sus funcionarios, ha imposibilitado el funcionamiento de las instituciones creadas para la inclusión de la población afrodescendiente y el combate del racismo. Ignoran las propuestas que vienen desde los funcionarios afrodescendientes, pero casi nunca de forma frontal, sino a través del desinterés, de la no ejecución de las actividades. Vemos así la reproducción de las características del racismo latinoamericano en las relaciones interpersonales dentro de la burocracia estatal, que casi nunca se manifiesta abiertamente. Como nos relató Beatriz Aiffil, militante del movimiento afrovenezolano, en entrevista:

En algunos casos, aceptan, pero no aceptan, o sea, aceptan, pero luego no lo incluyen y quedamos en las mismas, es como quédate tranquila o que no alborote el polvo esta gente o que no se haga escándalo, dile que sí, pero después no los metemos y ya. Existe ese racismo institucional, velado.

Hasta 2017, el Viceministerio para África podría ser considerado una de las entradas institucionales del movimiento afrovenezolano. Todas las personas entrevistadas para esta investigación hicieron referencia a la creación de este Viceministerio como una conquista del movimiento, inclusive Catherine Walsh (2012) identifica la creación de este Viceministerio como uno de los logros del movimiento afrovenezolano a nivel político.³⁹ La creación de este ente permite ejemplificar una característica de este período que es el avance de algunas iniciativas del movimiento afrovenezolano por la confluencia con los intereses del gobierno, aunque por razones distintas.

Desde 2005, cuando se declaró la construcción del Socialismo del siglo XXI como proyecto de país, el gobierno de Hugo Chávez orientó su

política externa para la conformación de un mundo multipolar a fin de diversificar las relaciones internacionales, promoviendo la cooperación Sur-Sur y, así, tratar de disminuir su dependencia comercial con los Estados Unidos.⁴⁰ En ese sentido, Venezuela procuró expandir sus relaciones comerciales y culturales con el continente africano, lo que, por lo menos desde los años setenta, era de interés de los grupos afrovenezolanos que reivindicaban la ancestralidad africana como resistencia cultural en la lucha contra el racismo (García, 2001; Mijares, 2003). Se entendía, desde el movimiento, que sería necesario conocer África, combatir los estereotipos existentes sobre el continente africano, el interés de evidenciar que a pesar de la ideología del mestizaje permanece la matriz cultural africana en la Venezuela del presente, indagar las manifestaciones culturales de modo de visibilizar el origen africano en aquello absorbido en el discurso de la cultura popular o del folklore nacional, valorizar las raíces africanas de la cultura en el país, pero también reconstruir la memoria colectiva sobre las contribuciones de los africanos, las africanas y sus descendientes, y así plantear el reconocimiento de la existencia de las y los sobrevivientes de la trata esclavista y la necesidad de reparación (García, 2006; Roa, s/f; Ayala y Mora, 2008; Fernandes, 2012; Page, 2015; Corrales, 2016).

La designación de afrodescendientes para representaciones diplomáticas en las nuevas embajadas y consulados del país en el continente africano fue leído por los movimientos como parte de las políticas de inclusión dirigidas a cambiar el sector diplomático, uno de los más elitizados de la administración pública. Sin embargo, pensando a partir de la racialización del espacio (Mills, 1997; 1998) que produce un imaginario colectivo negativo sobre el continente africano, muy probablemente, las representaciones diplomáticas en África no eran realmente parte constitutiva de la disputa de poder, quedando, así, disponibles para la designación de personas afrodescendientes. Aún dentro del movimiento, otra lectura sobre estos cambios fue la cooptación y apaciguamiento de líderes del movimiento.

En todo caso, la creación del Viceministerio para África en Venezuela contribuyó a reconstruir lazos políticos, económicos y culturales entre África y la diáspora en las Américas. Un objetivo expreso de los movimientos sociales afrodescendientes en la región, lo que, como observa Walsh (2015), daría otro sentido a las acciones afirmativas más allá de la inclusión socioeconómica: la posibilidad de producir un cambio cognitivo. Por lo menos, hasta 2017, durante la gestión de Reinaldo Bolívar, este Viceministerio actuó como una de las entradas del movimiento afrovenezolano y permitió la realización de diversos proyectos de investigación y difusión cultural.

Quisimos relatar el proceso de creación de estas instituciones para demostrar cómo la red de contactos fue fundamental para la conformación de estas iniciativas institucionales. Uno de los logros más importantes del movimiento que no estamos relatando por tratarse del cuerpo legislativo es la aprobación de la Ley Orgánica contra la Discriminación Racial en 2011.

Entre el 2000 y 2011 fue el período de mayor dinamismo del movimiento afrovenezolano en interacción con el Estado. El efecto adverso y no esperado de la creación de estas instituciones (y de la aprobación de leyes) fue que encerró un proceso dinámico de discusión popular y de militancia sobre el racismo. La existencia de estas instituciones sin una política pública de hecho tuvo el efecto de desmovilizar y desactivar los procesos de lucha que estaban ocurriendo en el país, además de convertir algunos de los militantes en funcionarios públicos sin poder operativo.

5. 2013-2018: estatización versus dinamismo

Haciendo un balance de las estrategias de vinculación del movimiento afrovenezolano con el gobierno en la primera década del siglo XXI, podemos decir que la política de proximidad trajo resultados importantes para un movimiento pequeño y sin capacidad de movilización de masas, como el movimiento afrovenezolano, en términos de producción de entradas institucionales, es decir, espacios dentro de la institucionalidad del gobierno para introducir la pauta de la lucha contra el racismo. Esas entradas institucionales fueron de dos tipos: 1) la creación de instancias de asesoría para la formulación de políticas contra el racismo y la discriminación racial, y 2) la ocupación estratégica de cargos públicos por parte de militantes y activistas del movimiento afrovenezolano.

Sin embargo, esa estrategia tuvo grandes limitaciones en la visión de sus principales protagonistas, algunos de ellos entrevistados para este artículo. 1) fueron creadas instituciones sin personal suficiente, sin estructura y sin un presupuesto que le permitiera capacidad operativa; 2) la ocupación de cargos públicos, aunque permitió dinamizar las acciones del movimiento, compitió con la realización de acciones de ampliación de la base del movimiento y con la posibilidad de generar una agenda propia como movimiento, en palabras de Diógenes Díaz:⁴¹ “el sujeto de transformación social se diluyó en las instituciones”; y 3) la dependencia de la red de contactos (la política de proximidad) produjo instituciones extremadamente informales, inestables y con poca capacidad operativa autónoma.

El resultado es que no existe una política pública en Venezuela orientada a combatir el racismo y promover la igualdad racial. Lo que se tiene son actividades realizadas por militantes del movimiento dentro de la estructura de gobierno, pero con muy poco alcance. El principal instrumento de planificación nacional, el Plan de la Patria, solo incluyó un plan sectorial encauzado para la población afrodescendiente, en 2020 gracias a la articulación del movimiento a través de la CONADECAFRO.

Después de la muerte del presidente Hugo Chávez en 2013, el movimiento afrovenezolano pierde su apoyador más importante. Al mismo tiempo, el país entra en una fuerte crisis económica y política caracterizada por hiperinflación, fuerte disminución del ingreso nacional, migración masiva, acusaciones de corrupción, agudización del conflicto político e intervención extranjera (López-Maya, 2016; Ellner, 2019). Con la disminución de los recursos públicos, el movimiento pierde la posibilidad de direccionar recursos para la lucha contra el racismo y para el fortalecimiento de las organizaciones afrodescendientes. La alta rotatividad, propia de la burocracia estatal, afectó la continuidad de los proyectos donde se dio la inserción.

Más allá de la crisis económica, lo cierto es que, durante el período de mayor dinamismo de la discusión racial en Venezuela, entre los años 2004 y 2011, el país no consiguió implementar una política pública de igualdad racial, en el sentido de acciones formales de eliminación de los prejuicios y estereotipos raciales y de disminución de la desigualdad. Lo que tuvimos fue personas del movimiento afrodescendiente dentro de la institucionalidad estatal tratando de producir actividades en beneficio de las personas y las comunidades afrodescendientes y tratando de visibilizar el racismo y la discusión sobre este tema en foros, conversatorios, seminarios. Es importante medir el impacto de este período a través de una encuesta nacional sobre el racismo en Venezuela.

Si entre el 2004 y 2011 la relación del movimiento se caracterizó por la abertura de múltiples entradas institucionales y la política de la proximidad; entre 2013 y 2020 la relación del movimiento con el gobierno se caracteriza por la exclusión con concesiones simbólicas.

En ese período, a pesar del vínculo histórico de relaciones con el gobierno, el movimiento afrovenezolano es marginado de las principales formas de vinculación del gobierno con su base política. Por ejemplo, en 2014 se hizo una llamada a conformar Consejos Presidenciales de Gobierno, de los doce consejos organizados por grupos sociales ninguno se refirió específicamente a la población afrovenezolana; y en el 2017 para la Asamblea Constituyente, se definieron dos ámbitos de representación: territorial

y sectorial (grupo social), no obstante, no se contempló representación especial afrodescendiente, ni como territorios afrodescendientes, ni como grupo social prioritario.

Es importante para las acciones futuras del movimiento entender el sentido de esa exclusión. Si bien revela, como ya se ha mencionado, una gran incompreensión sobre la importancia de la lucha contra el racismo en Venezuela, al mismo tiempo revela el poco peso político que el movimiento tiene en la actualidad.

Si hasta el 2011, la principal vía para obtener respuestas del gobierno con relación a las demandas por políticas públicas fue por la proximidad con el Presidente y otras figuras políticas importantes, a partir del 2013 observamos un retorno al sistema internacional para tratar desde ahí de presionar al gobierno por el cumplimiento de los compromisos. En este sentido, el movimiento presentó ante el Comité Internacional contra la Discriminación (CEDR) reunido en Ginebra, el Examen Periódico Universal (EPU) de la sociedad civil denunciando la deuda del gobierno venezolano en la conformación del INCODIR, creado por ley desde el 2011, pero que no había sido constituido hasta entonces. El INCODIR se constituye finalmente en julio de 2014 y es vinculado al Ministerio con competencia en las relaciones interiores y de justicia. El pedido fue hecho a las autoridades venezolanas, pero se aprovechó el escenario internacional. Esta es una estrategia que evidencia la percepción por parte del movimiento de las limitaciones de avanzar una agenda contra el racismo, apenas a partir de los actores del gobierno nacional, y la necesidad de activar los organismos internacionales para aumentar su capacidad de negociación frente al Estado.

Sin embargo, el movimiento no tuvo participación efectiva en este ministerio, las personas que lo conformaron no eran líderes reconocidos por el movimiento, ni intelectuales o académicos de la temática racial en el país. Esta fue la primera vez que una persona afrodescendiente, sin ninguna vinculación con el movimiento, fue designada para una de estas instituciones, lo que evidencia los límites de la red de contactos movimiento-gobierno.

Algunas personas activistas y militantes del movimiento afrovenezolano participaron de INCODIR, inclusive en el 2014 consiguen la realización del primer Congreso Internacional contra la Discriminación Racial, pero la poca capacidad operativa de la institución en cumplir con los objetivos para los que fue creada hizo que muchos de ellos acabaran alejándose de la institución al percibir la imposibilidad de avanzar una agenda transformadora desde dentro de esa institución.

Una situación semejante se da con la CONADECAFRO, a pesar de que Norma Romero, militante del movimiento de mujeres afrodescendientes, está al frente de esta institución, la misma no tiene capacidad operativa. Como afirmó Marizabel Blanco en entrevista:

Conadecafro tenía 4 años funcionando (2012-2016) pero no estaba haciendo lo que tenía que hacer y un poco se repite la historia de una institución creada con unos fines, con una misión, con una definición en gaceta, pero que en la vida real, en la cotidianidad estaba totalmente alejada de lo que tenía que hacer, no tenía una estructura que le permitiera cumplir con sus fines y no tenía un personal, no tiene, un personal adecuado para impulsar las acciones que tiene que desarrollar y por tanto que los resultados eran muy pobres.

Como un cuerpo colegiado, CONADECAFRO formalmente está conformada por representantes de los ministerios de área social. Sin embargo, en la práctica, los representantes del gobierno no participan, no se presentan, o envían representantes sin poder de decisión.

Otro cambio que notamos en los patrones de actuación del movimiento con el gobierno, en el período 2013-2018, es el que trata de combinar el apoyo al gobierno con la crítica por los escasos resultados en materia de políticas públicas contra el racismo. Es importante decir que el respaldo al proceso político y la crítica al gobierno ha sido una característica del movimiento afrovenezolano durante toda su trayectoria, basta ver los artículos de opinión de Juan Veroes, Jesús García y Diógenes Díaz en *Aporrea*, entre otros. Sin embargo, la novedad aquí y por lo que consideramos que revela un nuevo patrón de actuación está en visibilizar esa crítica a través de la movilización de calle.

Distintas organizaciones del movimiento afrovenezolano aprovecharon la convocatoria a marchar por parte del gobierno para insertar sus demandas como movimiento social y no solo como base política del gobierno. Así el 21 de junio de 2016 se realizó la marcha teniendo entre sus objetivos condenar la injerencia extranjera, apoyar al presidente Nicolás Maduro y exigir “inclusión con decisión”,⁴² la motivación de esta marcha revela un nuevo patrón de la vinculación del movimiento afrovenezolano con el gobierno. Por una parte, el entendimiento de militantes del movimiento afrovenezolano de que garantizar el proyecto político nacional, en este caso la gobernabilidad del presidente Maduro, incrementaría la oportunidad de implementar su propio proyecto de transformación antirracista; y por otra, denuncia la práctica del gobierno de crear instancias gubernamentales sin

poder de decisión y sin capacidad operativa para tener un impacto efectivo en la vida de las personas afrodescendientes.

Todas las personas entrevistadas afirmaron que el período de mayor dinamismo entre las relaciones con el gobierno fue entre el 2004 y 2011. Después de 2011 todas las personas entrevistadas relataron dificultades en hacer avanzar la agenda del movimiento desde dentro de las instituciones del Estado, sea por la lentitud característica de nuestra burocracia estatal, sea por falta de interés de los servidores públicos, o sea por falta de apoyo político efectivo, algunos inclusive afirmaron percibir falta de compromiso entre los actores del movimiento social que fueron ocupar cargos públicos, esa duda con relación al compromiso fue contrastada con la falta de estrategias para monitorear y de rendición de cuentas por parte del movimiento. Dieciséis años después de la primera institución creada la evaluación de militantes del movimiento afrovenezolano es bastante pesimista.

A partir de 2018, el movimiento afrovenezolano trata de iniciar una tercera etapa en su vinculación con el gobierno. Una etapa de reorganización, de retomada de la agenda con el gobierno exigiendo el cumplimiento de compromisos adquiridos frente al sistema internacional como la proclamación del Decenio de los Afrodescendientes, y la inclusión de la agenda antirracista en el sistema de planificación nacional a través del Plan de la Patria 2020, y de exigir un papel activo en el monitoramiento de las instituciones creadas para direccionar la lucha contra el racismo y la discriminación racial. En ese sentido, el desafío del movimiento es crear mecanismos que le permitan evaluar los logros y limitaciones de la estrategia de vinculación con el gobierno, evaluar el alcance de la discusión sobre el racismo y el mito de la igualdad racial en el grueso de la población, reorganizarse como movimiento social autónomo con capacidad de negociación y confronto frente al Estado, y diseñar una estrategia de vinculación con los actores activistas o militantes del movimiento que ocupan cargos públicos.

6. A modo de conclusión

En la primera década del siglo XXI la estrategia de vinculación del movimiento afrovenezolano y el gobierno se caracterizó por la política de proximidad y la ocupación estratégica de cargos públicos, esta estrategia mostró sus limitaciones. Las instituciones que surgieron en ese período con el objetivo de direccionar la lucha contra el racismo tuvieron un patrón de funcionamiento extremadamente informal, dependiente de la red de contactos y con poca capacidad operativa. La red de contactos delimitó el techo de las

acciones de combate al racismo, de modo que las temáticas, de la amplia carta de reivindicaciones simbólicas y materiales, que entraron al Estado fueron aquellas con algún representante político influyente de carácter nacional que le brindó apoyo: mujeres, educación, relaciones con el continente africano. Donde no existió esa red de contacto movimiento-gobierno, el movimiento fue excluido. Por otro lado, la actuación del movimiento afrovenezolano en muchos momentos fue de acompañar o reaccionar a la agenda del gobierno y no de defender una agenda autónoma, con esto la ocupación de cargos burocráticos produjo pocas conquistas colectivas. En la ausencia de estrategias de consolidación de un proyecto político propio y de estrategias de rendición de cuentas la dinámica propia de la burocracia estatal y la agenda político-partidista acabó consumiendo todos los esfuerzos de la militancia dentro del gobierno.

A partir del año 2013 vemos una segunda etapa de la relación del movimiento con el gobierno caracterizada por la exclusión con concesiones simbólicas. La estrategia del movimiento afrovenezolano en esta etapa se caracterizó por un retorno al sistema internacional para presionar al Estado por el cumplimiento de los compromisos asumidos frente al sistema internacional de derechos humanos, la intensificación del activismo transnacional y una ampliación de la crítica sobre el funcionamiento de las instituciones que deberían responder a las reivindicaciones del movimiento afrovenezolano.

Desde el 2018, el movimiento entró en una tercera etapa caracterizada por la reorganización como movimiento autónomo y la retomada de la agenda con el gobierno exigiendo el cumplimiento de los compromisos adquiridos.

Además de la incapacidad del Estado venezolano en dar respuestas a las demandas del movimiento antirracista, las fragilidades del movimiento en la oscilación entre insertarse en la agenda de gobierno o afianzar una agenda autónoma dentro del Estado, y la ausencia de un debate público sobre racismo en Venezuela, son los principales impedimentos a la conformación de una agenda pública de combate al racismo y de políticas públicas para disminuir la discriminación racial. En las palabras de Beatriz Aiffil en la entrevista realizada, para los agentes de decisión: “El racismo no existe, y no lo prohíben porque no existe”, es decir, la negación del racismo deslegitima cualquier intento de direccionar recursos para su eliminación.

Una vez que la discusión sobre el racismo no ha ocupado predominantemente la esfera pública, no ha producido en el país la necesaria reconstitución de la “memoria colectiva”, de modo que la desigualdad racial en Venezuela no se ha revelado como injusta, y no ha sido posible la

construcción de un sentido de obligación colectiva que legitime la implementación de políticas públicas.

A pesar de que los conflictos políticos en el país han traído a tono el conflicto racial en distintos momentos (Cannon, 2008; Fernandes, 2012; Johnson, 2012; Page, 2015), ninguno de esos eventos produjo, de hecho, una discusión nacional sobre el racismo en el país. La ideología de la igualdad racial continuó informando el pensamiento de las nuevas elites políticas y sus aliados. El golpe del año 2002 abrió un poco la posibilidad de colocar el tema del racismo y la discriminación racial en la esfera pública, principalmente porque el gobierno percibió, a través de los ataques al propio líder, el racismo existente en la sociedad. Sin embargo, cuando el conflicto post-golpe fue amenizando, la ideología del mestizaje y el mito de la igualdad racial regresaron para restituir el histórico silencio sobre el racismo (García, 2005; García, 2008; Herrera, 2010; Franklin, 2010; Page, 2015).

El movimiento aún no ha conseguido masificar un discurso sobre la persistencia y gravedad del racismo en el país. Algunos sectores del movimiento denunciaron el carácter racial de la violencia en las *guarimbas*, especialmente a partir del brutal asesinato de Orlando José Figuera; algunos pocos resaltaron el carácter racial de la violencia contra los jóvenes negros en Barlovento en la masacre de 2016, otros de manera individual han denunciado el carácter racial del encarcelamiento en masa y el racismo del Estado en la omisión frente a la situación de las personas privadas de libertad. Sin embargo, falta una postura como movimiento que visibilice el carácter racial de la violencia política, policial y estatal en Venezuela y de cómo la construcción social convierte los cuerpos negros en cuerpos *matables* inclusive en Venezuela.

Además de la poca discusión nacional sobre la realidad de racismo en el país el propio Estado, a través de las instituciones creadas para combatir el racismo y enfrentar la discriminación racial, ha sido omiso sobre el carácter racial de la violencia en todos esos casos mencionados, entre otros.

El gobierno mantiene una institucionalidad formal para afrodescendientes en respuesta a la presión del movimiento y de la comunidad internacional, y afín a su propio discurso sobre los excluidos. Sin embargo, es insuficiente si no viene acompañado del personal, la estructura y el presupuesto requerido para generar un impacto real en la población.

La estrategia de institucionalización del movimiento afrovenezolano se encaja en una de las variantes del Cimarronaje: la utilización de las brechas del sistema esclavista en la época colonial para tratar de producir cambios. Dentro de la narrativa del movimiento, la ocupación del Estado sería visto

como una actualización del cimarronaje. Una segunda y tal vez más importante dimensión del Cimarronaje es la ruptura con el orden establecido en la sociedad colonial a través del establecimiento de sociedades libres al margen del sistema esclavista: *cumbes*, *palenques*, *quilombos*, espacios de libertad.

Quién sabe, *volver al cumbe*, *apalencarnos*, *aquilombarnos*, nos permita posibilidades reales de cambio.

Notas

- 1 Este artículo es resultado de una investigación previa realizada para la elaboración de mi tesis doctoral. Agradezco a Beatriz Aiffil, Casimira Monasterio, Diógenes Rafael Díaz Campos, Freddy Blanco, Jesús “Chucho” García, Karolge Guevara Cortés y Marizabel Blanco por su disponibilidad para conversar conmigo en la realización de esta investigación. Agradezco también a la *Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior* CAPES-Brasil.
- 2 John Antón (2011), en su análisis sobre el movimiento afroecuatoriano nos ayuda a entender la ideología antirracista como el eje que articula también el movimiento afrovenezolano.
- 3 Usamos indistintamente las categorías negra o afrodescendiente. Sobre la importancia política de la auto-identificación afrodescendiente y la categoría negra asociada a la exclusión. Ver: Monagreda, (2011).
- 4 Las políticas de reparación también pueden exigir una compensación financiera directa por los años que determinado país se enriqueció a través de la esclavización de personas, o la restitución y repatriación de fondos, documentos, artefactos, etc., apropiados ilegalmente.
- 5 La filósofa feminista Nancy Fraser nos ayuda a entender la importancia de estas políticas al proponer una visión de la justicia como reconocimiento, redistribución y representación. Ver: Fraser (2008).
- 6 Las otras dos rutinas de interacción identificadas por las autoras son: protestas y participación institucionalizada.
- 7 Como el Teatro Negro de Barlovento, La muchachera, el grupo Madera, entre otros.
- 8 Con la formación de centros culturales y deportivos.
- 9 Por ejemplo, una de las primeras organizaciones del movimiento negro, la Fundación Afroamérica (1993), funcionaba con fondos Unesco.
- 10 Siendo pioneras las investigaciones de Ligia Montañez, Maritza Montero, Michelle Ascencio, Juan de Dios Martínez, Jesús “Chucho” García, Casimira Monasterio, Jesús Mujica, Eleazar Laya, Rafael Quintero, Gloria Núñez, Luis Antonio Bigott (Referenciados por Diógenes Díaz y Jesús García en entrevista). La mayoría de estos investigadores ayudaron a establecer puentes entre la academia, las comunidades y el activismo antirracista.
- 11 Rey (1991) habla del miedo a lo que las elites consideraban una “pardocracia”.

- 12 En la década de los cuarenta Venezuela deja de recopilar datos estadísticos sobre raza (Loveman, 2014).
- 13 Un conjunto de políticas neoliberales que seguían las recomendaciones del Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial (BM) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), afectaron negativamente la vida de los más pobres.
- 14 Una protesta popular masiva en rechazo al plan neoliberal y como consecuencia de la debilidad de las instituciones de articulación entre el Estado y la sociedad. El gobierno de Carlos Andrés Pérez respondió con suspensión de las garantías constitucionales y represión violenta direccionada principalmente a los barrios populares de la ciudad capital (López-Maya, 2005). El Caracazo ha sido caracterizado como la manifestación más severamente reprimida de la historia de América Latina (Ruette, 2011). Hasta hoy no se sabe exactamente cuántas personas murieron, las aproximaciones oscilan entre 400 y 1000 venezolanos civiles ejecutados por el Ejército.
- 15 Debo esta reflexión a Diógenes Díaz, activista del movimiento afrovenezolano. En entrevista, Diógenes Díaz hizo referencia al *Proyecto Sebuacan* del Conac y el surgimiento de una industria comercial de difusión de la música afrovenezolana en ese mismo período.
- 16 Juan Ramón Lugo publicó un libro titulado: *A propósito de 200 años de olvido* en el cual vincula la lucha del pueblo afrovenezolano de la Sierra de Falcón con el propio olvido oficial de la insurrección de José Leonardo Chirinos. Actualmente, una de las organizaciones del movimiento afrovenezolano lleva su nombre.
- 17 Ver Freddy Blanco en entrevista para Martínez, Fox y Farrell, 2010.
- 18 Luis Perdomo en entrevista a Martínez, Fox y Farrell (2010) y Gabriel López en entrevista no publicada realizada en 2011.
- 19 Paradójicamente, la ideología del mestizaje en Venezuela presupone la inclusión de la población negra como componente originario de la nación. La nación mestiza, para el caso venezolano, significa la mezcla de negros, indígenas y blancos como mito de inclusión. Sin embargo, se negó ese reconocimiento constitucional. Eso porque el mito de origen fundado en las tres razas también supone la superación de estas supuestas razas atrasadas en el emblanquecimiento y constitución de la “raza mestiza”.
- 20 A la época, el movimiento indígena tuvo que contestar discursos sobre el supuesto peligro para la identidad y para la integridad nacional que implicaría el reconocimiento de derechos de autonomía indígena. Esos discursos eran dominantes inclusive entre actores políticos del proceso bolivariano.
- 21 En ese esfuerzo por conceptualizar el “multiculturalismo bolivariano” Ruette (2011) encuentra una multiplicidad ideológica e imprecisión conceptual que engloba las nociones de antiimperialismo, deuda histórica, indigenismo, socialismo indoamericano, bolivarianismo y cristianismo, siendo la oposición al capitalismo y sus formas de dominación el eje que organiza estos principios.

- 22 Siendo esto cierto, es importante acotar que existe una producción académica marginal orientada a discutir la persistencia del racismo en la sociedad venezolana representada por: Ligia Montañez, María Martha Mijares, Jun Ishibashi, Mailyng Bermúdez, Blanca Escalona, Nirva Camacho, Jesús García, entre otros.
- 23 Conformada en el año 2000 por más de 30 organizaciones de afrodescendientes de diversos ámbitos. La idea nació en Barlovento, más fue conformada por organizaciones de 13 comunidades del país.
- 24 Algunos de las y los fundadores de ROA fueron: Alexis Machado, Argenis Delgado, Casimira Monasterio, Enrique Arrieta Chourio, Gabriel López, Jesús “Chucho” García, Jorge Guerrero Veloz, Juan de Dios Díaz, Luis Perdomo, Modesto Ruiz, Nirva Camacho, Norma Romero, Reina Arratia y Silvia Arratia.
- 25 Ruette (2011) incluye fragmentos de ambos discursos.
- 26 Sobre las propuestas del movimiento afro-venezolano para la reforma constitucional de 2007, ver (García, 2011).
- 27 Una tercera dimensión del reconocimiento para el movimiento afrovenezolano es la auto-identificación que implica producir un referente de autoidentificación positiva que permita la afirmación y la reparación de la dignidad negada por el racismo. Las acciones de autoidentificación positiva comprenden espacios autónomos de formación política y afirmación de la identificación afrodescendiente. Ver (Monagreda, 2011).
- 28 Hasta el 2011 la coalición electoral de apoyo al presidente Chávez obtuvo mayoría en el Congreso Nacional lo que dejó al gobierno sin oposición institucional a su proyecto político (López-Maya, 2005).
- 29 Ver: López-Maya, 2005; Hawkins, 2010; Martínez, Fox y Farrell, 2010; Monaldi y Penfold, 2014; Page, 2015.
- 30 Una unidad administrativa adscrita al Ministerio de la Cultura con el objetivo de canalizar las demandas y propuestas de las comunidades y grupos afrodescendientes con las unidades operativas e institutos adscritos al ministerio para que sus actividades sean consideradas en la agenda cultural.
- 31 Ver: “Informe de la Red de Organizaciones Afrovenezolanas”, para el Examen Periódico Universal de la República Bolivariana de Venezuela. Derechos de los afrodescendientes. Recuperado de: <https://lib.ohchr.org/HRBodies/UPR/Documents/session12/VE/ROA-RedOrganizacionesAfroVenezolanas-spa.pdf>
- 32 Otro momento, de gran relevancia simbólica fue el Aló Presidente, número 185, del 21 de marzo de ese mismo año, esa fue un aula al vivo sobre el racismo, donde el Presidente acepta la existencia del racismo y legitima las reivindicaciones del movimiento antirracista.
- 33 Ver: http://bibliotecadigital.fundabit.gob.ve/wp-content/uploads/2019/10/ColeccionMaestro/Fundamento_Educativo_Afrovenezolano.pdf
- 34 Freddy Blanco en entrevista para Martínez, Fox y Farrell, 2010, p. 228.
- 35 De forma específica, la red de profesionales nacionales e internacionales

- fue activada con la realización del I Seminario Internacional de Estudios de población afrodescendiente en América Latina, con invitados internacionales especialistas en datos estadísticos sobre población afrodescendiente como Marcelo Paixão (Brasil) y John Antón (Ecuador).
- 36 El dominio burocrático de que nos habla Patricia Hills Collins (2002) como uno de los dominios de poder.
- 37 El término *petit blanc* “pequeños blancos” fue acuñado por Jean Price-Mars, intelectual haitiano del siglo pasado para referirse a la clase blanca de escaso poder económico y político. En Ecuador y Colombia es común la utilización de la categoría blanco-mestizo.
- 38 Beatriz Aifill en entrevista concedida en 2020 resaltó este aspecto.
- 39 Hasta 2015, Venezuela había establecido 36 embajadas y consulados en naciones africanas, muchas de las cuales tenían afro-venezolanos como representantes diplomáticos (Walsh, 2015).
- 40 Ver: Forite (2012); Linares (2010).
- 41 En entrevista realizada en 2020.
- 42 Ver: <https://afroideologi.wordpress.com/2016/06/17/marcha-afrodescendientes-inclusion-con-decision/>

Referencias

- Aifill, B. (Del 21 al 24 de abril de 2020). *A nosotros el Estado no nos ha regalado nada*: Processos de institucionalização das demandas dos movimentos afrodescendentes em Brasil, Venezuela e Equador. Tesis Doctoral (J. Monagreda. Entrevistadora) Brasil: Universidade Federal de Minas Gerais.
- Ayala, M., y Mora, E. (2008). Reconstrucciones identitarias en el proceso bolivariano: los afrovenezolanos (1998-2008). *Contra relatos desde el Sur. Apuntes sobre África y Medio Oriente*, (5-6), 11-34.
- Abers, R., Serafim, L., y Tatagiba, L. (2014). Repertórios de interação estado-sociedade em um estado heterogêneo: a experiência da era Lula. *Dados*, 57(2), 325-357.
- Andrews, G. (2007). *Afro-Latinoamérica 1800-2000*. Madrid, Frankfurt: Iberoamericana, Vervuert.
- Andrews, G. (2018). Afro-Latin America by the numbers: The politics of the census. *Harvard review of Latin America*. 16(2), 38-40.
- Antón, J. (2011). *El proceso organizativo afroecuatoriano 1979-2009*. Quito: FLACSO.
- Blanco, F. (5 de junio de 2020). *A nosotros el Estado no nos ha regalado nada*: Processos de institucionalização das demandas dos movimentos afrodescendentes em Brasil, Venezuela e Equador. Tesis Doctoral (J. Monagreda. Entrevistadora) Brasil: Universidade Federal de Minas Gerais.

- Blanco M. (17 de junio de 2020). *A nosotros el Estado no nos ha regalado nada*: Processos de institucionalização das demandas dos movimentos afrodescendentes em Brasil, Venezuela e Equador. Tesis Doctoral (J. Monagreda., Entrevistadora) Brasil: Universidade Federal de Minas Gerais.
- Cannon, B. (2008). Class/race polarisation in Venezuela and the electoral success of Hugo Chávez: A break with the past or the song remains the same? *Third world quarterly*. 29(4), 731–748.
- Collins, P. (2002). *Black feminist thought: knowledge, consciousness and the politics of empowerment*. New York: Routledge.
- Coronil, F., y Skurski, J. (1991). Dismembering and remembering the nation: Semantics of political violence. *Comparative studies in society and history*, 33(2), 288-337.
- Corrales, Y. C. (2016). *Más allá de darle al pilón: Avances, tensiones y límites del movimiento social afrovenezolano durante el proceso político bolivariano (2000-2011)*. Programa de Maestría en Estudios Latinoamericanos. Universidad Andina Simón Bolívar. Recuperado de: <http://hdl.handle.net/10644/5003>.
- Díaz, D. (16 de abril de 2020). *A nosotros el Estado no nos ha regalado nada*: Processos de institucionalização das demandas dos movimentos afrodescendentes em Brasil, Venezuela e Equador. Tesis Doctoral (J. Monagreda, Entrevistadora) Brasil: Universidade Federal de Minas Gerais.
- Ellner, S. (2019). Los retrocesos de la izquierda latinoamericana, post-2015: ¿qué significan? *Política Latinoamericana*, (8), s/p.
- Fernandes, S. (2012). Malandreo Negro: Gangsta rap and the politics of exclusion in Venezuela. En K. Dixon y J. Burdick (eds). *Comparative perspectives on Afro-Latin America*. Florida: University Press of Florida.
- Fernandes, S. (2015). Urban social movements in Venezuela. En: P. Almeida y A. Ulate (eds). *Handbook of social movements across Latin America*. London: Springer.
- Forite, C. (2012). Entre rupturas y continuidades: la política de Chávez al África. *Humania del Sur*. 7(12), 61-78.
- Franklin, S. (2010). African Americans, transnational contention, and cross-national politics in the United States and Venezuela. In: CLEMONS, Michael (ed). *African americans in global affairs: Contemporary perspectives*. Northeastern University Press, 283-312.
- Fraser, N. (2008). *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder.
- García, J., y Arratia, R. (2000). Proposiciones constitucionales hechas por la Unión de Mujeres Negras y Fundación Afroamérica. *Africamerica*, 32-33.
- García, J. (2001). *Afrovenezolanidad, esclavitud, cimarronaje y lucha contemporánea*. Caracas: CONAC.
- García, J. (2006). *Caribeñidad: afroespiritualidad y afroepistemología*. Caracas: Editorial El Perro y la Rana.

- García, J. (2001b). Comunidades afroamericanas y transformaciones sociales. En: D. Mato (Comp.). *Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (pp. 49-56). Buenos Aires: CLACSO.
- Hawkins, K. (2010). *Venezuela's chavismo and populism in comparative perspective*. Cambridge University Press.
- Herrera, J. (2010). *Economía política del racismo en Venezuela*, Caracas: Fondo Editorial Mihail Bajtin.
- Ishibashi, J. (2007). Multiculturalismo y racismo en la época de Chávez: Etnogénesis afrovenezolana en el proceso bolivariano. *Humania del Sur*, 2 (3), 25-41.
- Johnson, O. (2012). Race, politics, and Afro-Latin Americans. In: P. Kingstone, y D. Yashar. *Routledge handbook of Latin American politics* (302-318), Routledge.
- Laó-Montes, A. (2020). *Contrapunteos diaspóricos: Cartografías políticas de nuestra Afroamérica*. Bogotá: Universidad Externado.
- Linares, R. (2010). La estrategia multipolar de la política exterior venezolana. *Aldea Mundo*, 15 (30), 51-62.
- López-Maya, M. (2005). *Protesta y cultura en Venezuela: Los marcos de la acción colectiva*. Buenos Aires: CLACSO.
- López-Maya, M. (2016). *El ocaso del chavismo*. Venezuela 2005-2015. Caracas, Colección: Historia Política, Editorial Alfa.
- Loveman, M. (2014). *National colors: Racial classification and the state in Latin America*. Oxford University Press.
- Martinez, C., Fox, M., y Farrell, J. (2010). *Venezuela speaks! Voices from the Grassroots. Entrevistas 2000-2009*. USA: PM Press.
- Mijares, M. (2003). Reflexiones para enfrentar el racismo en Venezuela. En: D. Mato (coord.), *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización* (63-78). Caracas: FACES-UCV.
- Mills, Ch. (1998). *Blackness visible: Essays on philosophy and race*. Cornell University Press, Ithaca and London.
- Mills, Ch. (1997). *The racial contract*. Cornell University Press Ithaca and London.
- Monagreda, J. (2011). Construyendo nuevas subjetividades desde la afrovenezolalidad. *SUR-Versión*, (1), 133-160.
- Munanga, K. (1999). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Munanga, K. (2003). *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia*. In: III Seminário Nacional Relações Raciais e Educação, 2003. Rio de Janeiro: PENESB.
- Munanga, K. (2005/2006). Algunas considerações sobre “raça”, ação afirmativa e identidade negra no Brasil: fundamentos antropológicos. *Revista USP*, (68), 46-57.
- Monaldi, F. y Penfold, M. (2014). Institutional collapse: The rise and decline of democratic governance in Venezuela. In: R. Hausmann y F. Rodríguez. *Venezuela before Chávez: Anatomy of an economic collapse* (285-320). Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press University Park.

- Naim, M., y Piñango, R. (Ed.) (1986). *El caso Venezuela: Una ilusión de armonía*. Caracas: IESA.
- Page, T. (2015). Race, ethnicity, and politics in Venezuela. In: R. Sáenz, D. Embrick, y N. Rodríguez (Eds.). *The International handbook of the demography of race and ethnicity* (111-128). London: Springer.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. In: S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (93-126). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Rey, J. (1989). El futuro de la democracia en Venezuela, Caracas: Colección IDEA.
- Rey, J. (1991). La democracia venezolana y la crisis del sistema populista de reconciliación. *Revista de Estudios Políticos*, (74). Recuperado de: http://www.cepc.es/rap/Publicaciones/Revistas/3/REPNE_074_518.pdf
- Ribeiro, M. (2012). (Org.). *As políticas de igualdade racial. Reflexões e perspectivas*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.
- Rios, F. (2018). *Antirracismo, movimentos sociais e Estado (1985-2016)*. Em: LAVALLE, Adrian, et al. (Orgs.). *Movimentos sociais e institucionalização: políticas sociais, raça e gênero no Brasil pós-transição*. EDUERJ.
- ROA (s/f). Red de Organizaciones Afrovenezolanas. ¿Por qué una red de organizaciones afrovenezolanas?. Documento divulgativo.
- Ruette, K. (2011). *The left-turn of multiculturalism: indigenous and afrodescendant social movements in northwestern Venezuela*. In: <http://hdl.handle.net/10150/203000>. A Dissertation Submitted to the Faculty of the School of Anthropology in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy in the Graduate College the University of Arizona.
- Santos, M. (2016). Políticas de ação afirmativa comparadas no Brasil e na Colômbia. *Revista Ciências Sociais Unisinos*, (52), 137-148.
- Sansone, L. (1998). Racismo sem etnicidade: Políticas públicas e discriminação racial em perspectiva comparada. *Dados*, 41(4), 751-783.
- Sharma, S. Tracy, S., Kumar, S. (2004). Venezuela—ripe for U.S. intervention? *Race and Class*, 45(4), 61–74.
- Uzcátegui, R. (2010). *Venezuela: La revolución como espectáculo: Una crítica anarquista al gobierno bolivariano*, Caracas: El Libertario.
- Valencia, C. (2015). *We are the state!: Barrio activism in Venezuela's bolivarian revolution*. The University of Arizona Press.
- Van Cott, D. (2009). *The friendly liquidation of the past: the politics of diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press. Recuperado de: <https://digital.library.pitt.edu/islandora/object/pitt%3A31735055592251/viewer#page/4/mode/2up>
- Van Cott, D. (2005). *From movements to parties in Latin America: The evolution of ethnic politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Van Cott, D. (2006). Multiculturalism versus neoliberalism in Latin America. In K. Banting y W. Kymlicka (Eds.). *Multiculturalism and the welfare state: recognition and redistributions in contemporary democracies* Oxford: Oxford University Press, pp. 272-296.
- Van Dijk, T. (2007). *Racismo y discurso en América Latina*. Barcelona: Gedisa.
- Walsh, C. (2015). Affirmative action(ing)s and postneoliberal movement in South America and Ecuador. *Cultural dynamics*. 27(I), 19-41.
- Wieviorka, M. (1992). *El espacio del racismo*. Barcelona: Paidós.
- Wilpert, G. (2010). Prólogo. En: Martinez, C; Fox, M; Farrell, J. *Venezuela speaks!: Voices from the Grassroots*. Entrevistas 2000-2009. USA: Press.
- Wright, W. (1990). *Café con leche: race, class, and national image in Venezuela*. University of Texas Press.
- Yrigoyen, R. (2011). El horizonte del constitucionalismo pluralista: Del multiculturalismo a la descolonización. In: C. Rodríguez (Coord.). *El derecho en América Latina: Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*, Argentina: Século XXI, pp. 139-160.



De Durban 2001¹ a Ginebra 2013: La ruta del movimiento afrodescendiente en Venezuela contra la discriminación y el racismo

Diógenes Díaz

FACULTAD DE CIENCIAS ECONÓMICAS Y SOCIALES

UNIVERSIDAD DE CARABOBO

VENEZUELA

diogenesd@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.53766/HumSur/2021.31.04>

Resumen

Considerando la conferencia mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia de Durban 2001, analizamos el papel del Movimientos Social Afrodescendientes, contribuciones y acciones para lograr espacios y normativas contra estos flagelos. Se demarca desde la fecha de la conferencia hasta la realización en Ginebra 2013, de un examen periódico a Venezuela sobre el tema del racismo y la discriminación. Todos los eventos en ese momento histórico nos permitirán comprender las tensiones, encuentros y disputas entre el Estado, el gobierno y los afrodescendientes organizados en la lucha por su reconocimiento y visibilidad.

Palabras clave: Movimientos afrodescendientes, racismo, discriminación racial, gobierno, Estado.

From Durban 2001 to Geneva 2013: The path of the Afro-descendant movement in Venezuela against discrimination and racism

Abstract

Considering the World Conference against Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance of Durban in 2001, we analyze the role of the Afro-descendant Social Movements, contributions, and actions to achieve spaces and regulations against these scourges. It is delimited from the date of the conference until the completion in Geneva in 2013, in a periodic review of Venezuela on the issue of racism and discrimination. All the events in this historic moment will allow us to understand the tensions, encounters, and differences between the State, the government, and the Afro-descendants organized in the struggle for their recognition and visibility.

Keywords: Afro-descendant movements, racism, racial discrimination, government, State.

Recibido: 5.3.21 /Evaluado: 4.4.21/ Aprobado: 19.5.21.

1. Introducción

*A Orlando Figueras.
Mártir afrovenezolano. Muerto por odio racial.*

Este escrito tiene líneas de acción, la principal sería fortalecer la memoria colectiva, reconstrucción en nuestra historia inmediata del papel cumplido por sus protagonistas, por los movimientos sociales afrodescendientes en Venezuela. Reivindicar la experiencia organizativa del movimiento afrodescendiente y principalmente su soberanía intelectual y autonomía organizativa. Mostrar la producción en el tiempo del tema de académicos, líderes sociales y destacar las distintas posiciones desde las bases sociales y gobierno como contradicción principal. En concreto, el título dice todo, reconstruir en la memoria colectiva de los movimientos afrodescendientes su lucha contra la discriminación y el racismo en Venezuela, partimos de un punto y construimos dos senderos, la referencia en el tiempo del protagonismo de los afrodescendientes, como sujetos sociales en distintas coyunturas y el otro camino es una revisión de toda la producción teórica, generada por intelectuales comprometidos en su mayoría con las luchas de este sector vulnerable en nuestra sociedad.

Encontrarán una demarcación temporal del trabajo: Durban 2001 y Ginebra 2013 para destacar las ideas del movimiento afrodescendiente recién organizado. Por supuesto, hay antecedentes importantes ante esta coyuntura histórica de Durban, al revisar diversas referencias de intelectuales y estudiosos afrovenezolanos sobre el tema del racismo. Encontramos en la corriente folcloristas de los años cuarenta del siglo pasado, Juan Pablo Sojo hace algunas menciones:

sin querer recurrir a los habituales argumentos del cristianismo y de la religión que considera todos los hombres hermanos. Afirmamos que el prejuicio racial no tiene razón de ser ni tiene justificación posible, a no ser el de la fuerza bruta y del crimen (Sojo, 2000, p.37).

Debemos hacer referencias a Miguel Acosta Saignes, estudioso del tema afrovenezolano desde la mirada etnohistórica, quien dedicó cuartillas al tema de la discriminación, dejándonos estas reflexiones: “Cuando se emplea solo el sentido común como criterio clasificatorio, aparece como negro, con frecuencia, alguien quien simplemente se discrimina... Cuando hablamos de los negros tratamos sobre los africanos y sus descendientes en América en situaciones históricas bien definidas” (Acosta, Miguel, 1986, p.21).

Desde la mitad del siglo XX hubo un silencio en las agendas de los partidos de izquierda, los espacios académicos y los medios de comunicación social sobre la existencia de discriminación racial y racismo en nuestro país. Tanto la intelectualidad progresista y más la conservadora, aceptaron la no existencia de ese cáncer social.² Fuimos derrotados por el mito de la democracia racial y la igualdad, sobre todo en el concepto bien inoculado del mestizaje. La siembra del mestizaje como característica de nuestra sociedad se implantó profundamente en el pensamiento de la sociedad, ni los partidos de la izquierda venezolana planteaban la lucha contra la discriminación y el racismo en Venezuela, solo el empuje del movimiento social afrovenezolano y las realidades evidentes obligaron al gobierno de Hugo Chávez a asumir esa agenda.

Compartimos la caracterización dada por aquellos de quienes militaban en el incipiente movimiento afrovenezolano de los años ochenta, concebido desde la limitada consigna del "rescate" de la cultura, la defensa de las tradiciones musicales y orales, la llamada resistencia cultural sin conciencia del tema discriminatorio como un hecho político. Durante la década del noventa en Venezuela observamos un cambio radical en esta fase del pensamiento afro a nivel nacional:

se generó una mayor conciencia (un reconocimiento) de la discriminación racial entre los afrovenezolanos. Esa capacidad de darse cuenta de los prejuicios raciales se fue colectivizando y a final de la década comenzaron a organizarse agrupaciones con el objetivo central de enfrentar el racismo en Venezuela (Mijares, 2003, p.66).

En ese orden de cambios en la conciencia colectiva de los movimientos culturales afrovenezolanos como se llamaban, se crean dos organizaciones que hoy son referencias obligadas para la historia del Movimiento Social Afrodescendiente y nos referimos a la Unión de Mujeres Negras de Venezuela (UMNV por sus siglas) y la Fundación Afroamérica. La primera es creada en 1992 para enfrentar el tema de la doble discriminación; el sexista y el racial, agrupación de feministas negras como se definían. Una editorial de su órgano divulgativo publicado en el mes de febrero del año 1993 invita a participar al "Primer Encuentro Nacional de Mujeres Negras Venezolanas". En abril de ese mismo año se define dicho evento como:

...un intento por conocer y compartir experiencias con hermanas de distintas regiones del país, donde discutiremos como se vive la discriminación racial

en cada pueblo, en cada comunidad, que se ha hecho y se continúa haciendo para mantener viva la cultura afrovenezolana (Mujer Negra, 1993, p.2).

Hay que resaltar el contexto político que se vivía ese año en la Venezuela de 1992, se tenían abiertas las heridas de las masacres ocurridas en el Caracazo, saliendo de dos intentonas de insurrección militar. Tres episodios de nuestra historia contemporánea reciente, que representan el inicio de una nueva era en el pensar político, y el desiderátum histórico de participación por parte de actores y actores afrovenezolanos. Para el momento de su creación como primera organización feminista negra en Venezuela, el clima político era de alta conspiración entre los jóvenes militares insurgentes que indignado por la masacre en Caracas del año 1989 se atrevieron a cambiar el rumbo de la historia política.³ Compartimos la apreciación de quien ha profundizado en conocer esta experiencia organizativa:

Esta organización nació como producto de la participación de algunas feministas venezolanas en congresos internacionales de la Coordinación de Organizaciones No-gubernamentales de mujeres durante la década de los ochenta. Unión de Mujeres Negras ha desarrollado numerosos programas comunitarios de concientización sobre el racismo y para el mejoramiento de la autoestima de mujeres "negras", así como de educación en etno-historia afrovenezolana (Ishibashi, 2003, p.57).

La UMNV ha decidido dar un paso de significativa importancia al formar parte de la recién creada Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, afrocaribeñas y de la diáspora. Por Venezuela participaron dos lideresas negras de formación profesional y política impecable, Yrene Ugueto y Josefina Brigtown fueron las delegadas en el congreso fundacional en Santo Domingo, República Dominicana en julio de 1992. En dicha Red, se acordó asumir el 25 de Julio como día de la Mujer Afro Latinoamericana y el Caribe. Plataforma de distintas organizaciones de mujeres afrodescendientes que cumpliría un papel importante hasta la fecha en luchas por los derechos de las mujeres afrodescendientes.

La Fundación Afroamérica creada por Jesús Chucho García en el año 1993, es hija de dos experiencias anteriores: el Taller de Investigación de la Cultura Afrovenezolana (TIDCAV por sus siglas) en 1981 y el Taller de Estudios Afroamericanos de la Universidad Central de Venezuela (UCV) en 1987. Según sus propias palabras:

Este Taller, por un lado, jugó un papel en torno a la necesidad de iniciar una serie de investigaciones históricas, pero bajo nuestra visión y reivindicando nuestra propia subjetividad y, por otro lado, encaró el trabajo comunitario por una mejor calidad de vida, estructurado en un programa de lucha sobre todo en los aspectos ecológicos, educativos y culturales (García, 2001, p.51).

La Fundación Afroamérica es la única experiencia de espacio para la investigación para esa coyuntura desde los movimientos sociales. La realización de diversos seminarios, eventos, declaraciones, edición de libros y la publicación de la revista *ÁfricAmérica* por un decenio y medio para el diálogo, la polémica y la reconstrucción teórica, un órgano de difusión del Movimiento Social Afrodescendiente, como referencia importante del debate político. La revista *Africamérica* número 7 editada en el año 1998, cuyo tema central se titulaba: *Racismo, Endorracismo y pobreza en las Américas y los Caribes*. El editorial se titulaba: Ese cáncer llamado racismo:

...dedicado a este flagelo vergonzoso de la humanidad y su expresión en las Américas y los Caribes; pero también en esta oportunidad expondremos algunas alternativas que están poniéndose en práctica para lograr salir de estas trampas que algunas veces nosotros, los descendientes de africanos, reproducimos, pues el cáncer camina por dentro y no lo sabemos (Africamérica, 1998, p.2).

Jesús Chucho García para el momento criticado por muchos dentro del mundo académico, atacado por quienes ignoraban los avances de su pensamiento y propuesta, se convirtió en una referencia intelectual a nivel nacional y en el continente, asumiendo con sus investigaciones y publicaciones el peso histórico de ser la fuente conceptual del Movimiento Social Afrodescendiente como tal y en la nueva etapa por venir. Estas dos organizaciones se entrecruzaban y dialogaban con sinnúmero de organizaciones homólogas del continente y el mundo. Dejemos en sus propias palabras la descripción del terreno de las alianzas que existían:

...en la actualidad existen tres grandes organizaciones a nivel continental con objetivos similares. La primera es la Red Continental de Organizaciones Afro, creada en 1994, que tiene su sede en Uruguay y es liderada por la Organización Mundo Afro. Esta organización surge a raíz del Primer Seminario Contra el Racismo y la Xenofobia, realizado en la ciudad de Montevideo en noviembre de 1994. Entre sus objetivos se destacan: establecer vínculos que respondan a las necesidades y aspiraciones de

las comunidades negras; elaborar políticas para la acción en situaciones coyunturales; impulsar proyectos para la erradicación del racismo y la discriminación; impulsar proyectos para la plena incorporación de las comunidades negras en la vida social y política de sus respectivos países (Afro Fax, 1996, p.1). A la Red Continental pertenecen organizaciones de Honduras, Costa Rica, Perú, Colombia, Uruguay, Argentina, Paraguay, Brasil, Ecuador y Estados Unidos. La segunda organización continental es Afroamérica XXI, que surgió en Washington en el mes de noviembre del año 1996 a raíz de un Foro sobre Alivio a la pobreza en minorías de América Latina y El Caribe, realizado en la sede del BID. Esta organización plantea... las comunidades negras, como el resto de las poblaciones del continente, contribuimos a la construcción de la democracia, la paz y el desarrollo integral. En tal sentido hacemos un llamado a nuestros gobiernos, organismos multilaterales y agencias de cooperación para el desarrollo a que ajusten sus políticas sociales y económicas con respecto al alivio de la pobreza de nuestras comunidades... (Declaración Afroamérica XXI, 1998, p.20). Afroamérica XXI está constituida por organizaciones afro de Perú, Brasil, Honduras, Venezuela, Colombia, Argentina, Estados Unidos, Bolivia, Ecuador, México, Uruguay y Nicaragua. La tercera organización es GALCI, Alianza Global Latinocaribeña, que surgió en Nueva York en el mes de octubre de 1999 y está conformada por organizaciones de México (Organización Tercera Raíz), Honduras (Organización Negra Centro Americana-ONECA), Uruguay (Mundo Afro), Venezuela (Fundación Afroamérica), Perú (Asociación Negra de Derechos Humanos ASONHED), Estados Unidos (*Caribbean Cultural Center*). El objetivo de este grupo es esencialmente establecer un *lobby* permanente ante los organismos multilaterales para incidir en las orientaciones políticas hacia los sectores afrolatinoamericanos. Desde el punto de vista organizativo aspira a ser un espacio de coincidencias entre las diferentes redes para lograr objetivos más generales, respetando las especificidades de cada una de las redes (*Ibidem*).

La inclusión del tema afro en organismos internacionales, llamados “actores globales”, como la: UNESCO, OEA, OIT, BID, Banco Mundial, la Fundación *Kellog*, Fundación Interamericana, Fundación Ford, es un indicador de que estas organizaciones transnacionales y organismos multilaterales están entendiendo el papel que pueden jugar las organizaciones afro en esta era de globalización, así como su papel en la erradicación de la pobreza (García, 2001, p.52).

Para ese mismo tiempo en la Universidad Central de Venezuela, en la Escuela de Psicología, la profesora Ligia Montañez, crea una línea de investigación sobre racismo, prejuicio racial y endorracismo en Venezuela,

la producción de muchas tesis permitiría nutrir en un futuro cercano los discursos para la aplicación de políticas públicas de esa competencia. Su libro titulado: *El racismo Oculto en una sociedad no racista* del año 1993 recorrió varias actuaciones, primero como trabajo académico, participa en el concurso de la Casa de las Américas, obteniendo mención especial. Su incorporación como material en el debate que se realizaba en el Taller de Estudios Afroamericanos de la UCV. En el mismo orden, en la Escuela de Antropología de esa casa de estudios, la colega María Martha Mijares desarrolló una investigación dos años después (1995) como tesis de grado convertido en un libro, titulado: *Racismo y Endorracismo en Barlovento* (1997). Un intento de incorporar las renovaciones del discurso político que se vivía en las organizaciones afrovenezolanas en investigaciones con claridad innovadora y comprometida con la realidad. Su autora fue renovadora al plantearse un tema ausente en ese escenario culturalista y buscar nuevos horizontes interpretativos sobre el racismo y la discriminación. Estos dos textos son referentes en esa coyuntura acerca del nuevo interés de actores en el mundo académico del tema del racismo y la discriminación racial.

Triunfos importantes venían conquistándose en la región; en Nicaragua en el año 1987 se promulga la Ley de Autonomía de la Costa Atlántica, en Colombia en 1991 se reconoce lo pluricultural y lo multiétnico, aprobándose en 1993 la Ley 70 o ley de Comunidades Negras. En Ecuador se revisan la Constitución y se aprueban instrumentos legales que favorecen a los afroecuatorianos, igualmente en Perú.

...En Venezuela, al iniciarse la discusión sobre la nueva Constitución, la Fundación Afroamérica y la Unión de Mujeres Negras, hicimos nuestras proposiciones para que el Estado incorporara la noción afrovenezolana dentro del carácter pluriétnico y diversidad cultural y como elemento fundacional de la República. Allí en esas propuestas que debía contener la nueva constitución, exigíamos el reconocimiento histórico, político y cultural de los africanos y las africanas y sus descendientes, así como la reconsideración de la propiedad colectiva de las tierras de los antiguos cimarrones y cimarronas (García, 2006, p.30).

Las organizaciones afrovenezolanas con mayor nivel de conciencia política y de experiencia de luchas y debate político internacional realizaron su propuesta en el proceso constituyente. Esa negativa debe ser considerada que la constitución bolivariana nació con una acción discriminatoria, las propuestas fueron ignoradas por un atavismo izquierdista. Hay una visión

racista desde la misma fuente teórica del pensamiento original marxista y sus múltiples interpretaciones. La limitación de comprender las luchas sociales sobre su esquema de lucha de clases, sigue siendo una gríngola para observar la realidad social venezolana. En el artículo de Jun Ishibashi titulado; *Multiculturalismo y racismo en la época de Chávez: Etnogénesis afrovenezolana en el proceso bolivariano* (2007) se argumenta con detalle las contradicciones del mismo gobierno y su liderazgo en el reconocimiento de los afrodescendientes, la lentitud de políticas afirmativas por fuerte contradicciones en el Estado que aún persiste en asumir lo afrodescendiente como un sujeto de derecho dentro de la sociedad venezolana. No se puede hablar de socialismo del siglo XXI si existe la discriminación, negaría en esencia una sociedad llamada de igualdad, equidad y justicia social.

2. La Red de Organizaciones Afrovenezolanas y Durban 2001

En Venezuela surge en el mes de junio del año 2000 la Red de Organizaciones Afrovenezolanas (ROA). Encabezada por Jesús Chucho García, se convierte en la iniciativa política de articulación de todas las voluntades y organizaciones identificadas con la temática afrovenezolana, una acción con mayor madurez conceptual y reconociendo los desniveles políticos, pero meritoria de ser la propuesta colectiva de mayor alcance desde los afrodescendientes. Entre sus principales objetivos se encuentra: “luchar contra cualquier forma de racismo, xenofobia, intolerancia y sus formas conexas, exclusión, endorracismo y discriminación hacia el ciudadano y ciudadana afrodescendientes y cualquier ciudadano y ciudadana en nuestro país y el mundo que sufra este tipo de aberración de la humanidad” (ROA, 2007, p.4). Dentro de sus líneas estratégicas leemos: “Luchar abiertamente contra cualquier forma de discriminación racial y poner en práctica el plan de acción de la Conferencia Mundial contra el Racismo (Suráfrica 2001) firmada por nuestro país dialogando con las diferentes instancias del Estado y otras organizaciones sociales en Venezuela para concretar políticas y acciones” (*Ibidem*, 2007, p.4).

Para destacar sus aportes al tema central de este escrito, la lucha contra la discriminación, mostraremos su articulación con otros movimientos sociales homólogos del continente:

En septiembre del año 2000 se crea en San José de Costa Rica, la *Alianza Estratégica Afolatinoamericana*, constituida por ONGs, redes, liderazgos y agrupaciones del continente para preparar una agenda de trabajo hacia la *III Conferencia Universal contra el Racismo, la Discriminación*

Racial, la Xenofobia, la Intolerancia y sus formas conexas, a realizarse en la ciudad de Durban. (...). En el mes de diciembre, la *Alianza Estratégica Latinoamericana*, conjuntamente con la Fundación Ideas de Chile, promueven antes de la Pre-Conferencia de Naciones Unidas contra el Racismo, la *Conferencia ciudadana contra el Racismo*, realizada en Santiago de Chile del 3 al 4 de diciembre del 2000, donde se analizaron las nuevas formas de racismo y las ONGs del continente asumieron una posición: que el racismo tenía nuevas formas y además se había agudizado en muchos países del continente (García, 2001, p.85).

La creación del término afrodescendiente como una autoconstrucción social que se creó en la conferencia citada en Chile, fue desarrollada previamente en reuniones como la de Rio de Janeiro, Brasil en 1999, donde participó Chucho García por los afrovenezolanos. Ruptura con una concepción dominadora, colonialistas y epistemológicamente racista por eurocéntrica, que se ejercía para explicar la presencia de la africanidad y sus descendientes. Su definición desde el principio como herramienta política para la lucha y posicionamiento de los descendientes de africanos desde una concepción total y compleja, desechando las simplificaciones de destacar un aporte o una característica. Para remarcar lo anteriormente afirmado consideramos sumamente preciso la siguiente reflexión:

El proceso de Durban sirvió de espacio organizativo y pedagógico para la formación y consolidación de redes afrolatinas de movimientos sociales, como la Alianza Estratégica y la Red de Mujeres Afro-Latinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora. La Red de Mujeres se organizó en 1992 en un congreso en la República Dominicana, lo cual revela un proceso organizacional de redes de mujeres negras que tienden a organizarse primero, e indica también que las mujeres afrolatinas jugaron un papel importante en colocar la cuestión de la raza en el centro del debate feminista incluyendo las conferencias mundiales de mujeres como el encuentro de 1992 en Pekín. Fue en este proceso de organización hemisférica (desde escalas locales y nacionales hasta niveles trasnacionales) donde el movimiento desarrolló un liderazgo colectivo y una identidad política. Como lo planteó Romero Rodríguez, líder de la organización Mundo Afro en Uruguay, en uno de los encuentros más importante de la red en el 2000 en Santiago de Chile: “entramos Negros y salimos Afrodescendientes”, queriendo decir que el movimiento acuñó el término afrodescendiente como una nueva identidad política con el propósito de incluir a las personas de descendencia africana de todos los colores y a pesar de una infinidad de diferencias. El término Afrodescendiente, gestado y negociado por las redes trasnacionales del

movimiento negro en América Latina, fue adoptado posteriormente por la ONU, por ONGs, y por organizaciones internacionales de diversa índole (desde la Fundación Ford hasta el Banco Mundial). Como categoría política el signifiicante afrodescendiente también representa la voluntad de desarrollar lazos diaspóricos con miembros del éxodo africano global a través de las Américas y en otras partes del mundo.

La *Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia, y Formas Conexas de Discriminación*, organizada por la Organización de Naciones Unidas, en Durban, Sudáfrica, entre el 31 de agosto y el 8 de septiembre del 2001, fue de enorme importancia para las causas contra el racismo y por la democracia, a la vez que fue motivo de gran controversia. Como hemos observado, el proceso hacia Durban revitalizó la agenda mundial contra el racismo a la vez que facilitó la emergencia de un campo político afrodescendiente en América Latina. Sin embargo, los Estados Unidos (acompañados principalmente por Canadá e Israel) abandonaron la conferencia en protesta por dos elementos que claramente habrían de aprobarse en el documento de consenso, estos fueron: la declaración del sionismo como una forma de racismo (específicamente contra los Palestinos), y la defensa de medidas de justicia reparativa a partir del reconocimiento de la esclavitud transatlántica y sus efectos históricos como un crimen de lesa humanidad. La Declaración y Plan de Acción de Durban, el documento aprobado en la conferencia y sus mecanismos de implementación, representa un acuerdo sumamente democrático con un programa práctico claro y viable de medidas concretas contra el racismo y a favor de la justicia y equidad racial. Después del boicot de varios poderes occidentales al encuentro de Durban y su pacto, liderado por los Estados Unidos, la región del mundo en la que sobresalieron más las pautas de Durban contra el racismo fue Latinoamérica (Lao-Montes, 2009, p.24).

Durban se convirtió en la agenda principal de diálogo entre los distintos movimientos sociales afrodescendientes del continente. Fue honorable la participación de la delegación venezolana quien suscribió este histórico documento en su representación oficial y los voceros de los movimientos sociales, su implementación y posterior evaluación es asunto de estas reflexiones. La agenda de Durban se convirtió en una herramienta política para los colectivos afrodescendientes y un punto de negociación con gobiernos progresistas y un punto de demanda contra gobiernos reaccionarios. La representación del movimiento afrodescendientes estuvo bajo los hombros de Jorge Guerrero Veloz, Nirva Camacho y Chucho García, cumplieron un rol activo en la histórica conferencia.

Desde su fundación el Movimiento Social Afrodescendiente en Venezuela, por un período importante la ROA creada en junio del año 2000, realizó distintas iniciativas nacionales e internacionales para llevar propuestas y acuerdos a la Conferencia de Durban y su plan de acción. En línea diferente para el momento histórico con la posición oficial del gobierno bolivariano. El discurso ambiguo del mismo canciller venezolano, Luis Alfonzo Dávila García, asistente a la histórica conferencia en Sudáfrica, reflejó la inconsistencia de sus argumentos:

Venezuela es una sociedad multiétnica y pluricultural, resultado de la fusión de etnoculturas e idiosincrasias muy diversas, en cuya formación tomaron parte y se amalgamaron las tres razas primigenias de América, como lo fueron la india, la negra y la blanca, y de la inmigración proveniente de todas las naciones del mundo entero durante varios siglos. Los venezolanos estamos orgullosos de este mestizaje. Hemos creado una cultura del respeto a las diferencias, lo cual nos ha permitido un mejor manejo de la diversidad (...) "Venezuela rechaza toda forma de discriminación que menoscabe o anule el goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos y libertades fundamentales de todo ser humano(...)acudimos a esta conferencia porque Venezuela quiere hacer oír su voz ratificando su tradicional e histórica posición y compromiso de luchar contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y cualquier otra forma de intolerancia que se pueda dar en el mundo(...)Venezuela espera de esta conferencia, al menos, una declaración y un plan de acción que refleje las aspiraciones de la comunidad internacional en su conjunto y los intereses de las minorías víctimas hoy de diferentes formas de exclusión (Africamérica, 2002, p.24).

Ciertamente Venezuela firmó la declaración de Durban, la postura del gobierno fue inconsistente, porque las ideas de "Raza" y "Mestizaje" manejadas en su discurso, no se corresponde con los conceptos mismos que sustentan la constitución bolivariana en su preámbulo, una sociedad multiétnica y pluricultural, igualmente los capítulos dedicados a los derechos sociales y el capítulo dedicado a los pueblos indígenas. Conceptos que evidencian un desconocimiento sobre los debates conceptuales de las Ciencias Sociales y manejados por los movimientos sociales, por mencionar algunos como identidad cultural, etnicidad, diversidad cultural, radicalización y otros.

3. Afrovenezolanos y el gobierno de Chávez

La postura indiferente y discriminatoria del gobierno progresista de Chávez obligó a emprender de parte del movimiento social afrodescendiente

acciones entre los años 2000 y 2005. El golpe de Estado de abril del 2002 fue una coyuntura política para hacer entender que la relación del discurso político reaccionario, clasista y el racismo era una realidad en Venezuela. No somos tan mestizos. La matriz de opiniones racistas de los sectores golpistas contra el jefe de Estado, Hugo Chávez, y el ministro Aristóbulo Isturiz para el momento responsable de la cartera de educación fueron extremos, y el manejo de los estereotipos del militante chavista como: pobre, flojo, indio y negro. Expresó la visión del sector opositor al gobierno de turno, sin disimular todo el odio de clase con argumentos de desprecio racial. Tales posturas evidenciaron el autorreconocimiento de los golpistas como una elite privilegiada, inteligente y blanca contra una mayoría descendientes de indígenas y negros, ignorantes campesinos, obreros o delincuentes de los barrios. Hablaban y discriminaban las mayorías del país.

Desmedidas descalificaciones discursivas irradiando odio, como consecuencia una totalidad respondió en contra del golpe de Estado y retoma del poder por parte del gobierno del presidente Chávez. El líder del proceso bolivariano se reconoció entre las mayorías y concientizó su deuda con ese pueblo que lo defendía y generó respuestas pendientes en acciones afirmativas. Para profundizar en el tema, recomiendo revisar el trabajo de Herrera Salas, Jesús María (2004) que lleva por nombre: *Racismo y discurso político en Venezuela*. Cabe recordar en otra perspectiva de análisis que los movimientos sociales afrodescendientes fueron los primeros en denunciar al alcalde de Caracas Alfredo Peña y su racista campaña “Plomo al hampa”, el fenotipo del delincuente era afrovenezolano y justificaría todo el concepto bajo la asesoría del “super policía” William J. Bratton procedente de los Estados Unidos. Queda para la historia evaluar tal escenario de un racismo institucional, en iniciativas nefastas para una mayoría afrovenezolana.

Previo a esta coyuntura encontramos iniciativas de la Red de Organizaciones Afrovenezolanas, se reitera el tema de la discriminación y el racismo y todos los pronunciamientos llamaban la atención al gobierno y exigían respuestas. En el Encuentro Nacional de Mujeres Afrovenezolanas en Ocumare de la Costa, estado Aragua del 10 al 12 de agosto del 2001, temáticas tales como la participación de las afrovenezolanas en la historia de Venezuela, el racismo y la discriminación racial desde la perspectiva de género, el endorracismo en la familia venezolana, violencia intrafamiliar y desarrollo económico representaron ejes del debate. En la antesala de la conferencia de Durban en Sudáfrica de ese año, se llevaron a cabo los encuentros juveniles iniciándose el primero en Palmarejo, estado Yaracuy,

los días 14 y 16 de septiembre del 2001. Entre sus objetivos se aprobaron: "Organizar la red afrojuvenil de Venezuela para luchar contra el racismo, la desigualdad de oportunidades, la discriminación racial, la intolerancia y sus formas conexas" (ROA, 2007, p.14) Los posteriores encuentros del llamado Cumbe de Mujeres, algunas provenientes de la Unión de Mujeres Negras reiteraron la demanda de sus derechos y el compromiso en luchar contra el racismo y la discriminación racial.

Se percibe por parte del gobierno como una realidad los ataques racistas, entre ellos destacan la figura política del presidente venezolano y su Ministro de Educación. Esta situación coyuntural tensa la aprovecha el movimiento social afrodescendiente y se presionó a la Cancillería venezolana que firmara el protocolo facultativo número XIV de la convención contra la discriminación racial, para penalizar el racismo ante el comité contra la discriminación, convención suscrita por Venezuela en el año 1967 y dicho protocolo fue ratificado en su firma en septiembre de 2003. La firma de este protocolo representó un avance y un ejercicio de la autonomía por parte del Movimiento Social Afrodescendiente que reafirmó su compromiso con los procesos de cambio en el país. Una representación del movimiento afrovenezolano en el año 2005, integrada por Reina Arratia y Luis Perdomo, formaron parte de la delegación nacional que presentó el informe de la lucha contra la discriminación en Venezuela, evaluación en el sistema de Naciones Unidas en Ginebra. Se formularon respectivamente las recomendaciones debidas entre las cuales destacan: 1. Reconocer los afrodescendientes en la Constitución por los mecanismos de enmienda o reforma de la Carta Magna y 2. Implementar el Plan de Acción de la Conferencia Internacional de Durban. Posteriormente, otra delegación del movimiento afrovenezolano asistió en el año 2013 a una presentación del mismo informe ante el Comité Internacional para la eliminación de la discriminación racial en la misma ciudad y sustancialmente no se cambiaron las recomendaciones.

Movimiento Social Afrodescendiente a la par de realizar múltiples actividades en el país, se activó en el plano internacional en su lucha contra el racismo y la discriminación racial. A continuación, mencionamos las actividades más resaltantes donde participó directamente o de forma transversal en el desarrollo de una agenda sostenida contra el racismo y la discriminación racial. Entre ellos cabe mencionar: a. El Primer taller de acciones afirmativas para los afrodescendientes en América y El Caribe en mayo del 2003; b. El primer encuentro de Parlamentarios afrodescendientes en Brasilia, Brasil (2003); c. Instalación del grupo de trabajo de africanos y afrodescendientes en noviembre del 2003 en Brasilia-Brasil; d. Miembro

del comité internacional de la conferencia Santiago+5 en Brasilia-Brasil, la mayoría de los encuentros mencionados fueron auspiciados por las Naciones Unidas. En las mencionadas actividades internacionales el gobierno venezolano no tuvo representación oficial. Solo participarían voceros del movimiento afrodescendiente de Venezuela.

Ante una continua incomprensión por parte del gobierno bolivariano, se planteó realizar el I Encuentro internacional de afrodescendientes y políticas públicas, durante los días 6 y 7 de mayo de 2005 en Caracas-Venezuela, con 200 participantes en representación de 10 países y 12 entidades regionales del país. El eje central del debate, fue analizar la situación de las políticas públicas relativas a las y los afrodescendientes. Esencialmente fue un encuentro de reflexión y llamado a cumplir la agenda de Durban. Posteriormente, Venezuela realizaría tres versiones de otros encuentros internacionales, denominados: 1. Encuentro internacional de mujer y familia afrovenezolana en el mes de junio del año 2006, en el marco de la cruda realidad de las tres formas de agresión hacia la mujer afrodescendiente: machismo, racismo y explotación de clase; 2. Afrodescendientes y la transformación revolucionaria en las Américas, África y el Caribe, realizado en noviembre de ese mismo año y 3. Afrodescendientes y transformaciones revolucionarias en América latina y El Caribe. Dichos foros políticos denunciaron el discurso y práctica de la derecha internacional que penetró en las comunidades afrodescendientes y proponía el reencuentro de los movimientos sociales afrodescendientes con orientación revolucionaria y progresista. Por supuesto, los mismos pasaron por el reconocimiento de la situación de pobreza, miseria y discriminación racial de la mayoría de los afrodescendientes en la región. Dicha realidad la encontraremos en las distintas declaraciones finales como elemento sustancial en sus acciones permanentes. Entre ellos destaca el IV encuentro internacional afrodescendientes y transformaciones revolucionarias en América Latina y el Caribe realizado en Caracas en el 2011, fue crucial para consolidar todo el camino recorrido desde ese año. Allí se funda la Articulación Regional de Afrodescendientes de las Américas y el Caribe quien cumple un papel muy importante en la construcción de agendas y plan de lucha del movimiento social con perfil progresista del continente.

Debemos detenernos en el caso de la Comisión presidencial para la prevención y eliminación de todas las formas de discriminación racial y otras distinciones en el sistema educativo venezolano, adscrita al Ministerio de Educación, cuya creación aconteció el 6 de mayo de 2005. Dicha propuesta fue llevada a cabo directamente por el Movimiento Social Afrodescendiente en el Encuentro Internacional de Políticas Públicas y Afrodescendientes la

misma fecha en Caracas. Juramentada esta Comisión Presidencial el 9 de mayo de 2006. El Movimiento Social Afrodescendiente planteó un conjunto de propuestas en el seno de la Comisión, de modo similar, se formularon recomendaciones entre las cuales destacamos: la revisión de planes de estudios, programas, libros de textos, a fin de eliminar todas las formas de racismo que existen en el sistema educativo. Al respecto, debemos mencionar que no hubo voluntad política para transformar las líneas curriculares, los contenidos y programas de acción para combatir la discriminación, resaltamos la particularidad de tal situación a pesar de la aprobación de la nueva Ley de Educación en el año 2009. Dicha Comisión Presidencial se ahogó en las dinámicas burocráticas del mayor ente ministerial del Estado venezolano, perdiéndose el rumbo original de su creación, y a la vez representó la primera experiencia concreta de políticas contra la discriminación que lamentablemente sucumbió en la mezcla de burocratismo y ausencia de voluntad política en las acciones oficiales.

Adicionalmente, aunque de manera fugaz en la coyuntura electoral del año 2006, un sector importante de las organizaciones sociales afrodescendientes se plantearon la necesidad de constituir un frente electoral, denominado en esa ocasión: *Cimarrones Afrodescendientes por la revolución*, dicha iniciativa apostó al triunfo del candidato Hugo Chávez. Entre su pliego de peticiones subrayó: "Exhortar al Ejecutivo Nacional a derrotar la pobreza, la explotación, discriminación y el abandono que aún mantienen al afrodescendiente en una situación de carencia" (Cimarrones Afrodescendientes, 2006, p.1) dicha propuesta electoral representó un ejemplo como el tema afrodescendiente y sus realidades concretas fue trabajado en coyunturas políticas importantes en el país en ese período.

4. Pensando contra el racismo

Igualmente debemos considerar la producción intelectual generada desde el Movimiento Social Afrodescendiente, cabe mencionar un texto básico en la revisión del tema del seguimiento de Durban y nos referimos a la obra: *Comunidades Afrodescendientes en Venezuela y América Latina* (2002) compilado por Nirva Camacho y Jesús Chucho García, representa un conjunto de reflexiones de distintos países del continente sobre el tema del racismo y la discriminación racial, la experiencia y reflexión de los voceros y voceras en el cumplimiento de la agenda de Durban y la evaluación de las políticas afirmativas. En nuestro país, el Movimiento Social Afrodescendiente puso sobre la mesa, ideas para el debate interno y externo. Las publicaciones de tres textos de interés: *Familia Afrovenezolana, endorracismo*

y *autoreconocimiento* (2005) de Nirva Camacho, análisis desde la perspectiva de psicóloga y activista feminista, incorporando elementos de reflexión en lo histórico y social. Así como, nuestra herencia cultural, factores incluidos en la construcción del racismo y la adquisición del endorracismo, proponiendo argumentos para lo que se llama el auto reconocimiento. Herramientas políticas para consolidar las familias y comunidades afrodescendientes. Igualmente, cabe mencionar el trabajo de Jorge Guerrero Veloz y su libro: *Afrovenezolalidad y subjetividad* (2005) una compilación de sus artículos que caminan desde un debate sobre la creatividad y multiculturalidad, la educación afrodescendiente y el papel de los movimientos sociales en la construcción de políticas públicas.

Nuestra participación desde la perspectiva de los afrovenezolanos (as) como sujetos históricos de nuestro propio proceso, nos ha llevado a poner el tema del racismo y la discriminación racial en la agenda pública para la construcción de una nueva ciudadanía, todo concatenado con la constitución que en su preámbulo dice, que somos un país multiétnico y pluricultural, protagonista y participativo para refundar la república (Guerrero, 2005, p.53).

De la misma manera, Jesús Chucho García publica el estudio: *Afrovenezolalidad e inclusión en el proceso bolivariano venezolano* (2006), presentando una compilación valiosa de sus artículos donde se plantea y hace seguimiento crítico al tema de la discriminación racial y las contradicciones existentes en el seno del gobierno bolivariano, los procesos de transformación pendientes en la región y la urgencia de plantearse posiciones de vanguardia y propuestas de políticas afirmativas por parte del gobierno revolucionario constructor de un modelo social alternativo. Reivindicando lo que él llama la soberanía intelectual del movimiento social con el manejo de argumentos críticos, ante las pocas respuestas emanadas desde el gobierno en políticas de interés y mayor peso contra este flagelo. A finales de la primera década del siglo XXI, el Movimiento Social Afrodescendiente generó propuestas políticas y mostró su producción intelectual para generar políticas afirmativas, la presión política era necesaria y se dio el paso reflexivo para avanzar, aunque sectores racistas presentes en el gobierno herederos y proponentes de la tesis que: “el mestizaje acabó con el problema del racismo en Venezuela” seguían manteniendo posturas inflexibles, subestimaron cualquier iniciativa provenientes de los sujetos sociales afrodescendientes.

Hay reflexiones sobre una visión limitada para este movimiento social y algunos estudiosos plantean radicalmente la construcción de un nuevo imaginario político:

Lo que está planteado para los afrovenezolanos es militar en el proceso de una reafirmación de la identidad y aspirar a concretar sus sueños transformadores de una realidad claramente injusta para ellos...Cuestionar a nivel de la opinión pública la insolvencia de la Cancillería Venezolana al incumplir con el Plan de Acción de Durban, es decir, cuestionar su indiferencia al no establecer responsablemente puentes comunicacionales con las comunidades afro, recopilar las denuncias de acciones discriminativas sufridas acarrea una imposibilidad para la elaboración de un informe objetivo que se supone, Venezuela debe entregar cada mes de enero (Lucena, 2007, p.65).

Encontramos desde una visión como activista, la comprensión de ese proceso se percibe de manera crítica y en su propia síntesis.

Una de las tantas formas de exclusión social en Venezuela se manifiesta a través de la discriminación racial y étnica en sus diversas modalidades, una situación aún no abordada con suficiente amplitud y efectividad política. La autora invita al auto-reconocimiento étnico como un proceso para revertir desde la esfera más personal, las imágenes distorsionadas heredadas, y propone construir la participación política desde la etnicidad, como una forma de alcanzar políticas reparativas (Escalona, 2007, p.43).

Similarmente, encontramos percepciones de este mismo proceso de parte de otros estudiosos:

Para ello hemos adoptado una perspectiva de análisis que entiende la nueva identidad cultural afrovenezolana como una construcción sociopolítica emergente en el contexto de la revolución bolivariana. Esta nueva conformación identitaria afrodescendiente impone a los investigadores la desconstrucción analítica de sus discursos, como vía para comprender las condiciones políticas en que las identidades étnicas se producen, se reproducen, se metamorfosean y reorganizan, creando e innovando el repertorio de símbolos y prácticas culturales que las definen (Ayala-Mora, 2008, p.30).

Tales consideraciones sobre el proceso que describimos son incluyentes y consideran definitivamente la elaboración sólida de un discurso político del Movimiento Social Afrodescendiente, imponer su propia agenda y no

permitir su disolución entre las mallas del estado deudor con el tema de la discriminación y otros por tratar para el contexto político que se vive. El interés de enumerar eventos y declaraciones públicas es mostrar los resultados de la voluntad política del movimiento social. Así como, la aprobación de la Ley contra la discriminación racial en el año 2011 y la existencia hoy del Instituto contra la Discriminación Racial (INCODIR por sus siglas).

5. INCODIR y el Movimiento Social Afrovenezolano

En primer lugar, debemos afirmar que la propuesta de la Ley contra la Discriminación Racial, nació de las gestiones del Movimiento Social Afrodescendiente de Venezuela, aun no siendo una ley de afrodescendientes exclusivamente, porque protege otros grupos vulnerables. Para el vocero de la ROA, Enrique Arrieta en su discurso del 10 de mayo 2011 frente a la Asamblea Nacional, en su primera discusión del proyecto de ley.

Esta misma fecha por su importancia histórica ha sido elegida por la honorable directiva de la Asamblea Nacional para dar la primera discusión del proyecto de Ley Orgánica contra la Discriminación Racial. Es preciso destacar que el anteproyecto de esta ley lo presentó la Red de Organizaciones Afrovenezolanas (ROA) el 17 de mayo de 2007 (Arrieta, 2007, p.18).

Esta propuesta fue presentada en una coyuntura política, para el año 2007 se realizaría el referéndum de la reforma de la constitución bolivariana, el día 3 de diciembre de ese mismo año, el cual no contó con el voto afirmativo de la mayoría de la población y fue negada esa reforma. Los afrodescendientes plantearon en esa ocasión un conjunto de proposiciones, desde incluir el término de identificación en el preámbulo de la constitución vigente y proponer un capítulo denominado: *De los derechos de las comunidades afrovenezolanas*. El 20 de marzo del año 2007 por vez primera en la historia política de Venezuela un grupo de descendientes de africanos y africanas realizó una marcha en Caracas, cuyo escenario de culminación fueron los espacios de la Asamblea Nacional con el propósito de hacer acto de entrega de su propuesta a considerar por las autoridades legislativas. Al final, dicho documento no fue considerado, solo se incluyó el término africano y afrodescendiente en uno u otro articulado.

En segundo lugar, una conducta discriminatoria, al negar el reconocimiento de los afrodescendientes en la Constitución, aun existiendo argumentos y propuestas, haber firmado convenciones internacionales el Estado venezolano sin cumplir sus obligaciones contra el racismo y la discriminación

racial. Ante esta exclusión política, se presentó el anteproyecto de ley, revisado en la Sub Comisión de Legislación, participación, garantías y derechos de los afrodescendientes de la comisión permanente de Pueblos Indígenas, según palabras del mismo Arrieta en su discurso: "es fruto del trabajo colectivo de mucha gente, es producto de cuatro años de propuestas, reuniones en pequeños y grandes grupos, encuentros con especialistas venezolanos y de otros países" (*Ibidem*, 2007, p.21). La Ley fue firmada por el presidente de la República, Hugo Chávez, en diciembre del 2011. Pasado dos años de refrendada la Ley y su publicación en la Gaceta oficial N° 39.823 del 19 de diciembre de 2011. Se dan dos años para crear el organismo rector de esta ley, INCODIR. A doce años después de Durban.

La creación de INCODIR no vino por una dádiva del gobierno, tuvieron que reconocer su deuda con los afrodescendientes en Ginebra en el año 2013. A nuestra llegada de esa reunión en Ginebra donde participamos como vocero de la Red de Afrodescendientes de Venezuela escribimos la siguiente reflexión:

Toda la agenda del tema de las políticas contra la discriminación en nuestro país fue propuesta por el Movimiento Social Afrodescendiente. Mucho antes que se le intentara castrar y se entregaran unos pocos a una actitud sumisa al gobierno, nos referimos a todos aquellos que olvidan su compromiso con quienes lo postularon y su distancia con las comunidades. Hay quienes no recuerdan que desde nuestra brillante participación en la Conferencia de Durban en el 2001 comenzó a empujarse el tema en el seno del gobierno revolucionario. La Comisión Presidencial contra el racismo en el Ministerio de Educación, el Viceministerio para Las Mujeres afrodescendientes y la Ley contra la discriminación en Venezuela su fuente principal fueron los debates dados en los movimientos sociales interno y afinados por las experiencias internacionales. Debemos recordarle esto a quienes coronados en cargos burocráticos pasean por los pasillos de los ministerios con sus agendas personales o se toman fotos con los candidatos de turno para aparecer en pantalla. El papel de los movimientos sociales es contribuir manteniendo su autonomía a la construcción de políticas públicas afirmativas, los mismos no deben ser agencias de empleos.

Por ese argumento tan sólido, en defensa del Informe Consolidado de la República Bolivariana de Venezuela se hicieron las observaciones pertinentes ante el Comité para la Eliminación de la Discriminación racial y la Cancillería procedió a invitar al evento de Ginebra a los cimarrones: Luís Perdomo, Johnny Gutiérrez, Sixto Hernández y Manuel Salcedo de la Red Afrodescendientes de Venezuela, organización perteneciente al Movimiento Social Afrodescendiente de Venezuela. En tal sentido, se procedió a elaborar

un Informe Complementario con el derecho que le asiste a cualquiera de las organizaciones invitadas a esa consulta. Vale aclarar que pese a los obstáculos burocráticos presentados se permitieron quince minutos a fin de exponer ante el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial de la Naciones Unidas aspectos esenciales de este informe. Entre los cuales destacaron los siguientes temas: a) Incluir a los afrodescendientes en el currículo a todos los niveles de educación, reconociendo los intentos frustrados del caso; b) La urgencia de establecer una política de comunicación que reitere los componentes reales de nuestra sociedad, diversidad cultural y en especial la afrodescendiente y c) Exigimos la creación definitiva del Instituto Contra la Discriminación racial en Venezuela.

Debemos detenernos en este último punto para efectos de aclarar el contexto, la Ley contra la Discriminación fue aprobada en agosto del 2011 y firmado su ejecútase por el presidente Hugo Chávez en diciembre de ese mismo año, y tal como lo hemos expuesto la misma surge de los movimientos sociales, no solo de los sectores afrodescendientes, la misma recobró vida al ser asumida públicamente dentro de la Asamblea Nacional por el diputado Modesto Ruiz. A modo de aclaratoria, en el artículo 25 de la mencionada Ley se expresa claramente la creación de este Instituto contra la Discriminación (INCODIR), y en la disposición transitoria única reza textualmente: Hasta tanto entre en funcionamiento el Instituto Nacional contra la Discriminación Racial, el Ministerio del Poder Popular con competencia en materia de relaciones interiores y justicia, establecerá las políticas necesarias para dar cumplimiento a los mecanismos adecuados para prevenir, atender, erradicar y sancionar la discriminación racial en cualquiera de sus manifestaciones.

En la realidad el resultado de esta gestión no pasó ser más que la adopción con cierta timidez de algunas medidas previstas, la prioridad se centró por parte de algunos miembros de los movimientos sociales a desempeñar funciones complacientes hacia las directrices políticas oficiales, desencadenándose un silencio cómplice y por ende perdiéndose una oportunidad histórica reivindicativa.

Transcurridos dos años y seis meses sin respuestas, consignación de diversas solicitudes por escritos, se presenta una “Propuesta de Reglamento” el mismo mes de diciembre del 2011 y llevada adelante por Jesús Chucho García y perfeccionada por el fallecido procurador Carlos Escarrá. Siempre mantuvimos la tesis y denuncia de la existencia de un racismo institucional que frena cualquier política que contenga reconocimiento étnico, diversidad cultural, derechos de minorías, junto a la denuncia de las acciones negligentes burocráticas condicionantes a la ausencia de una visión de totalidad en los llamados avances logrados en el proceso bolivariano en nuestra sociedad. Aunque en razón a la justicia y dado el debate propiciado en su momento,

debemos señalar el éxito de haber logrado la obligación de publicar en espacios visibles de los comercios y negocios, lo previsto en el artículo 8 de la mencionada Ley que claramente prohíbe la práctica del racismo, distinto aquel repugnante cartel que prevaleció en diversos espacios venezolanos que decía: “Se reserva el derecho de admisión”. Fuimos a Ginebra y frente al comité y la delegación venezolana planteamos abiertamente nuestra recomendación y exigimos la creación de esta instancia contra el racismo, solicitamos que el nombramiento del Consejo Directivo sea producto de la consulta necesaria con los movimientos sociales.” (Díaz, 2013, p.2).

Resaltamos que la solicitud de creación definitiva de INCODIR se exigió ante al Comité Internacional contra el Racismo en nombre del Movimiento Social Afrodescendiente. La consulta del nombramiento de su directiva no se realizó tal y como estuvo planteado. Dentro del Movimiento Social Afrodescendiente para la fecha había acumulado una experiencia colectiva y tenía entre sus filas líderes y lideresas con méritos para incorporarse a esa institución. Hay una distancia entre ese espacio institucional propuesto por el movimiento afrodescendiente y las políticas implementadas en una perspectiva oficial, destacamos que la ley tiene orientaciones educativas, entre su articulado está la obligación de colocar carteles en lugares públicos y privados donde se establece que no se discrimina en ese lugar, para la memoria de los ciudadanos de orígenes, afrodescendientes, indígenas o campesinos en ciertos lugares el anterior cartel “ Se reserva el derecho de admisión”, dicho anuncio era el desprecio de clases y discriminación. El cumplimiento de este artículo ha tenido efectos al crear conciencia sobre la complejidad del tema. Debemos reconocer que la ley tiene limitaciones para sancionar y necesita respaldo por parte del Ministerio Público para recibir y procesar denuncias sobre violencia racial y odio racista.⁴

6. Debate. Racismo y discriminación

Hoy encontramos reflexiones importantes para los últimos tiempos que nos dan luces en nuestras acciones, destacando el realizado por una investigadora y activista afrovenezolana, su profundidad conceptual permite recuperar el espíritu irreverente y libertario de nuestras luchas, son líneas densas y complejas.

Las organizaciones afrovenezolanas han transitado un largo camino hacia su consolidación como un movimiento con conciencia étnico-racial, progresivamente han logrado colocar en la agenda pública la discusión sobre interculturalidad, las diferencias, el racismo y la discriminación.

Este artículo se reflexiona sobre la necesidad de deconstruir la manera en que creemos conocer en "otro" y de construir nuevas formas de pensarnos y relacionarnos como objetivo clave en la lucha del movimiento social afrovenezolano (Monagreda, 2011, p.134).

En este orden de ideas, el aporte de Esther Pineda: *Racismo, Endorracismo y Resistencia* (2013), reiterando la propia sensibilidad del tema y la preocupación de esta talentosa intelectual afrodescendiente, incorporando nuevos elementos conceptuales al debate sobre el tema del racismo y endorracismo. Lo valioso de su contribución es que muestra la actualidad del debate con sus propias reflexiones y el desarrollo pedagógico del texto permite revisar algunas categorías utilizadas y contribuye a la comprensión del tema como un fenómeno social. Por último, en referencias a la temática reciente, el intelectual y activista Jesús Chucho García nos proporciona una nueva contribución denominada: *Afrodescendientes en América Latina y el Caribe* (2013), su última publicación. Haciendo uso y cruzando el recurso etnohistórico de manera muy bien estructurada como hilo de argumentación, para deconstruir y proponer su discurso irreverente nos facilita en paralelo una pedagogía cimarrona, para hacer entender los procesos y cambios en el sujeto social que representa lo afrodescendiente. De africanos a "negros", de negros a cimarrones; de cimarrones a independentistas. De independentistas a excluidos, de excluidos a afrodescendientes son los títulos de los capítulos que encierran la larga lucha de este proceso tan complejo contra el racismo y la discriminación que debe continuar porque hoy persiste ese flagelo en Venezuela.

Igualmente debemos mencionar el libro de Mailyng Bermúdez: *Silencio y exclusión. La afrovenezolanidad tras la sombra* (2009) ganador del único premio entregado "Juan Pablo Sojo". Un trabajo que, a partir de bases teóricas bien manejadas, revisa críticamente la incorporación del tema afrovenezolanidad en los programas de historia de Venezuela en la educación básica, media, diversificada y profesional. Desnudando como en el proceso de formación se reproduce las variables de discriminación, racismo y exclusión. El mismo desnuda como la invisibilidad y el silencio son prácticas discriminadoras que vivimos y se representa en nuestra educación.

Ante lo expuesto, dejamos la narrativa de las organizaciones y movimientos en su empeño de no doblegarse ante el racismo estructural heredado del coloniaje mental. La superación de las contradicciones y la postura firme de confrontar puntos de vistas prejuiciados y obtusos en las autoridades del gobierno actual son parte de los retos y desafíos. Dejamos estas reflexiones reposar en el contraste con las realidades que apuntan a proponer una ruta

de comprensión de esta larga lucha y el compromiso de los movimientos afrodescendientes por una sociedad de justicia social, equidad y libertad. Para aquellos que conciben dicha realidad sin racismo y discriminación de ningún tipo, la historia no los absolverá.

7. A modo de conclusión

La Ley contra la Discriminación Racial en Venezuela no ha sido suficiente para enfrentar el tema de las conductas racistas ocultas y la discriminación indiscretas en la sociedad venezolana. La población afrodescendiente tanto nacional como extranjera son víctimas permanentes de este fenómeno estructural, componente de la sociedad venezolana heredado de la colonia. La debilidad de la Ley en sanciones rígidas contra quienes tienen manifestaciones racistas no está contemplada. Antes de cerrar la redacción final de este artículo, debemos destacar que fuimos convocados por la diputada Casimira Monasterios en la actual Asamblea Nacional para discutir un proyecto de reforma de esta Ley.

El Estado Venezolano no hace esfuerzos para establecer políticas afirmativas, enfrentar el tema de la discriminación racial pasa por un proceso de reeducación de las mayorías, es urgente diseñar nuevos planes curriculares de formación de una nueva ciudadanía con un perfil de reconocimiento de la diversidad multiétnica y pluricultural. Hablamos de la necesidad de una voluntad política colectiva para construir un nuevo modelo de convivencia de nuestra diversidad como sociedad.

El Movimiento Social Afrodescendiente de Venezuela debe retomar su agenda propia, impulsar con mayor autonomía la defensa de sus derechos. La cooptación de sus líderes y lideresas constituye una desventaja, su deber y responsabilidad con sus ancestros y la histórica lucha por sus derechos que no concluye debe ser la nueva ruta. Caer en subordinación ante el gobierno u opción partidista, aniquila la capacidad de alcanzar y defender los derechos no logrados por el pueblo afrodescendiente, es necesario redefinir las nuevas estrategias que deben construirse en los nuevos tiempos.

Hoy a veinte años de la Declaración de Durban y en tiempos del Decenio de los Afrodescendientes (2015-2024) declarado por las Naciones Unidas, la agenda y su plan de acción tienen vigencia. Es necesario reconstruir el movimiento afrodescendiente y como sujetos sociales con derechos, retomar su soberanía intelectual. Tales acciones permitirán alcanzar espacios certeros de triunfos, la verdadera reparación solo se concretará en políticas públicas, no en la búsqueda de nuevas burocracias y cuotas de poder complacientes.

Notas

- 1 Los interesados en analizar detenidamente la versión completa del documento conocido como: Informe de la Conferencia mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia aprobado en la ciudad de Durban, Sudáfrica el 31 de agosto a 8 de septiembre de 2000. Ver: https://www.un.org/es/events/pastevents/cmcr/aconf189_12.pdf
- 2 Consideramos al racismo como un cáncer social, para identificar un comportamiento estructural de los modelos sociales de herencia eurocéntrica, que, a partir del concepto de raza, moldea una relación de dominación por diferencias de orígenes y color de los grupos humanos. Superado por los avances de las Ciencias Sociales como concepto, aún persiste como dispositivo de relación y diferenciación, el concepto raza se vincula estrechamente a explotación en el trabajo, exclusión social y sexismo, en el caso de las mujeres de origen afrodescendiente.
- 3 El movimiento social organizado en el seno de las Fuerzas Armadas de Venezuela, surge a partir de un deterioro creciente de las condiciones sociales y económicas de la población venezolana a finales de los años ochenta. El desprestigio de los partidos tradicionales y sus conductas en el manejo de los fondos públicos, las contradicciones internas lo llevaron a crear vacíos de poder. Los jóvenes militares comandados por el Teniente Coronel Hugo Chávez Frías surgen como respuesta a un descontento social que quieren capitalizar, el 4 de febrero de 1992 hay un levantamiento de fuerzas militares apoyadas por sectores de la izquierda tradicional y grupos nacionalistas. La fallida insurrección marcará la historia inmediata de Venezuela. Claramente dos modelos políticos, se enfrentan: la democracia representativa tradicional y la llamada democracia participativa.
- 4 Vale recordar en la historia y practicas racistas de la Venezuela contemporánea el asesinato del joven afrodescendiente Orlando Figueras acontecido el 4 de junio del 2017. Víctima de las protestas dirigidas por la extrema derecha opositora, las hordas de este sector político decidieron apuñalarlo y quemarlo vivo porque se parecía a un: “chavista” y era “negro”, su crimen hasta la fecha ha quedado impune. Sus asesinos siguen libres.

Referencias

- Acta Constitutiva y Estatutaria de la Red de Organizaciones Afrovenezolanas* (2003) ROA. Documento, 21 de mayo.
- Acosta Saignes, M. (1986). *Las ideas de los esclavos negros en América*. Publicación del autor. Caracas.
- A Plena Voz (2011). *Revista Cultural de Venezuela*. (número 69), Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Cultura.

- Arrieta, E. (2001) Discurso ante la Asamblea Nacional. En: A Plena Voz. *Revista Cultural de Venezuela*. (número 69), Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Cultura., pp. 18-21.
- Ayala, M. y Queipo, E. (2008). Reconstrucciones Identitarias en el Proceso Bolivariano: Los Afrovenezolanos. *Revista Contra-relatos Desde el Sur*, Año IV, (número 5 y 6), pp. 11-34.
- Bermúdez, M. (2009) *Silencio y Exclusión. La Afrovenezonalidad tras la sombra*. Caracas: Editorial El perro y la Rana.
- Camacho, N. (2005). *Familia Afrovenezolana Endorracismo y Autoreconocimiento*. Caracas: Editorial ROA.
- Camacho, N. y García, J. (2002). *Comunidades Afrodescendientes en Venezuela y América Latina*. Caracas: ROA. CONAC, Parlamento Andino.
- Cimarrones Afrodescendientes (2006). Declaración política. Caracas: Folleto Impreso.
- Decreto 3.645. *Comisión Presidencial para la Prevención y Eliminación de toda forma de discriminación Racial*. Folleto impreso. Ministerio del Poder Popular para la Educación.
- Díaz, D. (2013). *Los Afrodescendientes y el Instituto contra la discriminación racial*. Recuperado de: <http://www.aporrea.org/actualidad/a172145.html>
- Escalona, B. (2007). Rehaciendo nuestra propia imagen: Discriminación racial y étnica, participación comunitaria y perspectivas reparativas en el contexto venezolano. *Humania del Sur*. Año 2 (número 3), pp. 43-58.
- García, J. (2001). *Comunidades Afroamericanas y Transformaciones Sociales*. Recuperado de: <http://www.globalcult.org.ve/pub/Clacso1/garcia.pdf>
- García, J. (2001). *Deconstrucción, Transformación y Construcción de Nuevos Escenarios de las prácticas de la Afroamericanidad*. Recuperado de: www.globalcult.org.ve/pub/Clacso2/garcia.pdf
- García, J. (2005). *Encuentros y desencuentros de Saberes en torno a la Africa latinaamericana*. Recuperado de: <http://www.globalcult.org.ve/pub/Clacso2/garcia.pdf>
- García, J. (2006). *Afrovenezonalidad e inclusión en el proceso Bolivariano venezolano*. Caracas: Publicación ROA.
- García, J. (2013). *Afrodescendientes en América Latina y el Caribe*. Caracas: Fundación Afroamérica-editorial Trinchera.
- Guerrero, J. (2005). *Afrovenezonalidad y Subjetividad*. Caracas: Editorial ROA.
- Herrera, J. (2004). Racismo y Discurso Político en Venezuela. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. Vol. 10, (núm 2), pp. 111-128.
- Ishibashi, J. (2003) *Hacia una apertura del debate sobre el racismo en Venezuela: exclusión e inclusión estereotipada de personas "negras" en los medios de comunicación*. En: Daniel Mato (coord.): Políticas de identidades y Diferencias sociales en tiempos de Globalización. Caracas: Faces-UCV. Pp.33-62.

- Ishibashi, J. (2007). Multiculturalismo y racismo en la época de Chávez: Etnogénesis afrovenezolana. *Humania del Sur*. Año 2, (número 3), pp. 25-41.
- Lao-Montes, A. (2009). *Cartografías del campo político Afrodescendiente en América Latina*. Manuscrito, Universidad de Massachusetts.
- Lucena, H. (2007). Consideraciones sobre el movimiento social afrovenezolano. *Humania del Sur*. Año 2, (número 3), pp. 59-72.
- Mijares, M. (1997). *Racismo y Endoracismo en Barlovento*. Caracas: Ediciones Heraldos Negros-Fundación Afroamérica.
- Mijares, M. (2003). *Reflexiones para enfrentar el Racismo*. En: Daniel Mato (coord.): Políticas de identidades y Diferencias sociales en tiempos de Globalización. Caracas: Faces-UCV. Pp.63-78.
- Monagreda, J. (2011). Construyendo nuevas subjetividades desde la afrovenezolalidad. *SUR-Versión*. (número 1), pp. 133-160.
- Montañez, L. (1993). *El Racismo oculto en una sociedad no racista*. Caracas: Fondo Editorial Tropykos.
- Mujer Negra* (1993). Órgano divulgativo de la Unión de Mujeres Negras de Venezuela. (número 4).
- Pineda, E. (2013). *Racismo, endorracismo y resistencia*. Caracas: Fundación editorial El Perro y la Rana.
- Propuesta para la reforma Constitucional* (2007). Red de organizaciones Afrovenezolanas ante la Asamblea Nacional, Publicación Impresa.
- Red de organizaciones Afrovenezolanas (2006). *Somos la Red de Organizaciones Afrovenezolanas*. Publicación Impresa. Caracas: Auspiciada por el Ministerio de Cultura.
- Revista Africamerica*. (1998). Revista de la Fundación Afroamerica. Caracas. Venezuela. Año IV, (número 7).
- Revista Africamerica*. (2002). Revista de la Fundación Afroamerica. Caracas. Venezuela. (número 9).
- Revista Africamerica* (2005). Revista de la Fundación Afroamerica. Caracas. Venezuela. (número 10).
- Sojo, J. (2008). *Temas y Apuntes Afrovenezolanos*. Caracas: Colección Apuntes Culturales. Serie Folclor Mirandino.

Cruzando el parque: Hacia una política racial en Cuba

Roberto Zurbano

UNIÓN DE ESCRITORES Y ARTISTAS DE CUBA

CUBA

zur6202@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.53766/HumSur/2021.31.05>

Resumen

Cuba lanza Programa Nacional Contra el Racismo y la Discriminación Racial en 2019, primera política racial post-1959, pues el dogma marxista ocultó durante décadas el racismo. Sólo el activismo recuperó el significado político del antirracismo. Tal política racial es resultado de acciones y organizaciones ciudadanas que desbordaron la comprensión y permisibilidad del Estado, hasta definir por qué y para quién tiene sentido una política racial en Cuba hoy. La tradición antirracista, los resultados de investigaciones y la nueva voluntad política se re-insertan en una batalla local y global donde Cuba debe jugar un importante rol.

Palabras clave: Racismo en Cuba, discriminación, Programa Nacional Contra el Racismo y la Discriminación Racial, política racial.

Crossing the park: Towards a racial policy in Cuba

Abstract

Cuba launches the National Program Against Racism and Racial Discrimination in 2019, the first post-1959 racial policy since Marxist dogma hid racism for decades. Only activism recovered the political significance of anti-racism. Such a racial policy is the result of citizen actions and organizations that exceeded the understanding and permissibility of the State, until defining why and for whom a racial policy makes sense in Cuba today. The anti-racist tradition, the results of research, and the new political will are re-inserted in a local and global battle where Cuba must play an important role.

Keywords: Racism in Cuba, discrimination, National Program Against Racism and Racial Discrimination, racial policy.

Recibido: 30.6.20 / Evaluado: 21.11.20 / Aprobado: 15. 2.21.

1. Introducción

“(…) el racismo cubano ha sido incrementado por la crisis. Hay que estudiar el problema y, sobre todo, educar y educarnos sobre el problema, lo que según Paulo Freire no es sólo tomar conciencia sino actuar en consecuencia.”

Esther Pérez (2009)

Para Agustín Lao-Montes, con nuestra gente, entre la discusión y el aprendizaje.

Durante las cinco décadas previas a la Revolución cubana los debates sobre raza eran comunes en periódicos, revistas, discursos y libros de diversos géneros y enfoques. La práctica social republicana no pudo ocultar la opresión racial, naturalizada en barrios pobres, escuelas públicas y el mercado laboral, por sólo mencionar espacios racialmente condenados históricamente. Un espacio que describe dicha situación racial fue el parque de pueblos y ciudades, donde lo cotidiano dibujó tensiones raciales entre sujetos, clases e instituciones, afectando la dinámica económica y política entre sus ciudadanos negros. Muchos de esos parques cubanos durante la República fueron espacios invisiblemente segregados por un pacto social no escrito: las personas negras podían moverse sólo por el borde exterior del parque, mientras las blancas disfrutaban toda la zona interior. En más de una ocasión este pacto fue roto, causando enfrentamientos raciales, como en el Parque Vidal de Santa Clara, en 1925, con varios heridos y detenidos: entonces, un proceso judicial declaró ilegal tal práctica segregacionista, pero un nuevo pacto social decidió restaurar la dinámica anterior con la anuencia de las propias instituciones negras. Otra ruptura, ocurrida en el Parque Céspedes de la ciudad de Trinidad en enero de 1934, terminó con la muerte del joven Justo Proveyer. Un acto tan sencillo como atravesar un parque terminó siendo la odisea que derribara el consecuente terror de la población negra a violar una de las fronteras invisibles de la segregación racial en Cuba.¹

La marca racial persiste como signo que excluye o incorpora a la sociedad un amplio sector de la población cubana, para quien el parque de la ciudad o pueblo significó un campo de batalla cultural y política. Este texto honra aquellos luchadores por la igualdad racial en Cuba, quienes, desde el siglo XVIII, construyeron una tradición antirracista, desconocida pero aun necesaria, en espacios públicos y privados del siglo XXI. Uso la metáfora del parque como espacio urbano de suficiente *profundidad histórica* (Haapala, 2006) o capas temporales atravesadas por actores e instituciones sociales, junto a discursos, tendencias y situaciones raciales del campo social. Cada esquina del parque, se torna perspectiva crítica desde donde pretendo explicar la situación racial cubana; desde allí construiré algunos escenarios a tener

en cuenta por una política racial verdaderamente inclusiva y emancipatoria en el siglo XXI de la isla.

En noviembre del 2019 el Consejo de ministros de Cuba aprobó el Programa Nacional Contra el Racismo y la Discriminación Racial, encabezado por el presidente de la República e integrado por varias instituciones gubernamentales y políticas, más algunas organizaciones y grupos activistas. Aunque es la primera vez que en la etapa posterior a 1959, se piensa una estrategia nacional contra tales flagelos, no es un ejercicio inédito en la sociedad cubana, pues desde el periodo colonial la problemática racial atraviesa la cultura, la economía y las leyes de la isla de modo problémico, razón por la cual siempre se han pretendido, implícita y explícitamente, modos diversos de enfrentar los prejuicios, desigualdades y exclusiones raciales, así como sus causas y consecuencias sociales. Sobran referencias a los conflictos raciales, a los modos en que se asumen e intentan resolverlos a través de la política, las acciones gubernamentales y el corpus jurídico de una nación que no incorporó legalmente a los sujetos negros como ciudadanos cubanos hasta muy avanzado el siglo XIX.

2. Los antecedentes

Basta revisar censos poblacionales, constituciones, historiografía y letras cubanas para constatar la compleja madeja que tejen en la historia nacional los asuntos raciales. La historia contada de las estrategias o políticas raciales en Cuba, generalmente, carece de su ingrediente principal: las voces y saberes de los sujetos racialmente oprimidos. Esa carencia verifica la instrumentalización de tal política como un ejercicio de dominación de un grupo social que trata de reajustar las necesidades y expectativas de los oprimidos a su antojo, manipulando la situación racial en función de intereses ajenos al grupo oprimido. Pocas veces se les reconoce como lo que son: sujetos marcados por la esclavización, violenta y convenientemente justificada por leyes, ciencias y cristiandad coloniales. El racismo constituye una herencia cultural con la cual, primero, las aristocracias, después las oligarquías y luego las burguesías, bajo el capitalismo, el socialismo y las democracias del siglo XX, siguen confirmando y sofisticando en el nuevo siglo XXI, novedosas formas de opresión contra una población negra, históricamente maltratada. Cuando decimos *raza* en Cuba, nos referimos a la población negra o afrodescendiente y cuando hablamos de racismo, se trata del racismo anti-negro, en términos casi absolutos, a pesar de los actos racistas que han padecido también hebreos y chinos entre la mezcla y diversidad que configura la población cubana desde sus orígenes hasta nuestros días.

Es preciso reconocer una tradición y una conciencia histórica sobre el tema, aunque no se haya trabajado mucho con estos elementos en el último medio siglo cubano. Las primeras ideas contra el racismo nacen entre esa población negra, capaz de dejar claro su negativa a todas las opresiones de que han sido objeto desde su llegada al Nuevo Mundo: la historia del racismo es también la historia de su negación, desde la colonia, a través de tácticas como el suicidio o la fuga, las sublevaciones, las rebeliones, el cimarronaje y otras estrategias que revolucionaron y marcaron la historia regional y universal. Estrategias organizativas diversas que van desde los cabildos al Ejército Libertador, desde las sociedades de color al Partido Independiente de Color y el Comunista, pasando por sindicatos, clubes, cofradías y parlamentos ilustran los espacios e itinerarios abolicionistas, libertarios, independentistas y democráticos donde la gente negra han librado interminables batallas para alcanzar su plenitud ciudadana en la historia de la isla.

El llamado periodo republicano fue la etapa que más proyectos, estrategias e instituciones de carácter racial ofrece a esta historia. Muchos serían los intelectuales, juristas y políticos cubanos de todos los colores de piel, filiaciones políticas y religiosas que dedicaron vida y obra a este empeño político y social. Saberlo indica la deuda que debemos a estos hombres y mujeres que nos antecedieron en dicha tarea y, a su vez, permite interrogar el vacío que sobre el tema abre la Revolución desde sus primeros años. En aquel entorno sociopolítico se desestimaron tempranas críticas a la herencia racista de la Revolución esgrimidas por Juan René Betancourt, Sixto Gastón Agüero, Walterio Carbonell y Carlos Moore desde sus variadas experiencias políticas negras. Pocos críticos negros fueron hostiles a la Revolución, la mayoría respetaba y reflejaban expectación ante la perspectiva revolucionaria de aquellos hombres de clase media blanca, capaces de renunciar y autocriticarse como clase, pero sin cuestionar su privilegio blanco. ¿O pensaron, erradamente, emancipar de la misma manera a blancos y negros, a pesar de sus respectivas historias diferentes?

No crear un espacio público para debatir lo específico de las desigualdades sufridas por la población negra impidió reconocer la diferencia entre tales desigualdades e intentar solventarlas involucrando a los propios afectados. Al negar a este grupo la acción afirmativa que disfrutaron otros –para los campesinos se elaboraron tres leyes de Reforma Agraria y las mujeres tuvieron el respaldo de la Federación de Mujeres Cubanas con varios programas–, los negros pierden el atajo emancipatorio que tuvieron grupos cuyo actual status ilustra el aprovechamiento social de estas medidas afirmativas, junto a las medidas universalistas que propiciaron el avance de

toda la sociedad. Estadísticas de hoy muestran cómo, sesenta años después, los más desfavorecidos –tanto del sector campesino como entre las mujeres– son personas negras.

El debate racial se cerró al mismo tiempo que las puertas de las Sociedades de Color y otras instituciones negras y mestizas que jugaron un significativo rol como espacio identitario de gran cohesión y movilidad sociales de la población negra durante la República, tal y como en el siglo XIX fueron los cabildos. Desapareció el espacio de representación institucional negra; sin embargo, se conservan los españoles, judíos, franceses, árabes o asiáticos, re-emergiendo en manos de nuevas generaciones. Es curioso que las sociedades negras fueron las únicas que no supieron transformar (¿o no se les permitió mantener?) tales espacios durante el proceso de cambio. Con dichas instituciones negras desaparece una tradición crítica antirracista que allí se fomentó de varios modos y muestran las publicaciones periódicas pre-revolucionarias, donde importantes escritores cubanos de todas las clases y color de piel se ocuparon de la cuestión racial a través de reflexiones y debates que también se disuelven desde el primer lustro de los años sesenta.

3. La cuarta batalla

Hay un vacío más difícil de interrogar: la ausencia de la problemática racial en *La Historia me absolverá*, el alegato de autodefensa de Fidel Castro durante el juicio posterior al asalto al cuartel Moncada en octubre de 1953. Durante esos años el presidente golpista Fulgencio Batista, auto-identificado como mestizo de origen humilde y también humillado más de una vez por el racismo institucional de la época, ascendió varios oficiales negros y mestizos, así como promovió una buena cantidad de personas no blancas en el cuerpo diplomático y en la estructura burocrática de su gobierno, creando una falsa filiación antirracista, a través de sus pactos con instituciones de la élite negra como el Club Atenas y con el propio Partido Socialista Popular (Comunista). Este dato, que suele ocultarse con mucha frecuencia, podría justificar la ausencia de la cuestión racial en el llamado Programa del Moncada, reelaborado por el propio Fidel durante los primeros meses de su prisión en Isla de Pinos. No se trata de un error casual, si agregamos la activa membresía de Fidel en la Liga Contra el Racismo durante sus años universitarios y su temprana amistad con importantes figuras antirracistas como Walterio Carbonell o Juan René Betancourt.

La primera estrategia racial pensada en el primer año de la Revolución por el propio Fidel Castro, notable a partir de su discurso del 22 de marzo de 1959, fue abortada por la hostilidad de la sociedad civil de aquel momento,

expresada en grandes debates públicos. Este proceso lo ha reconstruido acuciosamente la joven historiadora Milagros Álvarez Leliebre, desmenuzando cada una de las razones que la variada prensa epocal discutió y ofrece una valiosa clasificación de las tres tendencias de aquel antirracismo, con raíces en la experiencia republicana (Álvarez, 2021). Lamentablemente, faltó el consenso entre los diversos actores de aquel debate y la posibilidad de una estrategia racial –“la cuarta batalla”, le llamó el propio Fidel– se convirtió en una batalla perdida, tras una difícil (y sorda) confrontación clasista y cultural, políticamente subestimada, cuyos adalides de sus mejores tendencias entonces no pudieron ganar.

La otra explicación que falta es la negación del conflicto racial, comienzan aparecer límites y temores que, como nueva variante del miedo al negro, emergió en medio de aquellos debates. Es una de las razones que produce el texto que clausura el primer debate sobre el racismo en la etapa revolucionaria: “La discriminación racial en Cuba no volverá jamás” (Carneado, 1962), aparecido en enero de 1962; es artículo concluyente de un avezado funcionario comunista que se convierte en pronunciamiento oficial y, curiosamente, un texto poco interrogado aún. A partir de este cristaliza el silenciamiento político del tema por considerarse la opresión racial abolida por el programa inicial de la Revolución y un posible pretexto de fragmentación social. Cerrar aquel debate antirracista fue un error estratégico de la Revolución. Fue como apagar las luces del parque.

Entonces, el racismo ocultó su expresión pública, pero siguió latiendo en el espacio privado, entre las redes profesionales donde la gente blanca fueron mayoría y entre los intersticios de la mentalidad social, donde el racismo se tornó sutil, incluso amable, pero aun excluyente, repartiendo chistes y clasificaciones hirientes. Durante aquel silencio oficial el discurso antirracista también sobrevivió fuera del espacio público y la conciencia racial se refugiaba en el seno familiar o en círculos afroreligiosos. La gente negra buscó, como antes, modos también silenciosos, de enfrentar el racismo durante los años revolucionarios en sus dos modos de existir: en las formas residuales del periodo anterior y en las nuevas formas discriminatorias generadas en el contexto socialista por un colonialismo interno generado y practicado dentro del mismo país en contra de las demandas históricas y actuales, legales y culturales de un grupo en particular: los negros cubanos. Aunque este es un grupo social tan heterogéneo como los demás, atravesado por vectores de clase, género, sexualidad, ubicación rural o urbana, etc., los describo aquí como personas que han sufrido o sufren, soportan, reconocen o callan cualquier tipo de discriminación racial (privada o pública, directa

o simbólica, laboral, mediática, policíaca, religiosa, cultural o de otro tipo) que, sea denunciada o no –generalmente no se denuncian–, denigra, humilla y ofende la dignidad y derechos de la persona y del grupo racial al cual pertenece (Zurbano, 2015).

Vale detenerse en el peso que la política norteamericana tiene sobre la cubana, aunque en el caso de la cuestión racial, se resiente que solo sea utilizada como respuesta a las agendas subversivas norteamericanas contra Cuba, reduciendo su complejidad a un tratamiento politizado, vacío de sus contenidos culturales e históricos. Trato, en otro texto, de enmarcar el diferendo entrambos países con respecto a la cuestión racial, que tuvo sus hitos más significativos en la primera década de la Revolución; periodo en que tuvo lugar el encuentro de Fidel Castro y Malcom X en el Hotel Teresa de Harlem, la construcción de un discurso político racista y contrarrevolucionario desde el exilio de Miami, la conexión con importantes figuras de las Panteras Negras, publicados e invitados a La Habana y la llegada de los primeros refugiados políticos de diversos movimientos afroamericanos. Algunos han testimoniado su presencia en Cuba como conflicto ideológico ante el tratamiento –a su juicio, racista–, que sufrieron en la isla. Denuncian sus dificultades para contactar con negros cubanos, a quienes critican su escasa conciencia racial, junto a otras visiones diferentes, pero no opuestas, que finalmente no fueron útiles para la causa emancipatoria de ninguna de las partes. Aun así, entre los afroamericanos sigue teniendo la Revolución una buena parte de sus aliados en Estados Unidos.

Este conflicto ideológico fue provocado por la *mala lectura* de la historia y la situación racial de Estados Unidos hecha por funcionarios cubanos, durante los sesenta, con la cual clausuran el diálogo entre diversas opciones políticas sobre la cuestión racial que pudo generarse en aquel momento panafricanista, no solo entre cubanos y estadounidenses, sino sumando caribeños y africanos, entonces muy cercanos en la lucha contra la descolonización y la opresión racista en el llamado Tercer Mundo. Dicha *mala lectura* revela subestimación del antirracismo como valor estratégico en la lucha descolonizadora y revela un fuerte prejuicio contra el antirracismo cubano, frecuentemente acusado de copiar modelos afroestadunidenses para explicar la situación racial dentro de Cuba: una falacia que insiste en desconocer nuestra tradición antirracista y, de paso, escamotear el rol antirracista que nos toca ejercer en la región. Tal y como se ha escamoteado y aun se trata de desconocer el rol histórico de la revolución haitiana en el pensamiento emancipatorio de todo el continente.

Solo digo que el capítulo oculto del exilio afroamericano en la isla podría develar otras claves sobre el terror del gobierno cubano a una política racial. Es un tema que la propia izquierda afroestadunidense se rehúsa a ventilar, por razones que no toca dilucidar aquí; pero valdría indagar sobre el rol de Cuba en el momento que más cerca estuvo de asumir una estrategia panafricanista, abortada con la muerte del Che. Trato de explicar por qué una política racial en Cuba no se define sólo desde la situación racial dentro de la isla, sino desde otras coordenadas escasamente consideradas, que se relacionan con nuestra conciencia afrodiaspórica y nuestro papel dentro del triángulo (Caribe, Estados Unidos y África), donde la elección del panafricanismo sigue siendo clave para asumir una estrategia racial con perspectivas regional y global.

Tampoco se desarrolló en Cuba un marxismo que tuviera en cuenta la historia colonial de un país caribeño, que aspiraba a construir el socialismo más cerca de Haití que de Europa. La Revolución Cubana heredó dogmas estalinistas que dieron al traste con la herejía del grupo de jóvenes marxistas nucleados alrededor de la revista *Pensamiento crítico* y sobrevivió la visión eurocéntrica con que históricamente el marxismo (mal) trató la cuestión racial, aun dedicándole una Internacional Socialista en 1929. En Latinoamérica, el Caribe y, particularmente en Cuba, sobran ejemplos de incomprensiones y conflictos raciales generados por el marxismo en el campo cultural, sindical y político.² Aun son desconocidos los pensadores negros marxistas de Cuba, como Sandalio Junco, Cesar Pinto Albión o Walterio Carbonell cuyas obras, desde la década del veinte del siglo pasado, abordaron tales asuntos. Tampoco se publicaron en Cuba los textos básicos del marxismo negro, una tendencia oculta en el reverso de la escolástica marxista.

Recuérdese, también, cómo fueron subestimadas por las estructuras oficiales en Cuba, diversas filosofías y metodologías descolonizadoras y emancipatorias, reconocidas en el continente, como la pedagogía del oprimido (Augusto Boal), la educación popular (Paulo Freire) y la Teología de la Liberación, cuyos valores de identidad y diversidad racial, religiosa, de clase, género u otras, instituyen formas de conciencia políticamente activas ante la explotación, el colonialismo, la discriminación y otras opresiones, que generan y organizan movimientos de reivindicación social y políticas identitarias, críticas y emancipatorias, sin las cuales no se explican los movimientos sociales y contrahegemónicos actuales.

4. Coordinadas de un debate silencioso

El reciente Programa Nacional Contra el Racismo y la Discriminación Racial en Cuba se erige sobre tal problemicidad histórica, cuya periodización, caracterización, virtudes, defectos e impactos sociales no son el objetivo de estas páginas; pero su reconocimiento aporta un alto significado crítico y propositivo que vale la pena tener en cuenta. A este Programa Nacional tributan comisiones de expertos con diagnósticos y propuestas hasta el año 2030. El Programa no especifica una institución coordinadora de su estrategia, pues el tema nunca alcanzó el status institucional o jurídico que requiere. Aun así, expresa una alta preocupación política y compromiso estatal resuelto, finalmente, a enfrentar un viejo conflicto social a cuya expresión contemporánea dentro de la isla he denominado *neoracismo*:

(...) fenómeno que integra gestos, frases, chistes, críticas y comentarios devaluadores de la condición racial (negra) de personas, grupos, proyectos, obras e instituciones, sean cubanos o no. (...) en el mismo país antimperialista cuyos presupuestos ideológicos se declaran, por esencia, anticapitalistas, antirracistas y humanitarios, pero donde un chiste racista sigue siendo aceptado, compartido y celebrado hasta por algunos sujetos negros (Zurbano, 2012).

Si una política racial asoma en la sociedad cubana contemporánea, ha de ser bien recibida por lo que significa para el mejoramiento social y porque anuncia modos de superar el malestar de una población negra, asumiendo su urgencia crítica como responsabilidad de gobierno. Es buena noticia, si no se define por las exclusiones y elude la trampa de ser una tarea que se legitima sólo desde el deseo gubernamental. Dicha política surge bajo la presión de eventos, críticas y demandas raciales ahora observadas con menos prejuicios, en una accidentada línea del tiempo y el espacio político cubano que acepta y comprende, finalmente, las causas, consecuencias y expectativas de una estrategia compartida entre organizaciones, comunidades y personas que abordan las problemáticas raciales y racializadas, que ahora saltan desde el inconsciente político nacional hacia un espacio de visibilidad y resoluciones posibles. A este despliegue llamo política racial, en tanto, se configura como núcleo estratégico dispuesto a coordinar acciones comunicativas, académicas, institucionales y gubernamentales encaminadas a una transformación cultural e institucional de la situación racial en Cuba.

El conflicto racial en Cuba ha sido históricamente pensado desde una visión sesgada, que sobrepone marcados intereses de clase, grupo, tendencia

o ideología por encima de las necesidades históricas de la población negra, esta visión reproduce los prejuicios raciales y naturaliza *per se*, la desigualdad racial, evitando que ambos ejercicios sean vistos como un conflicto social; si acaso, como simple fatalidad. Así se obvian las demandas específicas de esta población negra, aplazándolas o reduciéndolas sólo a otros conflictos: de clase, género o religión, sin comprender la complejidad de lo racial en términos ideológicos, culturales y económicos, no solo políticos. Al clausurarse toda posibilidad de discutir la complejidad de expectativas, situación y saberes de este grupo racial, se pierde (o aplaza) un debate social que puede iluminar cuestiones como diversidad, representación, participación o ciudadanía.

5. Subversión versus antirracismo

Dígase que el debate político dentro de Cuba hasta los años ochenta fue muy escaso en sí mismo y mucho más en sus definiciones teóricas, en la conceptualización de sus problemáticas sociales y en la búsqueda de propuestas y soluciones gestionadas entre una comunidad de expertos y decisores, pues todas las decisiones eran tomadas de modo vertical, sin evaluar su impacto posterior. La problemática racial no escapó a este esquema, ni formó parte de las prioridades de la agenda política durante las décadas setenta y ochenta del siglo pasado hasta que el asunto no fue incorporado de manera visible por las agendas subversivas norteamericanas contra Cuba. Es el momento en que el Partido Comunista, las autoridades académicas y los órganos de inteligencia comienzan a escudriñar el tema racial, sin reconocer la complejidad del emergente conflicto racial ni la deformación de los presupuestos emancipatorios de la Revolución generada por el silenciamiento político del tema.

En las organizaciones de oposición política era difícil encontrar presencia y, mucho menos, liderazgo negro, pero en mitad de los años ochenta se fractura el monopolio de personas blancas dentro de la oposición, marcadamente racista o negada aceptar cuestiones raciales en décadas anteriores. La problemática racial emerge durante la diversificación que entonces tuvo lugar entre los grupos y partidos de oposición política en Cuba. La reconfiguración racial opositora fue leída por la policía política en clave demasiado local y prejuiciada ante el crecimiento de opositores negros, sin pensarla dentro del esquema de dominación imperial que, más allá de Estados Unidos, ofrecía otras salidas y discursos a la llamada disidencia cubana que iban de la social-democracia hasta políticas de representación e identidad. Tras la airada respuesta policíaca contra los opositores negros fue fácil a los diseñadores de la política subversiva contra Cuba insertar el significado

racial en sus programas. El racismo terminó siendo anhelada justificación incorporada a la subversión; escribo anhelada porque este deseo imperial no había encontrado oportunidad, ni siquiera a través de la discutida presencia de líderes afroamericanos, refugiados en Cuba desde los sesenta.

El debate racial cubano entre los años sesenta y ochenta fue un iceberg cuya parte superior se ocupó de los estudios sobre la esclavitud y las religiones afrocubanas; mientras la parte sumergida ocultaba un debate sordo, compartido entre unos pocos intelectuales y artistas, ausente en los discursos políticos y en las publicaciones de la época: un único libro puede encontrarse durante aquellos años, en cuya pretensión actualizadora su título anunciaba determinadamente la posición oficial ante la cuestión: *El problema negro en Cuba y su solución definitiva* (1986); su autor, Pedro Serviat, un viejo militante del Partido Socialista Popular (PSP), reprodujo con fidelidad la negativa partidista a asumir la complejidad de la cuestión racial.

Pocos años después, la caída del muro de Berlín trae una nueva perspectiva ante el asunto y descubrimos, ya en las puertas de los años noventa, que aunque de modo intermitente y discreto, venía articulándose una valiosa *summa* de autores y libros que, dentro y fuera de Cuba, abordaron dicha problemática desafiando las implicaciones del silencio oficial, desde un amplio abanico de propuestas que van de Walterio Carbonell, Carlos Moore, Pedro Deschamp Chapeaux, Pedro Serviat, Jorge Ibarra o Tomás Fernández Robaina, pasando por las alertas de Pedro Pérez Sarduy, Leyda Oquendo, Tato Quiñones hasta llegar a las investigaciones de María del Carmen Barcia, Inés María Martiatu, Juan F. Benemellis, Jesús Guanche, Alejandro de la Fuente, Gisela Arandia, Enrique Patterson y más recientemente, Oilda Hevia, Esteban Morales, María del Carmen Zabala, Víctor Fowler y Zuleyka Romy, sin obviar la dinámica que alcanzó el tema entre la sociedad civil “no autorizada”³ de los años noventa, que fue sedimentando en prácticas comunitarias, artísticas e intelectuales de un temprano activismo social que derivó, ya en la primera mitad de los noventa, en movimiento antirracista de sostenido nivel de convocatoria social y política.

6. Aportes del activismo antirracista

Desde los primeros años noventa surgen organizaciones y plataformas ciudadanas de carácter antirracistas como La Cofradía de la Negritud, el Proyecto Color Cubano, el Movimiento de Integración Racial y el Comité de Ciudadanos por la Integración Racial. Luego, ya en el nuevo siglo, llegan Alianza Unidad Racial, Comisión José Antonio Aponte, Articulación Regional Afrodescendiente, Afrocubanas, Red Barrial Afrodescendiente,

Lo llevamos rizo, Afroatenas, el Club del Esendrú, Alianza Afrocubana y otras. Algunas tienen sus propios sitios web que promueven objetivos y acciones: los boletines desde La Ceiba, Observatorio Crítico y Aponte, así como los blogs Afromodernidades, negracubanateniaqueser, Afrocubanas, El palenque y Afroclubweb, entre otros, asumen cuestiones identitarias y antidiscriminatorias entre las que se priorizan asuntos raciales. Las acciones de todas y cada una de estas organizaciones, gradual y simultáneamente consolidaron un entramado de acciones-reflexiones-reacciones públicas que denunció la re-emergencia racista de los noventa como un peligro para el proyecto socialista cubano. Y tuvo el mérito de romper el largo silencio políticamente forzado, desde la primera mitad de los años sesenta, a través de un lenguaje crítico, renovador y propositivo desde la práctica social y política del activismo antirracista y comunitario.

En los años noventa ese activismo antirracista dentro de la isla alcanza visibilidad y diversidad, buscando socializar y compartir sus propuestas en medio de la crisis económica. Así, se acercó a instituciones culturales y académicas que tenían la cuestión racial como objeto social, aunque no era prioritario su abordaje. Usualmente dichas instituciones recelaban del activismo antirracista, cuyas prácticas, saberes y propuestas rechazaban desde la estrecha visión vertical a la cual respondían. Estas visiones institucionales hoy abandonan la cautela con que, durante los noventa, recibían visitas de Trans-África, Pastores por la Paz, senadores del Black Caucus o del parlamento brasileño, donde explicaban a visitantes como Harry Belafonte, Danny Glover, Alice Walker, Lucius Walker o Abdías Do Nascimento las diferencias entre los negros de USA y de Cuba. Los visitantes sonreían al escuchar tales historias, casi nunca contada por los propios negros cubanos. Con paciencia, años después encontrarían un modo de intercambiar conversaciones, eventos y textos de nuestra tradición antirracista, sus figuras, instituciones y sucesos claves.

Vale nombrar las principales instituciones que tenían dicho encargo social, solo para recordar cuándo y cómo se emplazan frente al racismo: las fundaciones Fernando Ortiz y Nicolás Guillén, el Instituto de Antropología, la Casa de África, el Centro de Estudios de África y Medio Oriente, la Casa del Caribe (su festival y su revista) y la Casa Fernando Ortiz en Santiago de Cuba, el Centro Memorial Martin Luther King, Archivo Nacional de Cuba, la Sociedad Cultural Yoruba y otras que asumían discretamente tal encargo social y neutralizaban focos de resistencia activista que llegaban a sus predios. Pocas veces allí emergió el debate racial como una necesidad del socialismo y mucho menos se destacó el significado político del antirracis-

mo en un país caribeño. Luego, el tema comienza a aparecer, tardíamente, en *Del Caribe*, *Temas*, *Caminos*, *Catauro* y *La Gaceta de la UNEAC*, entre otras revistas cubanas que, ya en este siglo han dedicado dossiers y números enteros a la problemática racial.

La Unión Nacional de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC), en su efervescencia crítica de los noventa, mucho años antes del congreso de 1998, fue espacio para el debate antirracista a través de sus proyectos comunitarios y el Festival Caracol de la Asociación de Cine, Radio y Televisión, liderada por Lizette Vila, cuyo activismo abrió muchos closets en nuestra sociedad: allí nació *Color Cubano*, en la primera mitad de los noventa, proyecto crítico que cada mes removía prejuicios al estilo de su coordinadora Gisela Arandia. Comienza a sistematizarse un debate público sobre la cuestión racial y un ambiente crítico que tuvo un importante momento de catarsis social y crítica política un mes antes del Congreso, durante una asamblea en la Fundación Fernando Ortíz. Al VI Congreso de la UNEAC, realizado del 5 al 7 de noviembre de 1998 el tema racial llega como un punto clave de su agenda, no totalmente consensuado, pero sí argumentado suficientemente. El actor Tito Junco es quien lanza el tema al ruedo en medio del congreso, desde una emotiva reflexión. Minutos después, el propio Fidel Castro analizó crítica y autocríticamente el racismo y su actual emergencia, como consecuencia de percepciones políticamente equívocas, trazando un arco desde la Cuba pre-revolucionaria hasta los años del Periodo Especial que asombró por la detallada actualización con que el líder abordó el asunto por casi tres horas de análisis.

Aunque sus palabras no fueron publicadas ni siquiera en las memorias del congreso, fue un tema en que Fidel Castro insistió durante los consejos nacionales de la UNEAC, en los dos años siguientes. En esa etapa *Color cubano* sistematiza su labor y, tras un análisis de la cultura política, más allá del activismo, se convierte en grupo de presión que articula la crítica de la gestión estatal con propuestas a instituciones gubernamentales como el Ministerio de Cultura y la Asamblea Nacional. El Consejo de Estado, en el 2003, crea la Comisión contra la Discriminación Racial, bajo la égida del entonces vice-presidente Esteban Lazo, que sesionó en el Palacio de la Revolución hasta el 2005. Luego, dicha comisión reaparece en la Biblioteca Nacional, coordinada por Eduardo Torres Cuevas, entonces director de dicha institución; donde se “frizó” entre acuerdos, desacuerdos e ilusiones perdidas.

7. Dos pasos adelante y tres pasos atrás...

Las pequeñas y grandes batallas del antirracismo en el último medio siglo cubano tienen lugar a contracorriente del pensamiento institucionalizado y políticamente correcto, ambos recelosos de la crítica antirracista, sin reparar en la humillación que produce la herida antirracista en buena parte de nuestros familiares, compañeros y amigos. Cuesta gran esfuerzo que nuestra mentalidad social incorpore la crítica antirracista como ejercicio de emancipación social. Resulta difícil denunciar los contextos en que el racismo crece, cómo funcionan sutiles formas de exclusión social, cuáles espacios toleran discriminación y por qué resulta tan difícil su crítica o denuncia públicas. La demanda antirracista cubana es aun escasa, quizás porque no existen las instituciones que asuman tal demanda⁴ o porque tal acusación es difícil de aceptar, (de) mostrar y juzgar. Otras demandas (feminista, antihomofóbica, ambientalista o animalista) logran visibilizarse, no desde un mayor consenso social, sino desde un mejor entrenamiento público, organización social y comunitaria contando, además, con el apoyo de importantes figuras públicas, políticas o no.

Sin embargo, *Color Cubano*, el paradigmático proyecto antirracista de la UNEAC, fue abortado por la propia institución, tras su Congreso del 2008, más de una década después de una ingente labor que colocó el tema en la agenda nacional y aportó visibilidad y sentido políticos a la problemática racial en Cuba. Pagó el precio de su precocidad y autonomía institucional, su alcance regional y nivel de participación en una agenda política antirracista regional que no era controlada por los gobiernos, pues formaba parte de los movimientos sociales latinoamericanos, muy activos en la primera década de este siglo. *Color Cubano* fue un proyecto transgresor y responsable, de asunción local y global, debate cultural y acciones comunitarias, todo a la vez, con gran capacidad de convocatoria y alianzas con instituciones y organizaciones gubernamentales o no, dentro y fuera de Cuba. Meses después surge la Comisión Aponte, marcada por una visión culturalista que disolvió logros del activismo antirracista y asumió una visión prejuiciada sobre figuras y grupos antirracistas como puede leerse en su informe⁵ para el Programa Nacional Contra el Racismo y la Discriminación Racial.

Esta breve (e incompleta) genealogía crítica y asociativa no es posible entenderla sin la persistente tradición antirracista del campo cultural cubano. Su acumulación de imaginarios, discusiones y conceptos fueron el mejor reservorio del antirracismo durante casi cuatro décadas de silencio político. Son figuras, grupos, obras y tendencias que desde la literatura, el teatro, el

cine, la plástica, la etnografía, la danza y la música ofrecen un panorama reivindicativo de nuestras raíces africanas y de nuestra historia como grupo social. Sus obras expresan conflictos, procesos y realidades desde visiones identitarias que sistematizan lo racial, desde una profundidad crítica, estética y propositiva que influye, más allá de lo cultural, sobre lo que en mitad de los años noventa viene a configurarse como un movimiento antirracista cubano.

Este movimiento se conectó orgánicamente con líderes, organizaciones y redes antirracistas dentro de los movimientos sociales en América Latina. La presencia cubana halló comprensión y entrenamiento para el análisis crítico de nuestra situación racial y la valoración de las ganancias que la Revolución cubana aportó a su gente negra. Allí se intercambiaba críticamente sobre los conflictos raciales de cada país entre líderes comunitarios, estudiosos y otros miembros de lo que identifiqué, sin mucha pretensión, como un círculo o comunidad antirracista, actuante dentro y fuera de la isla, desde emplazamientos teóricos y políticos diversos, cuyas acciones críticas y comunitarias tributaban al intenso debate sobre el racismo. Aquí confluyen autores cubanos que viven fuera de la isla (Carlos Moore, Pedro Pérez Sarduy, Iván Cesar, Juan F. Benemelis, Alejandro de la Fuente u Odette Casamayor), junto autores no cubanos (Aline Helg, Frank Guridy, Lisa Brook, Linda Howe, Agustín Lao Montes, Devyn Spence, y Chester King, *et.al*). Este círculo o comunidad logró, sin mucho esfuerzo programático, organizar acciones, publicaciones y eventos de tipo comunitario, cultural y académico que sistematizan el tema y le colocan en agendas de instituciones políticas, académicas, gubernamentales o no, dentro y fuera de Cuba.

8. El significado político de una estrategia racial

Dar cuenta de un vacío histórico permite leer dicho vacío no como ausencia, sino como intervención sobre lo que ha generado ese vacío. Una política racial ha de ser consciente de la desposesión histórica sobre la cual trabaja, de las carencias conceptuales y la poca discusión pública sobre el tema, así como del efecto que generan acciones específicas dentro del sector y de otras acciones de redistribución que generen aprovechamiento para este grupo. Los actores que definirán esta política serán claves para definir su diseño conceptual y político: el modelo teórico elegido marcará el rigor e impacto social de tal política. Se debe asumir varios modelos, combinando acciones y metodologías diversas, por la complejidad del asunto.

Sin embargo, asumir el término de *vestigios* para identificar el tipo de racismo a enfrentar es, cuando menos, una limitación metodológica y reduce el esfuerzo emancipatorio ante la crudeza de un conflicto que no solo

es capaz de renovarse, tras ese modo paternalista que convirtió al racismo en el gran fantasma ideológico de la Revolución, sino que generando su propia mutación dentro del actual contexto: insisto que estamos en presencia de un *neoracismo*, producto de nuevos contextos y procesos sociopolíticos en las últimas décadas. Por otro lado, si las teorías de Fernando Ortíz presiden acríticamente la visión política sobre la cuestión racial, reciclaremos conceptos desestimados por rigurosas tesis antropológicas y sociológicas, como *ajiaco* o *mestizaje*, para solo poner dos ejemplos controversiales. No dicto teorías ni autores, solo sugiero el ejercicio crítico ante la actual vastedad teórica a la hora de definir la opción epistemológica de la política. Lo importantes es para qué, cómo y para quiénes tiene sentido una política racial en Cuba hoy.

Sería saludable para esta política asumir un concepto participativo y colaborativo de actores y fuerzas institucionales, ciudadanas y políticas, cruzando información, acciones y resultados en una misma plataforma, sin esperar un ambiente paradisíaco sino comprensivo de las complejidades y tensiones propias de un proceso de transformación cultural y material, que también será espacio pedagógico, de creación cultural y crecimiento colectivo. Habrá que superar la sospecha —unas veces ideológica, otra disciplinaria— con que se tratan los campos académico, político e intelectual ante ciertos temas de la agenda nacional; el racismo es uno de esos temas que revelan grandes tensiones entre sus respectivas competencias.

Esos campos que ahora confluyen afirmativamente frente a las problemáticas raciales del país, deberán entender el activismo antirracista como una práctica social contestataria, que paga el desafío de adelantarse a las convenciones políticas y académicas produciendo un conocimiento situado y una serie de conceptos y enfoques avalados en la práctica social. El intercambio entre dichos campos disolverá las antiguas tensiones. Una política emancipatoria ha de revisar permanentemente su modo de construir hegemonía y consensos, manejar diferencias y heterogeneidad, mas incorporar todo lo que contribuya al éxito común. Se trata de un modelo de intercambio inusual en Cuba, que enfrentará resistencias, si falta la necesaria voluntad política.

Vale la pena recordar algunos antecedentes claves de esta política, incluso allí donde no se anuncian. Tras la Cumbre Mundial contra el Racismo, tuvo lugar en Cuba lo que Fidel Castro llamó “Batalla de ideas”, conjunto de programas que revisaron errores y conflictos sociales como el desempleo, la prostitución, la corrupción y otros, ante los cuales se desplegaron recursos humanos y materiales desde acciones emancipatorias —como la municipalización de la universidad, entre otras—, a partir de encuestas y diagnósticos

sobre pobreza, población penal, tráfico de drogas, desvío de combustibles, etc. Son los años en que Fidel Castro dialoga sistemáticamente con artistas, intelectuales, pedagogos y científicos sociales sobre temas críticos, entre los cuales siempre estuvo el racismo. La Batalla de ideas generó investigaciones sociales –indicadores raciales incluidos– sobre mercado laboral, vivienda, familias matrifocales, etc., y aplicó acciones afirmativas cuyo efecto dinamizador se constató en sectores como el empleo, la educación, el turismo y otras. Aunque no se reconoció públicamente, muchas de aquellas medidas, intencionalmente racializadas, proyectaron una estrategia racial que visibilizó e impactó en la población negra.

9. Un esfuerzo para articularnos en la región

Cerrando el Año Internacional Afrodescendiente (Noviembre del 2011), coincidimos en Brasil con varios activistas de la región que en el mes de junio durante el IV Encuentro de Afrodescendientes y Transformaciones Revolucionarias en América Latina y el Caribe, en Caracas, ante la presencia de Hugo Chávez, habían creado la Articulación Regional Afrodescendiente de las Américas y el Caribe (ARAAC). Casi un año después, en septiembre del 2012, treinta líderes y activistas de Venezuela, Costa Rica, Colombia, Uruguay, República Dominicana, Puerto Rico y Cuba abrimos el capítulo cubano de ARAAC-Cuba, en los predios de la Fundación Ludwig, con presencia de varias instituciones cubanas gubernamentales y no gubernamentales. Pronto llegaron las resistencias burocráticas que impidieron establecer un mecanismo local y transnacional, desde Cuba, que manejara demandas antirracistas, con pretensiones de exigir políticas públicas en el país y la región. El ambicioso proyecto, inicialmente tolerado, fue saboteado, no por criticar el bajo perfil que se dio al tema en Cuba, sino por la ausencia de mecanismos locales que manejaran decisiones ante demandas y pronunciamientos de carácter racial desde la isla. ARAAC desplegó una metodología interseccional a través de varios ejes de trabajo, para abordar transversalmente temas y conflictos, directa e indirectamente, afectados por el racismo. Tal perspectiva metodológica es un aporte de ARAAC, hoy incorporando a la nueva estrategia, aunque no reconozca su origen. Tal proceso muestra cuánto la nueva política extrae del activismo social.

Hago constar que una política racial en Cuba es, sobre todo, el resultado de posiciones, organizaciones y acciones no gubernamentales que, de manera fragmentada, ilegal y emergente, pero diversa, creciente y activa desbordaron los marcos de comprensión y permisibilidad políticas del Estado cubano durante más de treinta años. Tal proceso expresa una subjetividad

política, crítica, reivindicativa y creadora, compartida por sujetos negros, hoy transformados en sujetos políticos fortalecidos, tras un largo proceso de subestimación política de su identidad racial. Dichas acciones, aun dispersas o faltas de la centralidad que imante sus intereses y proyectos, tienen lugar en espacios comunitarios, culturales, religiosos, digitales, de salud o emprendimiento, también a través de organizaciones sociales y otras vías de concientización articuladas como micropolíticas raciales que multiplican su efecto y visibilidad social en la Cuba del siglo XXI.

10. El nuevo contexto local y sus prácticas raciales

Tampoco será un sobresfuerzo al que el país dedique gran energía y recursos. Las carencias de la realidad cubana no son más abrumadoras que en otros países del continente donde se han establecido políticas raciales, decretos ministeriales y territoriales, junto a otras acciones afirmativas de impactos sociales, políticos, jurídicos y económicos de cierta temporalidad y alcance; a pesar de limitaciones estructurales, instituciones tradicional excluyentes e inevitables resistencias de élite y clase que acompañan al racismo en todas partes. Aunque en nuestro país también hay razones estructurales que harán difíciles las políticas de equidad social y racial, pensamos que esta labor no será tan abrumadora, pero sí un esfuerzo sensible y de alta complejidad que requiere capacitarse y concientizar las difíciles problemáticas a resolver.

Pondré sólo un ejemplo para comprender cómo ciertas prácticas, inconscientemente, reproducen visiones prejuiciadas y erróneas: En una visita al Museo del Esclavo Rebelde en Triunvirato, Matanzas, noté que se reduce el significado de la visita de Mandela a Cuba, en la antigua casa del mayoral, donde se exhibe, en respetuosa síntesis, la huella militar cubana en África y el listado de quienes cayeron luchando, también contra el racismo. La ruinosa muestra dedicada a los sujetos del cimarronaje, base libertaria de las rebeliones, guerras y revoluciones que se han sucedido en Cuba, revela la privilegiada atención museográfica que recibe la familia esclavista en detrimento de los negros cimarrones y del proceso de sublevaciones que el sitio intenta representar. Tal descuido metodológico indica otra obligación de la política racial: un emplazamiento epistemológico que defina y proyecte con acierto al cimarronaje como parte del núcleo antirracista e independentista en la historia de Cuba.

Este “descuido” museográfico no es casuístico, sino que advierte la carencia epistemológica desde la cual operan muchas instituciones cubanas que, inconscientemente, reproducen racismos en el pensamiento institucional, permeando conceptos y programas culturales. Este racismo institucional

no debe confundirse con el racismo estructural, algo más complejo porque implica estructuras y superestructuras de la sociedad articulando, de modo hegemónico, la política y la economía en función de ideologías excluyentes. Urge desplegar las herramientas teóricas adecuadas que asuma el espacio institucional como terreno de luchas ideológicas y culturales contra agendas eurocentricas o marcadas por el colonialismo cultural, acomodado acríticamente en el pensamiento institucional. Allí debemos insertar conceptos reivindicadores que superen silencios y deformaciones históricas.

11. Los desafíos de una política racial en Cuba

Una política racial en Cuba debe reparar en las redefiniciones ideológicas y políticas que hoy tienen lugar en nuestra sociedad, provocando conflictos difíciles de explicar sin un análisis racializado. Pondré solo un ejemplo para constatar cómo el cambio de paradigma epocal, largamente anunciado, inserta lo racial en un contexto de mayor complejidad: El Movimiento de San Isidro,⁶ es un conflicto que parece un simple caso de insubordinación político-racial, subvierte el debate racial cubano y rebasa el esfuerzo crítico con que organizaciones antirracistas surgidas durante los años noventa en circuitos intelectuales y académicos lograron colocar este tema en la agenda pública nacional, sin desbordar el marco institucional ni la vertical institucionalidad (cultural, gubernamental y política) al uso. Con la irrupción del MSI este debate desborda toda frontera (cultural, académica e institucional) para centrarse, con buen manejo mediático, en el espacio de los derechos humanos y en la crítica sistémica al Gobierno, contrario a la esperanza del debate anterior en ser incorporado a la voluntad política del esfuerzo emancipatorio de 1959. El actual debate rechaza la lógica vertical y sus reglas institucionales; partiendo de acusaciones y denuncias de eventos racistas desde un emplazamiento radical, políticamente cercano a (o parte de) el proyecto subversivo de Estados Unidos contra la Revolución. Es curioso que, a pesar de tales emplazamientos, buena parte de sus críticas no pierden legitimidad y coinciden con las del viejo debate, a pesar de sustanciales diferencias entrambos.

Crecieron las diferencias ideológicas en la medida que el conflicto se racializó en términos extremos. Se rompe el axioma donde la Revolución subordina la conducta política de los negros al agradecimiento de estos al proceso, sin fortalecer su identidad racial para que sus aportes fueran más reconocidos que su agradecimiento. La identidad racial es también una identidad política en sí misma, si halla el modo de afirmarse como tal; es decir, auto-reconocerse ante la opción histórica y política (izquierda, derecha,

etc.) como sucedió a otras identidades (clase, género o religión). La escasa disquisición sobre la subjetividad racial entre nosotros, generó muchas visiones superficiales o equívocas sobre estos procesos ideológicos donde lo racial explica y define más de una elección.

El análisis contextual de las formas y espacios de vida, expresiones culturales y expectativas sociales y políticas de la población negra en Cuba han sido poco abordadas y atendidas más allá de las medidas universalistas que aplica la Revolución Cubana desde 1959 y que hoy se saben insuficientes, tal y como expresara el propio Fidel Castro en la larga entrevista a Ignacio Ramonet:

La revolución, más allá de los derechos y garantías alcanzados para todos los ciudadanos de cualquier etnia y origen, no ha logrado el mismo éxito en la lucha por erradicar las diferencias en el status social y económico de la población negra del país. Los negros no viven en las mejores casas, se les ve todavía desempeñando trabajos duros y a veces menos remunerados, y son menos los que reciben remesas familiares en moneda exterior que sus compatriotas blancos (Ramonet, 2006).

Esta situación racial es la que pretende afrontar el Programa Nacional Contra el Racismo y la Discriminación Racial sesenta años después del triunfo de la Revolución Cubana, durante ese periodo se naturalizó la subestimación de las problemáticas raciales y ante tal ceguera crecieron nuevas formas de opresión racial, ahora visibles en desigualdades de diverso tipo, en las diferencias materiales y en la marginalización de los barrios de mayoría negra y mestiza. Esta complejidad no solo expresa carencias materiales, sino también el deterioro de la resistencia cultural y política de los sujetos negros, cuyo horizonte utópico socialista desapareció. Aún así, sigue resultando difícil que el pensamiento institucional asuma que las carencias de una política racial han generado en la población negra la actual polarización de sus conductas, expectativas y fidelidad al proceso social. Dicha polarización explica, en buena parte, la amplia presencia de personas negras en las manifestaciones antigubernamentales del pasado 11 de julio del 2021, incluyendo la participación de estas personas en los actos vandálicos, con los cuales muchos de ellos esperaban paliar sus condiciones de vida. Se necesita algo más que explicaciones retóricas y campañas mediáticas para comenzar a subvertir la compleja situación antes descrita en el año 2006 por el líder histórico de la Revolución que, ha seguido deteriorándose en un doble sentido: material e ideológico.

La intelectualidad negra y de raíz popular en Cuba hoy ¿podrá evaluar, desde su propia experiencia de vida, el vínculo que nos une o separa de esta experiencia? ¿Sabrá recuperar el significado político de lo racial y separarlo de su manipulación? ¿Tiene sentido acompañar, cuestionar o rechazar el proyecto revolucionario sin más operaciones críticas a su empeño socio-político y las consecuencias por venir? ¿Por qué seguimos sin debatir estos temas, sin construir espacios para este tipo de debate, sin articular una institucionalidad que se ocupe específicamente de tales problemáticas, recibir respuestas? Hay aquí un malestar que triangula muchos deseos: La molestia de la discriminación racial en sí misma, la molestia del mal uso político de lo racial y la molestia de un racismo latente, también político y anti-popular, que se esconde tras la corrección, los *new business* y la protección de la propiedad privada de las nuevas clases. Ningún debate racial es sobre el color de la piel, sino sobre cómo el poder excluye o incorpora a un grupo social, asume sus prácticas y comparte sus significados políticos en la redistribución social y económica. Si la conciencia racial configura acciones colectivas en esta nueva época, dicha conciencia debe ser compartida no solo entre personas negras, sino activarse más allá, en la dignificación y justicia para todos. Los nuevos códigos raciales se insertaron en la guerra cultural y habrá que incorporarlos, apropiándolos como herramienta crítica emancipatoria u opción política, ¿por qué no?

12. Un contexto internacional colaborativo

Súmele a ello que, tras la Cumbre Mundial contra el Racismo (Durban, 2001), los organismos internacionales sistematizaron la revisión de firmas y compromisos de gobierno ante las resoluciones sobre discriminación racial en el marco de los derechos humanos. Con ello, presionan a los países signatarios de tratados y convenciones internacionales, donde Cuba presenta logros y dificultades, recibe propuestas y recomendaciones, incorporando una dinámica internacional, insuficientemente abordada en la prensa nacional, pero que implica un marco de obligaciones legales del Estado ante su situación racial y la correspondiente adecuación de políticas públicas que expresen la responsabilidad contraída a ese nivel.

Un dato relevante en el plano internacional (poco divulgado en la isla) fueron las 15 recomendaciones que se le hicieron a Cuba, en agosto del 2018, en el Examen Periódico Universal (EPU) de los Derechos Humanos, del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD), órgano establecido en virtud de la Convención Internacional sobre la eliminación

de todas las formas de discriminación. La implementación del Programa Nacional Contra el Racismo y la Discriminación Racial en la isla, en noviembre del 2019 también responde a las críticas y al cumplimiento de las recomendaciones del CERD. La adopción del Programa Nacional fue anunciada públicamente en Naciones Unidas el 12 de marzo del 2020, durante el panel dedicado al debate sobre la revisión de medio término de la Década Internacional de las Personas Afrodescendientes y la Conmemoración del Día Internacional para la Eliminación de la Discriminación Racial fue una noticia gratamente recibida por la comunidad internacional.

Otros fenómenos como el de las Afro-reparaciones requieren un abordaje más específico sobre la posición afirmativa de altos representantes cubanos (Fidel y Raúl Castro, particularmente) en foros internacionales y regionales; pero aun se desconoce las acciones de Cuba al respecto y siguen sin generarse en la isla debates o explicaciones sobre un tema tan complejo y emergente. Este fenómeno tiene sus variantes en el Caribe y Latinoamérica, que expresa simultáneamente la fragmentación y la diversidad del campo antirracista; también su desarrollo y sus contradicciones en ámbitos locales y regionales donde el racismo escala exitosamente. La colonialidad explica buena parte de esta fragilidad que impide articularnos mejor; carecemos de agendas estratégicas (locales y regionales, ciudadanas y gubernamentales) ante dicha colonialidad que permitan replantear tareas y alianzas entre las prácticas antirracistas de la región.

13. De la identidad racial a la identidad política

Cuando se habla en Cuba u otros países de la región sobre las figuras políticas negras no se repara en el esfuerzo con que dichos sujetos, desde su origen y condición racial, construyeron su itinerario político. Es común la visión paternalista (y eurocéntrica) ante ese esfuerzo, que devalúa la carga racial en su entrega política y reduce la estima racial de dicho sujeto. Quizás por ello sea difícil encontrar en la política cubana líderes negros que hablen de su identidad racial más allá de su fidelidad y agradecimiento al proceso revolucionario. Asumen lo racial de modo elusivo o culposo, pues el silencio sobre dicha problemática reprimió durante mucho tiempo el valor social del orgullo y la conciencia raciales, desconfiando de estas y reduciéndola a un accidente biológico. Así, en la experiencia de estos políticos negros cubanos se va perdiendo el contenido de la emancipación racial, sin que lo noten como carencia o mutilación en su psiquis e ideología. Tal carencia es muy notable en su proyección pública, cuando intercambian con otros

líderes negros de la región; pero más visible aun cuando el discurso político doméstico muestra insuficientes espacios y herramientas para enfrentar los diversos debates que ayudarían a esclarecer y asumir los conflictos raciales de nuestros países y su itinerario en nuestra historia más reciente.

Es paradójico escuchar críticas hechas por figuras antirracistas a los pocos políticos negros conocidos. Esas críticas revelan un conflicto ideológico muchas veces insoluble en la práctica política; pues si ambos no comparten el mismo significado de la conciencia racial, sus posiciones resultarían, incluso, ideológicamente opuestas; depende de cómo el significado racial se incorpore al ejercicio político y del rol que tiene el pensamiento antirracista para unos y otros. Si en un líder antirracista este pensamiento es prioritario y en un funcionario (negro) del partido comunista o del gobierno, la cuestión racial resulta subestimada o suprimida, será difícil encontrar entre ambos un punto intermedio que permita visibilizar la cuestión racial en una comprensión dialéctica y, por tanto, se convierte en una contradicción política.

Ante tal contradicción ¿Cómo articular una política racial que integre visiones diversas? ¿Podremos insertar la conciencia racial en una visión política que reconozca sus prejuicios? Pensar en términos emancipatorios requiere superar los modos binarios en el análisis de problemáticas identitarias; pues si dejamos solo a las mujeres el discurso feminista y solo a los negros, indígenas y otros *color's people* la conciencia antirracista no saldremos de los círculos tramposos de la dominación. Aunque lo racial otorgue un *plus* reivindicativo al feminismo, la homosexualidad, el cristianismo u otras experiencias racializadas, no veamos tal complejidad como un problema “de negros”, sino dentro de un conflicto mayor correspondiente al discurso de género, diversidad sexual, religiosidad, etc. Revisemos, también, nuestra probable cuota de colonialismo interno con la cual reducimos el significado de un proceso cultural a un simple estereotipo, es decir, deformamos el sentido social con que opera el antirracismo (como valor crítico) frente al racismo (como modelo de dominación cultural).

Restar importancia al color de la piel en un contexto que insiste tanto en el mestizaje, es devaluar la identidad negra y desmovilizar sus demandas histórico-sociales en una nación donde esa identidad está marcada por pretextos coloniales, diseños imperiales y manejos políticos de élites eurocentradas que históricamente excluyen al negro. La conciencia racial del sujeto negro podría enfrentar críticamente este devenir histórico que lo ha marginalizado, si la dominación no fuera un proceso tan complejo que instala en su mentalidad de sujeto dominado la enajenación, auto-devaluación y violencia que lo llevan a reproducir la dominación. Así se

repiten los ciclos de pobreza y violencia, crece la población penal negra y muchas agendas políticas eurocentradas (de izquierda o derecha) manipulan esas masas marginalizadas, poniendo sus necesidades en función de intereses que no las incluyen. El activismo antirracista comienza enfrentando la resistencia ante la enajenación y el rechazo a hablar de raza; incluso entre personas negras, cuya baja autoestima termina culpando a su condición racial de su situación social. Es uno de los daños al tejido identitario que labra el silencio político ante la cuestión racial. Subestimar el peso del debate racial es dejar una herida abierta, no solo ante el dolor histórico, sino ante las demandas del presente.

13. El antirracismo cubano: Un campo heterogéneo

Otro modo en que puede leerse este conflicto es asumiendo al antirracismo cubano –tan maltratado hasta ayer por el gobierno– como un campo político heterogéneo. Su pluralidad, antes silenciada e impensable, ahora nos coloca frente a diversos modos de ser antirracista en Cuba, que obligan a redefinir los marcos de la política. Diversas tendencias antirracistas apuntan a blancos ideológicos que enuncian respuestas diferentes frente a los racismos que resurgen o nacen en la isla: Primero: la presencia de un antirracismo independentista de larga data, recuperado en los noventa a través de un activismo que, con cierta resistencia, coloca el tema en la agenda nacional, aunque se desentiende de su visión radical y cimarrona. Segundo: un antirracismo disidente, al cual el MSI se acerca o renueva, conectado al antirracismo opositor creado a finales de los años ochenta por varios líderes negros que comienzan a visibilizarse en partidos y grupos de oposición que en décadas anteriores rechazaban las agendas antirracistas. El tercer antirracismo, recién y públicamente asumido por el gobierno, tras el anuncio en noviembre del 2019 de un Programa Nacional Contra el Racismo y la Discriminación Racial, cuyos ejecutivos aparecen frecuentemente en televisión cubana. Y, un cuarto antirracismo de derecha, activado en espacios digitales y televisivos de la Florida, que incorpora el racismo insular *cuasi* como novedad en los discursos políticos miamense y cubanoamericano, aunque no es más que el reverso del viejo racismo cubano de Miami, ahora subvertido y manipulado a su antojo por la retórica trumpista y las redes sociales.

Aprovechando la cautela estatal cubana, los expertos en subversión de Estados Unidos contra el gobierno de la isla, desplazaron el debate antirracista hacia el escenario mediático de Miami, un campo de batalla

que despliega sagazmente tácticas de corto y mediano plazo, incluyendo la veloz apropiación de un discurso antidiscriminatorio que brilló por su ausencia en la era Trump. Llegados a este punto, también cabe preguntarse si esta sofisticada operación mediática influirá sobre la considerable masa de afroamericanos, aliados de la Revolución cubana, que podrían asumir esta visión miamense y cubanoamericana sobre la situación racial en Cuba hoy. *Who knows?*

Lo racial se instrumentaliza velozmente, subordinado a la crítica sistémica contenida en ciertos discursos antirracistas que ahora amplían las bases demográficas de la oposición política, dentro y fuera de la isla. Y logran algo muy perverso: subvertir la ecuación racial estadounidense, aplicando sus lecturas a la situación racial cubana y equiparando ambas experiencias negras, por encima de sus diferencias. Ante dicha instrumentalización, sólo es posible responder con una política racial en la isla que reconozca sus tres errores claves: Primero: evadir el significado político que el antirracismo aporta al pensamiento crítico de izquierda. Segundo: subestimar el activismo antirracista e independentista cubano que aun defiende los presupuestos libertarios de la Revolución. Tercero: impedir una crítica ideológica al antirracismo de derecha y al capitalismo negro, particularmente durante la visita de Obama. Resolver tales errores estratégicos no aparece en la nueva agenda política-gubernamental de la isla.

Luego, también es crucial entender cómo se instalan, entre nosotros, los nuevos lenguajes identitarios del multiculturalismo, las políticas de identidad, los nuevos cristianismos, los movimientos sociales y la globalización cultural que identifican y trabajan sobre una diversidad de personas, comunidades, organizaciones, políticas y tendencias negras. No es una masa homogénea: contiene variedad etaria, sexual, religiosa, de orientación sexual, distinciones de clase, (aunque debemos hablar de una mayoría obrera y pobre, que sufre más las discriminaciones y desigualdades), sin olvidar que el matiz más claro u oscuro de la piel constituye otra marca social. Esa diversidad de experiencias raciales, modos de enfrentar el racismo y, consecuentemente, de varios caminos para llegar a una conciencia antirracista; explica algunos conflictos entre negros y mulatos o los debates sobre denominaciones o auto-denominaciones como afrocubano, cubano negro y afrodescendiente, con que ciertos lenguajes e ideologías se disputan la subjetividad negra en el espacio político cubano.

Otro vacío estratégico es la ausencia de figuras negras como modelos de éxito y prestigio social. Muy pocas resisten la avalancha que insiste en devaluar historia e imagen del negro cubano. Es el momento de asumir la

figura y el pensamiento de Antonio Maceo, quien supo colocar el abolicionismo a la altura de la independencia en el pensamiento cubano. Su obra, apenas abordada con la sistematicidad que merece, constituye una clave del antirracismo cubano, en tanto encarnó en práctica política, no idealizada por el *deber ser*, sino basada en la cruda realidad y en función de la gente de *a pié* con la que contaba y contamos para conseguir no solo la independencia, sino también *toda la justicia*, como pedía Martí.

El maceísmo ofrece una crítica visceral y, al mismo tiempo, respetuosa ante cada idea, evento o persona racista: elaboró un discurso desde su propia condición racial que une experiencia cívica a la crítica del racismo, al cual nunca enfrentó como prisionero del color, pues asumió la discriminación racial como una relación de poder, donde el silenciamiento y las definiciones excluyentes de nación fueron y son parte de ese poder. Otorgó especial significado a la acción libertaria de los esclavizados que ganaron su libertad durante la guerra, a quienes, más de una vez, defendió del saber letrado, privilegio de oficiales-bachilleres del propio Ejército Mambí. El apostolado maceísta crece entre jóvenes masones, dentro y fuera de Cuba, con el mismo fervor que un siglo atrás familias negras del Caribe, Estados Unidos y Centroamérica inscribían a sus hijos con el nombre de Maceo. Toca asumir su estrategia para enfrentar hoy nuestra cuestión racial, acompañar la experiencia de los discriminados y compartir agencias emancipatorias más allá de modas y fronteras.

No quiero subestimar las modas ni la impronta esteticista, pues las luchas identitarias las han convertido en campo de reivindicaciones. No es casual que en la última década surgieran una docena de proyectos antirracistas cuyo fundamento parte de dos signos claves en la imagen negra: el pelo y la piel. (Lo llevamos rizo, El Club del Esendrú, Beyond roots, Barber Street, Turban Queen, Barbaras Power, Afromelenas, etc.). Han recuperado peinados, ropas, turbantes, productos naturales y químicos para cuidar la piel negra en todos sus matices, junto a recientes estudios del pelo, sus clasificaciones y tratamientos. La defensa de ambos signos como espacio de una batalla identitaria que antes parecía perdida, pues devaluaba formas no eurocentradas de la belleza humana. Por pequeño que parezca, es un gran espacio ganado a la discriminación racial en el imaginario y la representación social de un grupo sobre el cual se emiten centenares de chistes y burlas que intentan denigrar e inferiorizar la imagen y los cuerpos negros. Tales proyectos significan espacios de auto-reconocimiento y emprendimiento económico con reivindicación identitaria que configuran una red de barberías, *ateliers*, saunas, tiendas

y otros espacios que ofrecen productos, servicios y visiones afrodescendientes a toda la sociedad. Su crecimiento evidencia eso que la mirada eurocentrada sobre la diversidad cubana nunca pensó insertar entre las capacidades industriales y estructurales del país.

El espacio de lo estético y lo doméstico pone a la mujer en espacio que parece protegerla de sexismos u otras violencias; pero la historia de la mujer negra es una línea invisible en el discurso de la nación: sus batallas políticas suelen ser, también, subalternizadas. El feminismo negro reveló una dominación compartida entre sujetos blancos de ambos sexos, donde se incluyen varones negros y otras opresiones por religiosidad, ideología o tradición cultural. Los significados extremos persiguen a esta mujer exagerando su imagen (erótica, maternal, doméstica) o minimizando su rol (político, dialógico, pragmático). En Cuba cristaliza un discurso femenino desentendido durante décadas de la diferencia, que subordina conflictos y “otrifica” subjetividades, entre las cuales, la racial continúa sin agenda específica. Sólo un ejemplo: Los medios apenas muestran mujeres o familias negras socialmente exitosas: ellas existen, pero no se tiene en cuenta los significados de su imagen en términos de representación. Es peor cuando de disidencias sexuales se trata, pues suelen confundirse tantas opresiones como una mirada interseccional pueda ver. Si “¡Negro y maricón!” es una frase que señala un límite de abyección social, entiéndase dicho límite sólo como la puerta hacia múltiples discriminaciones donde lo homo, bi, trans u otras disidencias sexuales negras son estereotipos marcados por la criminalidad, violencia e invisibilización, incluso al interior de la propia comunidad negra. Pero de esto no se habla.

Tampoco se hablaba de orgullo racial y esta carencia generó baja estima social y una autocensura identitaria que refuerza, en la mentalidad social negra, la dominación de patrones eurocéntricos. La visión fanoniana que reconoce el miedo ante los temas raciales y racializados, como característica de los contextos hostiles a tales temas, tuvo su expresión en el discurso cultural cubano. La sagaz observación de Ambrosio Fornet sobre “una intelectualidad negra numerosa y reconocida” (Fornet, 2002), reveló, también, el crecimiento cualitativo de esa intelectualidad negra, es decir, los aportes de su concientización racial y las marcas identitarias en sus obras. Este es un fenómeno que durante la década del noventa comienza a sistematizarse en revistas, libros, paneles y eventos más allá del campo literario.

En la obra de académicos e intelectuales negros y negras del siglo XXI crece el acercamiento a su identidad y el abordaje a problemáticas raciales. Esa ganancia que durante los sesenta solo exhibían los discursos poéticos,

narrativos, dramaturgicos y cinematográficos de los miembros del grupo literario El Puente y otros pocos como Tomas González, Tato Quíñones, Maité Vera, José Ramón Brene y los cineastas Tomás Gutiérrez Alea, Sara Gómez y Sergio Giral; así como en las obras visuales que en los setenta desarrolló el Grupo Antillano. En los años ochenta se suman autores como El Ambia, Eliseo Altunaga, Marta Rojas y en los noventa, la generación de Teresa Cárdenas, Ariel Ribeaux, Marcial Gala, Alberto Abreu y Alberto Guerra, junto a los poetas de El Palenque. Más allá de nombres y grupos hablo de una zona de la cultura cubana donde confluyen visiones artísticas y ensayísticas, más la reciente atención de las ciencias sociales y el activismo antirracista, expresaron una emergencia crítica que aportó nuevos debates, desafiando la indiferencia política ante el tema racial.

Por otro lado, entiéndase que la conciencia antirracista no es sólo testimonio de personas negras. Tal y como ocurre con otras formas de la conciencia social, como la feminista o la antihomofóbica, estas son ejercicios críticos que se expresan públicamente entre todos los sujetos involucrados, afectados o no, en alguna opresión social. Por esta razón, quiero señalar otra ausencia menos “El blanco: He ahí el problema”, revelada del problema en cuestión: El sesgo racial con que se trata el tema; un desenfoque que conduce a mirar siempre hacia un solo lado del asunto: el lado de los negros, agudo artículo de Nicolás Guillén, enjuicia al grupo dominante, cuando de relaciones raciales se trata, señalando su responsabilidad en el conflicto, que revela la intención oculta y culposa con que tal sesgo pretende la ilusión de pureza y homogeneidad, reforzando la idea de superioridad blanca (Guillén, 1929).

Vale decir que todos los blancos no son racistas, pero la mayor parte de los racistas son, mayoritariamente, aquellas personas blancas que asumen acríticamente la visión cultural eurocéntrica y colonizada que forma parte de la tradición hispanoamericana que nos conforma como nación. Cuando decimos *blanco* en Cuba, se necesitan algunas precisiones interseccionales para localizar quienes, dónde y cómo se articulan las acciones racistas, sus espacios y formas de reproducción, permisibilidad o crítica social. No es oponer *negritud versus blancura*, sino distinguir cómo, quienes y dónde se reproducen los mecanismos discriminatorios que alimentan el racismo en nuestra sociedad. Visibilizar el lugar donde el blanco se establece como sujeto universal, sin raza ni conflictos, revelará el privilegio blanco, otro debate que brilla por su ausencia en Cuba.

En tal sentido, debe destacarse la contribución que importantes pensadores blancos cubanos aportan desde emplazamientos científicos y

políticos diversos. Revisar la mirada blanca sobre el tema racial cubano permite reconocer la contribución de muchos pensadores en pos de la igualdad racial y la dignificación del negro en Cuba por encima de la visión colonial, exotizante y racista con que otros pretendieron deslegitimar la presencia negra y sus aportes, separándola de la construcción de una nación diversa, respetuosa de todos sus miembros. Un replanteo crítico de la historia y la historiografía social cubanas nos llevaría a entender mejor la “larga duración” del racismo en la configuración de un modelo excluyente de nación e identificar aquellos ciudadanos cuya opción ideológica y política ha sido la exclusión o la inclusión.

En otra cuerda, ¿Cuándo asumiremos políticamente el aporte psico-social de las religiones de matriz africana? Estas crean comunidades de conciencia afrodiaspórica, en nuestras naciones eurocéntricamente modeladas, que suelen devaluar los valores de solidaridad, cohesión social y comunidad que estas religiones desarrollan a través de una horizontalidad que crece exponencialmente donde quiera que son practicadas. Sus redes invisibles refractan el *underground* político y, por principio, rechazan eurocentrismo, colonialidad y prejuicios de iglesias eurocentradas y partidos políticos. Son religiones condenadas a vivir como espiritualidad alternativa o “secreta”, que no ocultan su profunda conexión con afanes libertarios, aunque carezcan de reconocimiento político. En Cuba han tenido que adaptarse, no sin resistencia, a una verticalidad que las legaliza a la vez que perturba la horizontalidad de su naturaleza. Urge reconocerles su singular institucionalidad, desde la cual pueden tener más incidencia en sus comunidades. Por ejemplo, asistiendo a miembros que están presos, enfermos o desempleados, como hacen otras religiones.

Tampoco será posible obviar una masa cubana migrante que vive otras experiencias y conflictos raciales, cuya comprensión modela su relación con familiares y amigos de la isla. Por otro lado, la mayoría de los migrantes negros cubanos no residen en el llamado *enclave político-económico* de Miami, donde siguen siendo minoría. En general, no disfrutan del status migratorio que poseen otros cubanos euro-descendientes que obtuvieron en Cuba un segundo pasaporte o nacionalidad con la cual lograron establecerse en sus actuales países de residencia. Desde allí apenas se proyectan como una comunidad consciente de su negritud, conectada con las luchas antidiscriminatorias de sus respectivos países, aunque también hay excepciones en países como Brasil o España donde algunas personas han creado sus propios proyectos de vindicación racial. El caso de las filiales en el extranjero de la Sociedad Cultural Yoruba es difícil de dilucidar desde el punto de vista

racial; pero es un modo de proyectar la africanía de sociedad cubana más allá de nuestras fronteras.

Por otro lado, debe corregirse el tratamiento diferenciado hacia artistas, intelectuales, científicos y políticos africanos, profundizar más sobre la realidad caribeña de la cual formamos parte, revisar la selección acrítica en nuestra televisión de filmes y series afroamericanas que ofrecen un modelo de sociedad marcado por estereotipos o tratamientos contruïdos, en su mayoría, por una versión “negra” del sueño americano y distinguir los grandes aportes críticos de un cine afroamericano independiente que indaga con profundidad y belleza en la desgarradora historia negra de ese país.

No podrá esta política racial obviar el contexto pandémico que, más allá de su temporalidad, afecta de modo diferente buena parte de la población negra, más vulnerable en términos materiales, accesos al empleo, vivienda, créditos, salarios, etc. Entre la crisis económica y la pandemia, la población negra que carga con su desposesión histórica, sufre una serie de carencias ahora multiplicadas, pero que, pensadas desde una política racial, habrá que pensar en acciones afirmativas y mecanismos distributivos en una isla donde distribuir lo básico sigue siendo un ejercicio lleno de tensiones diarias. Las tensiones raciales no son, simplemente, una más; su visibilidad y pertinencia ha de tomarse en cuenta como un dato significativo de una realidad también teñida por los colores de la pobreza y la inequidad.

14. Una política racial que trasciende las modas

La raza es *trending* hoy, no solo en el mercado de los productos de belleza y en la industria cultural. También en el mercado de la política, donde no hizo falta que Naciones Unidas declarara un Decenio Internacional Afrodescendiente, apenas advertido en Cuba, sino bastó que el discurso inaugural del nuevo presidente del imperio cuestione el racismo sistémico en Estados Unidos e invite a una joven poeta afroamericana a leer sus versos para que los precios de turbantes, ropas, libros y autores afro se disparen en Amazon. Los viejos dolores se capitalizan y algunas cicatrices serán maquilladas para que tanta desposesión y maltrato se disuelva en *sites*, discursos y otros *performance* de publicidad, propaganda y reivindicaciones políticamente correctas sobre un tema francamente incorrecto e incómodo como es el racismo.

Deconstruir el pensamiento y el imaginario racista es tarea difícil sin el aporte de la educación, variados mecanismos jurídicos y gran responsabilidad política. Los medios en Cuba, en su mayoría públicos, podrán definir

una estrategia comunicacional que asuma y rebase la representación racial (mediática, parlamentaria, política, etc.) e inserte la complejidad de los contenidos, la diferencia y la heterogeneidad que significan dichas representaciones. Se ha demostrado cómo el periodo del abolicionismo coincidió con el ascenso del racismo y, más recientemente, la presidencia de Barack Obama desató el renacimiento de la supremacía blanca norteamericana; por lo cual no estaría mal prever un ciclo neoconservador de críticas al antirracismo, también dentro de la isla, a través de los sutiles mecanismos que la colonialidad sabe imponer. Y eso tendrá lugar ante nuestros ojos, desde esas instituciones nuestras, cuyos diseños y programas destilan colonialidad, colonialismo interno y escaso entrenamiento para el debate ideológico complejo. Sigo viendo atractiva la idea de una institución propia que denuncie y deconstruya el racismo, articulando la lucha por la igualdad racial junto a otros desafíos antidiscriminatorios.

La nueva pulsión imperial que generó el discurso inaugural del presidente Joe Biden y sus tips raciales, pretende guiar los códigos del discurso internacional contra el racismo y tratará de borrar las verdades que llevaron, en septiembre del 2001, a los líderes antirracistas del mundo a Sudáfrica. Las discusiones previas –particularmente en América Latina– fueron cruciales para llegar a la Cumbre con las definiciones y escenarios claves para explicar la complejidad local y global, histórica y actual del racismo. La presencia de Cuba en dicha Cumbre estuvo avalada, también por el esfuerzo que derribó el apartheid en Sudáfrica y marcó una nueva era para la agencia antirracista mundial. Sin embargo, ha demorado asumir tal problemática en el orden doméstico, donde la trama social es cada vez más compleja y la situación racial se agudiza entre otras tantas urgencias sociales. Es un viejo reclamo ciudadano y político, parte irrenunciable de nuestras luchas por la igualdad, la equidad y los derechos humanos en Cuba; una batalla que debe ser más esclarecida y fortalecida por el reciente Programa Nacional Contra el Racismo y la Discriminación Racial, entre otras estrategias de la sociedad civil y de todos los cubanos, independientemente de su color de piel, ideología y lugar de residencia, pues es un tema que afecta la diversidad y plenitud de la nación.

15. A modo de conclusión

Asumir el racismo en Cuba, sus características, contradicciones y consecuencias no sólo como resultado del diferendo con Estados Unidos, ni desde otras situaciones raciales en la región, sino como una problemá-

tica históricamente arraigada en la sociedad cubana, donde finalmente se implementa una estrategia racial desde el gobierno. Hay que sumar una mirada global a un asunto que surgió del entramado colonial y sostiene su dominio sobre una colonialidad que toca enfrentar dentro y fuera de Cuba. La tradición antirracista, el caudal investigativo acumulado durante años y la nueva voluntad política antirracista asumen una ardua tarea cultural y política que debe involucrar aquel activismo antirracista donde la agencia de los propios afectados rescató el significado político del antirracismo. Estamos insertos en una batalla global donde Cuba tuvo un importante rol en el pasado y puede jugar un buen papel para el futuro de la causa. Se trata de descolonizar las luchas sociales y no subestimar ni fragmentar los significados libertarios que surgen de nuestro color de piel, género, orientación sexual, religiosidad, clase u otras marcas sociales con que, finalmente, atravesaremos el parque de una ciudadanía consciente de sus luchas y esperanzas.

Notas

- 1 Este tipo de segregación fue calificada de “espectáculo bochornoso” en el Informe Central al I Congreso del Partido Comunista de Cuba leído por Fidel Castro en diciembre de 1975, también criticado por Mella (1925), De la Fuente (2001) y Rolando (2018).
- 2 Resulta inadecuado analizar la problemática racial en Cuba desentendida del debate marxista, a pesar de sus equívocos sobre lo racial y la evasión al contexto caribeño, Melgar (2007), Moore (2010) y Zurbano (2015).
- 3 Llamo sociedad civil “no autorizada” a organizaciones y grupos que en Cuba defienden intereses ciudadanos desde agendas no gubernamentales, sin anuencia del Estado, obviando la verticalidad partidista que define, aun de modo impreciso, la sociedad civil socialista. Estas organizaciones “no autorizadas” son redes que trabajan desde una base horizontal socialmente reconocida, asumiendo demandas ciudadanas insuficientemente asumidas por el gobierno, en un espectro de afinidades y conflictos como el racismo, la homofobia, la violencia de género, el maltrato animal, el cuidado al medio-ambiente, etc.
- 4 El Programa Nacional Contra el Racismo y la Discriminación Racial no se define como institución o instancia jurídica en función de demandas raciales, ni ha manifestado autoridad para generar o desarrollar leyes y acciones prácticas antirracistas.
- 5 Dicho informe circula como una “primera versión”, escrita desde argumentos pseudo-científicos. Su anexo final ofrece una caracterización neo-lombrosiana de figuras, grupos y tendencias del activismo antirracista en Cuba hoy. Véase <https://www.afrocubaweb.com/programa-nacional-diagnostico.pdf>.

- 6 El Movimiento de San Isidro (MSI) lo integran un grupo de activistas y artistas independientes enfrentados a la política cultural cubana. A través de críticas, *performances* y manifiestos cuestionan los límites de la libertad de expresión, la legitimidad del arte independiente y el propio status de artista definido por el Estado. En los últimos años, esta confrontación se desplazó del campo cultural al disenso político y han encarcelado algunos de sus miembros. Tras una huelga de hambre el gobierno decide, la noche del 26 de noviembre del 2021, desalojar su sede en el barrio habanero de San Isidro, hospitalizando y deteniendo temporalmente a sus miembros, lo cual desata una manifestación el 27 de noviembre, frente al Ministerio de Cultura, donde más de 200 jóvenes exigieron un diálogo con varias demandas (ninguna de carácter racial). Dicha acción colectiva se conoce como Movimiento 27 de noviembre (M27N), con manifiesto y demandas propias (Zurbano, 2021).

Referencias

- Álvarez, M. (2021). *Entre la integración y el negrismo. La problemática racial en la prensa cubana (1959)*. Premio Calendario de Ensayo 2021. Editora Abril.
- Carneado, J. (1962). La discriminación racial en Cuba no volverá jamás. *Cuba Socialista*, (número 2), pp. 54-67.
- Castro, F. (1975). *Informe Central al I Congreso del Partido Comunista de Cuba*.
- De la Fuente, A. (2001). *Una nación para todos. Raza, desigualdad y política en el siglo XX cubano*. The University North Carolina Press.
- Fornet, A. (2002). *La Gaceta de la UNEAC*, (número 1), p.21.
- Guillén, N. (1929). El blanco: He ahí el problema. En *Diario de la Marina*, La Habana.
- Haapala, A. (2006). La identidad urbana: la ciudad como lugar para residir. En *Criterios*, (número 35), La Habana, p. 135.
- Melgar, R. (2007). Rearmando la memoria. El primer debate socialista acerca de nuestros afroamericanos. En: *Humania del Sur*, año 2, (número 2), pp.145-166.
- Mella, J. (1925). Los cazadores de negros resucitan en Santa Clara. En *Juventud*, p. 11.
- Moore, C. (2010). *O marxismo e a questao racial. Karl Marx e Friedrich Engels frente ao racismo e a escravidão*. Brasil: Nandyala Editora.
- Pérez, E. (2009). La realidad no desaparece porque no hablemos de ella. Entrevista en *El poder y el proyecto. Un debate sobre el presente y el futuro de la revolución en Cuba*. Julio Cesar Guanche (Ed.). Editorial Oriente, p. 254.
- Programa Nacional Contra el Racismo y la Discriminación Racial. *Diagnóstico*. 40 págs. Recuperado de: <http://afrocubaweb.com/programa-nacional-diagnostico.pdf>
- Ramonet, I. (2006). *Cien horas con Fidel*. La Habana: Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, p. 261.

- Rolando, G. (2018). *Diálogo con mi abuela*, documental, (ICAIC).
- Serviat, P. (1986). *El problema negro en Cuba y su solución definitiva*. Editora Política.
- Zurbano, R. (2012). Cuba: Doce dificultades para enfrentar el (neo) racismo o doce razones para abrir el (otro) debate. En: *Revista Universidad de La Habana*, (número 273), pp. 266-277.
- Zurbano, R. (2015). Racismo versus Socialismo en Cuba: Un conflicto fuera de lugar (Apuntes sobre/contra el colonialismo interno, en Meridional. *Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, (número 4).
- Zurbano, R. (2021). Contra la rabia política: Una vacuna y una propuesta. En *Rebelión*. Recuperado de: <http://www.sinpermiso>,



CALEIDOSCOPIO





Caleidoscopio

Democracia en el Sur Global: Elementos históricos y retos contemporáneos
Rafael Gustavo Miranda Delgado

En el siglo XXI los procesos genocidas continúan. El caso de los rohingyas en Myanmar
María Cristina Nim

Caminando la huella ancestral africana: “aportes al estudio de la identidad cultural afrovenezolana”
Diónys Cecilia Rivas Armas

Autogestión del conocimiento virtual en las organizaciones inteligentes del siglo XXI
Emad Aboasi El Nimer

Democracy in the Global South: Historical elements and contemporary challenges

Rafael Gustavo Miranda Delgado

GRUPO DE INVESTIGACIONES SOBRE ESTUDIOS DEL DESARROLLO Y DEMOCRACIA

FACULTAD DE CIENCIAS ECONÓMICAS Y SOCIALES

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

rafaelgustavomd@hotmail.com

DOI: <https://doi.org/10.53766/HumSur/2021.31.06>

Abstract

This investigation aims to analyze democracy in the Global South, in its historical elements and contemporary challenges. The research contributes to a cosmopolitan vision of democracy. It is affirmed that even in a context of poverty and high ethnolinguistic diversity like in India, Indonesia, and Botswana, democracy can be achieved. The political economy hypothesis on oil income is advanced with the analysis from the Arab countries. Categories are offered to analyze the contemporary authoritarianism of Turkey and Venezuela. Moreover, the analysis of populism is deepened with the contemporary cases of India and Brazil.

Keywords: Global South; History of democracy; Theory of democracy; Democratization; Political analysis.

Democracia en el Sur Global: Elementos históricos y retos contemporáneos

Resumen

El objetivo de esta investigación es analizar la democracia en el Sur Global, en sus elementos históricos y retos contemporáneos. La investigación contribuye a una visión cosmopolita de la democracia, se afirma que incluso en contexto de pobreza y alta diversidad etnolingüística como en India, Indonesia y Botsuana se puede alcanzar la democracia, se refinan la hipótesis de economía política sobre la renta petrolera con el análisis de los países árabes, se ofrecen categorías para analizar los autoritarismos contemporáneos de Turquía y Venezuela, y se profundiza en el análisis del populismo con los casos contemporáneos de India y Brasil.

Palabras clave: Sur Global; Historia de la democracia; Teoría de la democracia; Democratización; Análisis político.

Recibido: 30.1.21 / Evaluado: 28.2.21 / Aprobado: 22.4.21

1. Introduction

In recent years, reflection on the Global South has had a special interest, due to its economic dynamism, in terms of growth, trade, and investment. Its historical and contemporary importance in international relations has also been highlighted. However, other elements have not been the object of similar interest, such as democracy in the Global South. Democracy in contemporaneity has become a universal value. The democratization process in recent decades has no parallel in history due to its geographical scope. In countries where undemocratic governments persist, more and more citizens demand greater freedoms and the language of democracy is more recurrent. However, it has been the norm to study democracy as a historical phenomenon of the North Atlantic, and its ethical values as the monopoly of the *West*.

Therefore, the objective of this research is to analyze democracy in the Global South, in its historical elements and contemporary challenges. As it is a very broad effort in space and time, the study will be limited to cases that are of special importance for the narrative of democracy in the Global South, and for the democracy theory in general.

The article is presented in two parts, on *historical elements of democracy in the Global South* seeks to recognize the historical contributions of the Global South to democracy, arguing in favor of a global legacy of democracy. And in the second part, *contemporary challenges of democracy in the Global South*, analyze the phenomena of authoritarianism, populism, and the logic of political economy in the political systems of the Global South; and advanced some hypotheses commonly used in the analysis of democracy and democratization.

2. Historical elements of democracy in the Global South

From the Global South, Miranda (2017) has defined democracy as the political regime that, through public reasoning and government institutions elected and regulated by citizen control and laws, seeks freedom and justice.

Since this definition, follows that the essential element of democracy is the public reasoning or deliberative dimension of democracy, represented in the exercise of assemblies. The governmental institutions elected and regulated by citizen control and laws are contemporary historical elements of democracy, while public reasoning is found in the origins as the first expression of democracy.

The first expressions of democracy are found in what is now called the Global South. As Keane (2018, p.25) points out, based on contemporary archaeological discoveries, the practice of self-governing assemblies occurred for the first time around the year 2500 BC, in the current territories of the Levant, specifically in the actual Syria, Iraq, and Iran. Then, after 1500 BC, in the early Vedic period of the Indian subcontinent, republics ruled by assemblies became common. Eventually, self-governing assemblies reached Phoenician cities such as Byblos and Sidon, and later, in the 5th century BC, they reached Athens. At times, these assembly exercises were combined with the freedom to speak in public, voting machines, vote by lottery, and written constitutions (Keane, 2018, p.29).

For example, in the Phoenician city of Byblos, present-day Jubail of Lebanon, forms of self-government existed 500 years earlier than in Athens. The Phoenician peoples lived in present-day Palestine, Syria, and Lebanon around 1100 BC. also promoted assemblies (*ukkin* in Sumerian and *pūbrum* in Akkadian) that limited the power of the monarchs. The assemblies were more genuinely *popular* than those of Athens and were not exclusively an urban phenomenon, but also of the countryside and the villages, where popular meetings of a legislative nature were held. There is archaeological evidence that indicates that, for example, in the city of Mari, on the current border of Iraq and Syria, the entire population participated and voted in an assembly or that in northwestern Mesopotamia nomadic shepherds met regularly to discuss matters of common interest (Keane, 2018).

The political community of Islam also made important contributions and innovations to these early expressions of democracy. The institutions of the *jamaa'imadani* can be considered as the first expressions of a *Civil Society*, which developed private and civil laws and had as their main meeting point the *masdjid* (Mosque), a public meeting space for the entire community. Community to deliberate, make political statements, conducts government business, host ambassadors, and conduct business. In the early political community of Islam, the functions of governors were limited to ensuring the observance of laws and respecting their autonomy, laws had legitimacy only if they were discussed openly in public beforehand (the so-called *mashwara*), a custom that is even from pre-Islamic Arabic (Keane, 2018).

From the original elements of democracy can be observed that the Global South has been the protagonist. The assemblies were constituted as a political tradition of more than two millennia. Therefore, the story of democracy as the history of Europe and then of the North Atlantic is not credible. In addition to the difficulty of understanding classical Athens as

European, which had greater intellectual and commercial influence with the present territories of Western Asia, Egypt or India, more than, for example, with current England, Germany, or France. Finally, one cannot accept the postulates that indicate that there are cultures or religions intrinsically incompatible with democracy. As shown by the originality and historical contributions of the Islamic community to democracy, despite its contemporary difficulties.

This form of democracy came to an end with the invasion of the Macedonian Empire to Athens, which achieved total control in 260 BC. Democracy had to wait for its second historical phase, which has been called since XVIII century as a representative democracy. But it is from the XIX century when democracy expands more rapidly.

Empirically, Huntington (1994) in his explanation of the democratization and breakdowns of contemporary democracies worldwide identifies three waves and two counter waves of democracy. For the author, the first wave covers the period from 1828 to 1926 and has its roots with the American and French revolutions, and the counter wave begins with the march on Rome and Mussolini's victory over Italian democracy, and with the conquest of the Hitler's power in Germany in 1933. In this first wave, he identifies four Latin American countries, the three from the Southern Cone, Chile, Argentina and Uruguay, and Colombia from the Andes. Thus, it should also be noted that countries of the Global South were also protagonists in this new moment of democracy.

The case of Uruguay is of special interest since it is considered to be the highest quality democracy in the Global South. Understanding by the quality of democracy the degree that a political system complies with the four dimensions that define democracy, public reasoning, government institutions elected and regulated by citizen control, laws, and the search for freedom and justice.

Much of Uruguayan republican history has been democratic, and its institutions, participation in public power, modes of government, the exercise of public authority, and the political culture are among the most democratic and rooted in the Global South. These qualities are especially due to the partisan competition that a competitive and plural political party system achieved. The Colorado Party and the National Party (mostly known as the White Party) emerged in the 1830s, and their stories of Civil War and confrontations made up one of the longest-lived and most stable bipartisanships in the world. Each confrontation between *colorados* and *blancos* led to agreements to consolidate institutional mechanisms,

competition codes, and principles of power-sharing. This not only influenced the political party system, but also the political architecture of the State, in the character of civil society and its identity constructions. The parties were configured as catches-all, national in scope and multi-class articulation, with a wide spectrum of social appeal and a high degree of integration among its members, which has generated significant political identities and subcultures. The Colorado Party has held power since 1865 to 1958, including the two presidential terms of José Batlle y Ordóñez, who was the most important political figure of the period (Lanzarote, 2004; Dutrénit, 1996; Miranda, 2019a).

During the administrations of José Batlle y Ordóñez (1903 - 1907 and 1911 - 1915), political activity entered an important progression of modernization and society in a significant process of democratization. The riven between *colorados* and *blancos* went from armed confrontation to debate ideological. The national state was consolidated. The creation of government agencies and public companies was promoted. A fairly advanced social legislation was introduced for the region at the time, which especially favored women, children, and workers. Thus the State was born as a comprehensive State in public services, as a welfare state, and a solid link was built between political citizenship and social citizenship (Lanzarote, 2004; Dutrénit, 1996; Miranda, 2020a; Miranda, 2019a).

It can be observed how, with the Batlle y Ordóñez administrations, democracy developed not only in a narrow formal space but also managed to be effective and expand to the economic and social sphere, granting a distinction of quality and legitimacy that has lasted until our days. Social conflicts were resolved and institutionalized within the State, and from the State, the political and socioeconomic changes that gave foundation to democracies were promoted.

However, like all the countries of the Southern Cone, Uruguay suffered a coup in 1973 and the establishment of a dictatorship, which included systematic violations of human rights and forced disappearances. Uruguay returned to democracy in November 1980 when the authoritarian regime sought to legitimize itself through a constitutional plebiscite but lost it. After the authoritarian period, democracy continued with its moderate and centripetal logic, and with the presidential alternation between *colorados* and *blancos*. Additionally, democracy was strengthened thanks to a broadening of the supply of the party political spectrum, because of the emergence of the *Frente Amplio* (Broad Front).

The *Frente Amplio* was born in 1971 as a coalition of parties that gradually became a party of coalitions. Its emergency context can be traced back to 1958 when the breakdown of the *Batllista* coalition demanded the establishment of an alternative state and government model, leading to the 1966 Constitutional Reform that modified some of the original bases of the political system. The *Frente Amplio* was born as a party of ideas that covers a wide spectrum of the plural left and a considerable internal democracy. The period of the dictatorship relegated the parties from political life but with the restoration of democracy, the *Frente Amplio* confirmed its presence as a relevant actor in the party system. Thanks to its role in the recovery of democracy resized its proposal and was incorporated as an equal in the national narrative. The *Frente Amplio* re-politicized the programmatic agenda of public policies, has covered the spectrum of the democratic left that missing the Colorado party. It has strengthened civil society like evidenced by the historical ties that maintained since the 1960s with the PIT-CNT, the only trade union center in the country (Lanzarote, 2010; Lanzaro, 1998; Moreira, 2006; Dutrénit, 1996; Miranda, 2019a).

The *Frente Amplio* governments, which included two administrations of Tabaré Vázquez (2005 - 2010 and 2015 - 2020) and one of José Mujica (2010 - 2015), can be considered as the most social-democratic in the history of the Global South. It has managed to combine the market economy with the most developed welfare state in Latin America. During all administrations of the *Frente Amplio*, the economy has shown stable growth above the average of neighboring countries and the historical average of the country, real wages have grown thanks to the strengthening of collective bargaining. Policies have been extended to favoring people in a state of poverty with a rights approach, through bureaucratic channels and specific institutional arrangements such as the Ministry of Social Development and the Social Security Bank. All this in a context of a balance of powers, negotiation and commitments. This allows administrative political oversight and gradualism, achieving the reduction of poverty and indigence to historical lows and a moderate decrease in inequality (Miranda, 2018a; Bogliaccini and Queirolo, 2017; Solano and Miranda, 2019).

It should also be noted, as a democratic experience, that Latin America is the only region of the Global South that has had long periods, from the 1990s to the present, where almost all of its countries have been democratic. And later the democratization of Mexico with the alternation in the presidency and the defeat of the Institutional Revolutionary Party (PRI) in 2000, until the breakdown of democracy in Venezuela with the

administration of Hugo Chávez, all countries were democratic. Additionally, together with Saxon America, they make up the Organization of American States (OAS), which is the only intergovernmental body that has the promotion and defense of democracy as a priority and from the time when its foundation has incorporated democracy as a normative element.

In the so-called second wave of democracy, one of the most democratization interesting cases occurred in the Global South, India. India is one of the most populous countries in the world, with high rates of illiteracy, poverty, and widespread malnutrition, one of the most diverse in the world in ethnic, religious, and cultural matters in general, with thirty-five languages spoken by more than one million people, and with high levels of religious and community violence.

However, despite the indications of the analysis of democratization that warned the impossibility of achieving democracy in a country with these conditions; India achieved an unusual decolonial transition with democratization, creating a three-tier system of government driven by local self-governments, a strong written constitution, and an explicit division of powers between the states and the central government.

The country's first general elections, which began in October 1951 and ended six months later brought together 176 million people, 85 percent of them illiterate, and 75 political parties. The Congress Party was victorious in 18 of the 25 states. The Congress Party successfully evolved from an umbrella organization of the resistance movement in the struggle for independence, to a ruling party at the center of Indian political life (Kothari, 1970).

The leadership of Nehru, who was Prime Minister for three terms, was instrumental in founding Indian democracy. He decides for the sharing of power and political openness, and secularism different from the traditional division between the government and the religious, but consisted of a set of governmental devices to grant public dignity to believers, to protect and promote their religious freedoms. He strengthened the rule of law and the country's proto-federalism, encouraged parliamentary debate, promoted freedom of the press, achieved civilian control over the military, maintained the internal democracy of the Congress Party, and preserved the non-politicized civil service. After his death on May 27, 1964, the Indian political system was characterized by disputes between leaders and by instability (Kothari, 1970; Ganguly, 2002).

Nehru and the Congress Party were concerned not only with formal democracy but with a democracy of social equality and national unity.

Nehru declared himself a socialist, understanding by this the empowerment of people in a poverty situation through state planning of industries, which included the so-called reservation system, which consisted of a new set of rules aimed at guaranteeing job quotas and opportunities for Registered Castes and Registered Tribes (Kothari, 1970).

Civil society also deserves to be highlighted, as it has been especially active since the 1980s. Civil society goals were varied, highlighting ethnic issues in Punjab and Assam, tribal identity in Jharkhand and Chhatisgarh, fighting for public recognition of the so-called backward classes in Gujarat, Uttar Pradesh, and Bihar, and peasant movements and agricultural laborers in Telengana and Naxalbari. Especially significant was the participation of women, including Dalits (*untouchables*) and castes officially called Other Backward Classes (OBC). All this allowed for the deepening of democracy, expressed, for example, in the 1993 agreement when local autonomous governments were introduced in the 600,000 towns and villages, bringing deliberation and decision-making closer to all citizens. They also built a set of mechanisms such as participatory budgets, *lokadalats*, and consultation programs on water (Keane, 2018).

Contemporaneous with the democratization of India, Costa Rica is the second oldest interrupted democracy in the Global South. Its analysis is especially interesting because it is one of the highest quality democracies in the Global South.

Since 1953 Costa Rica has held free and competitive elections, taking place in the context of the abolition of the army since 1948, which has avoided the recurrent militarism that has characterized the contemporary Global South. With centripetal bipartisanship shaped by the National Liberation Party (NLP), it won the first democratic elections supported by the middle class. In its early years applied an agenda with a social-democratic profile that allowed it to accompany democracy with greater socio-economic freedoms. The other party was called since 1983 Christian Social Unity Party (CSUP), made up of a continuum of center-right opposition parties. These two political parties succeeded to consolidate important identities and ties with different organized social sectors, allowed them to control around 90 percent of the votes for the executive and the legislature. And promote a democratic culture, where the government was not only important in the political sphere in the strict sense, but also contributed to socio-economic democracy. Costa Rican democracy managed to survive adverse geopolitical situations, such as the civil wars in Central America (Torres, 2015; Miranda, 2018b; Miranda, 2017).

Costa Rica, like Uruguay, managed to develop extensive social states. Even before the democratic period, under the administrations of Rafael Calderón Guardia and José Figueres Ferrer, a universal social security system was created. Public and quality education was guaranteed, the Labor Code was promulgated, the constitutional chapter of guarantees social was consolidated, banking was nationalized, and rural credit was expanded. This political economy dynamic has allowed Costa Rica to stand out for its state organizational capacity, the autonomy and decentralization of its agencies, and the bureaucratic institution's effectiveness (García and Miranda, 2020, Hangartner and Miranda, 2019; Miranda, 2019b).

Since 2002, even though Costa Rica was the country that made the highest per capita investment in the region, income inequality increased significantly, in a context of political unrest and electoral abstention, a shift of the NLP to the right, reducing the spectrum of political supply, and the personalization of politics. However, the political system has proven to be resilient, and a third party has emerged, the *Partido Acción Ciudadana* (Citizen Action Party), which has covered the social-democratic offer that has characterized the democratic culture of Costa Rican civil society, which has allowed it to obtain the Presidency in the last two elections, in 2014 with Luis Guillermo Solís and 2018 with Carlos Alvarado Quesada (Miranda, 2018a).

Finally, the case of democracy in Botswana must be highlighted. The democratization of Botswana happened in a background where virtually all African countries became authoritarian immediately after their independence or shortly thereafter. At the formal end of the French, Belgian, English, and Portuguese empires, the world superpowers in the context of the Cold War promoted and maintained authoritarian governments aligned with their particular interests.

Botswana achieved independence in 1966, being one of the poorest countries and with a difficult political situation. The population barely reached half a million people, and it was predominantly rural and illiterate. Physical and institutional infrastructure was scarce even by the standards of the time in Africa, due to the lack of care given during the time of colonization by Britain. Politically, there was no bureaucracy, no army, and the middle class was very weak, and all its neighboring countries were hostile to the notion of independence and controlled by minorities.

Nevertheless, Botswana achieved its democratization after independence. The Botswana Democratic Party (BDP) achieved significant autonomy and stability, due to the absence of opposition and general apathy

on the part of the citizenry, in addition to the internal cohesion of the party. The bourgeoisie, which was an essential element in the construction of democracy, became confused with the party structure and was built through state-led development policies. Economic growth, driven by the exploitation of diamonds, granted the material resources so that the State could modernize the public administration. Thus, the traditional institutions were replaced by the new organs, parliament, territorial boards, and district councils, which depended on State recognition. It also invested in communication systems, health infrastructure, and education (Good and Taylor, 2008).

However, must be noted that the political economy of state-building and the exploitation of diamonds limited the quality of democracy. Currently, Botswana has resulted in electoral authoritarianism. Electoral exercises are maintained but in a context of disrespect for political and civil rights.

All these studies case demand a broader, truly plural historical reconstruction of democracy, restoring the contributions and experiences made by the Global South. Such as the assembly democracies of the Levant territories, the formation of civil society in the early Islamic political community, the regional commitment to democratic values in contemporary Latin America, and high-quality democracies like Uruguay. It also forces us to rethink the so-called preconditions; those success stories of democratization in unfavorable contexts such as the cases of India and Botswana indicate that there is no single model or sequence of democratization.

3. Contemporary challenges of democracy in the Global South

One of the main challenges for democracy in the global South and at the global level is the democratization of the Arab countries. The Arab countries as a region and cultural sphere are the only ones that have remained outside the contemporary global democratization processes, with the partial exceptions of Lebanon and Iraq, and Tunisia, which since October 2011 has been holding free elections.

However, since December 17, 2010, when Mohamed Bouazizi, a fruit vendor, set himself on fire to protest the police treatment, the so-called Arab Spring began. The Arab Spring reached practically all the Arab Republics. It caused the fall of Zine al-Abidine Ben in Tunisia in less than a month and after more than two decades of a mandate, it forced Hosni Mubarak in Egypt to resign on February 11, 2011, after almost three decades in power, the acceptance of a transition agreement by President Ali Abdullah Saleh

in Yemen, the assassination of Muammar Qadhafi in Libya, and the near-collapse of the Bashar al-Assad regime in Syria.

One of the most frequently used hypotheses to understand the authoritarian government's resilience in Arab countries is to understand the cultural sphere, specifically the Muslim religion, as the most significant explanatory variable. However, as a counter-example of Muslim-majority countries with democratic experiences, the case of Turkey and Indonesia can be cited. And countries with large Muslim populations like India and Nigeria also have democratic experiences.

Therefore, our hypothesis is that the resilience of the non-democratic governments of the Arab countries is explained by the combination of a rentier state with political elites of authoritarian vocation that is supported regionally, which has allowed the development of a regime with a diverse political instrument national and regional to stay in power.

The Arab Spring, the democratization of Tunisia, and even the failed attempts at democratization in the other Arab countries show that there is no Arab essentialism that prevents it from being democratic. Authoritarians rely on political and political economy elements to stay in power, and there is no insuperable cultural intrinsic element.

A fundamental and distinctive element of the Tunisian case was the moderation of the Ennahda Party. An Islamic party that due to its moderation was able to generate pacts with secular sectors, and the population, in general, did not see it as a threat of religious fundamentalism. Although the beginning of the revolution was a fortuitous event, the Ennahda Party and the secular opposition sectors had a decade of regular dialogues, creating a political society. The Armed Forces also played a very important role, during the Ben Ali administration they remained autonomous and institutional, so at the time of the protests, they prevented the police, close to Ben Ali, from using lethal force against the protesters, and they withdrew their support for the autocrat allowing him to leave for Saudi Arabia, thus guaranteeing a non-violent end. Additionally, Tunisia at the time of transition, had better economic indexes, higher levels of education, and a more moderate Islamic sector compared to the other Arab countries (Stepan and Linz, 2013).

Presently, Tunisian democracy faces several challenges. Since 2011 it has had eight prime ministers, of which three only in 2020. Additionally, it has high levels of corruption, unemployment, and fiscal deficit. This situation raises a vulnerability scenario where the distance between expectation and the real functioning of democracy generates discontent that can be capitalized on by non-democratic sectors.

On the other hand, Egypt has more than 98 million people and is the most populous and one of the most influential countries among the Arab community. The Muslim Brotherhood, the main opposition force, unlike the Tunisian Ennahda Party, maintained a high level of radicalism. That included the rejection of women's rights, of secular groups, and the requirement for the empowerment of an imam to ensure that new constitutional laws stayed aligned with the *shari'a*, which fragmented the opposition and prevented the creation of a common bloc. The military in Egypt never left power, was the Supreme Council of the Armed Forces who led the country during the transition, while in Tunisia was a civilian body. On average, the population is poorer and less educated than in Tunisia (Plattner, 2011; Stepan and Linz, 2013).

Thus, is evident that the successful and unsuccessful transitions of the Arab Spring cannot be explained by a single variable. There is a set of synergies, actors, and structural elements that have resulted in different scenarios.

Arab republics and monarchies have managed to combine and balance the mechanisms of representation, consultation, coaptation, and selective repression. In some countries, such as Algeria, Jordan, Kuwait, and Morocco, political competition is allowed, but this is characterized by not deriving a real power to legislate or govern. They have also achieved to maintain coalitions between economic and political elites (Diamond, 2010; Yom and Gause, 2012).

Fear has also been a fundamental tool for the maintenance of authoritarian regimes. By promoting fear, they seek to make believe that there are no alternatives to their government. The leaders of authoritarian regimes present themselves as the guarantors of order, the fundamental objective of politics, and more recently as protectors of secularism and efficient in economic modernization processes. And they present their rivals as extreme Islamism, the end of secularism, where women's rights will be eliminated. They also point as examples of the democracy dangers to the actions of Ayatollah Khomeini after the Iranian revolution of 1979, the Algerian civil war of 1991, and the current situation of civil war in Yemen, Syria, and Libya.

The eight monarchies, Jordan, Morocco, Saudi Arabia, Bahrain, Kuwait, Oman, Qatar, and the UAE have been especially resilient, in fact, exactly, the Arab Spring was itself the Arab *Republics* Spring. During the Arab Spring, there were no major jumps in these monarchies, most of the protests were punctual and with greater emphasis on the change of

the way of governing and not on the change of government, except for Bahrain which was close to become a revolution, but the clan al-Khalifa was helped by the Gulf Cooperation Council (GCC) led by Saudi Arabia. Arab monarchies are absolutists, kings and emirs rule in a discretionary way (Yom and Gause, 2012).

Oil has played a leading role in authoritarian regime maintenance, both at the regional and national levels. High dependence on oil not only makes a country's economy a rentier but also its State. A rentier State is characterized by a strong government in respect of civil society. The basic function is not the tax collection and its legitimacy does not go through its administrative capacities of these resources but rather captures international rent and distributes it selectively. The State is not redistributed but distributed. To the monopoly of violence, it adds the monopoly of economic sanctions, extraordinarily centralizing power.

Of the sixteen Arab countries, eleven are rentier, where the export of oil and gas represents more than 70, and even more than 90 percent in some cases, of the income of their states. There are also non-oil countries cases, but the international aid received has a rentier effect, since it also uses it to stay in power. For example, Egypt since the Camp David peace accords in 1978 has received more than \$ 28 billion in development aid from the United States and more than \$ 50 billion in military aid. Countries like Jordan and Morocco also receive large amounts of money from Northern countries. To this must be added, the political and diplomatic support that helps to legitimize these regimes in front of their societies. At the regional level, the financial and military support of Saudi Arabia to maintain the monarchies stands out, obtaining a foremost role leading the Gulf Cooperation Council (GCC). In 2011 Saudi Arabia, Kuwait, Qatar, and the UAE, through the GCC, contributed a stabilization fund for Bahrain and Oman of \$ 20 billion and offered Morocco and Jordan \$ 5 billion to join the organization (Yom and Gause, 2012; Diamond, 2010).

But there are also States where oil contributes a significant part of fiscal resources, and that do not have this logic of a rentier state. Karl (1997), to understand these exceptions, as in the case of Norway, points out that the fundamental thing is the moment when oil is discovered. In the case of Norway, when oil began to be exploited, there were already solid institutions while in the Arab countries, the economic and State modernization was linked to the industrialization of oil.

We consider this hypothesis correct but incomplete. It is stated that, indeed, the institutionalization before the oil exploitation process, limits

the logic of the rentier state. However, the appearance of oil in a context of low institutionalization does not automatically result in authoritarian rentier logic. It will depend on the vocation of the political elites. As the case of Venezuelan democratization shows, which we will analyze later, the industrialization of oil in low institutionalization contexts but with democratic elites, can achieve effective democratization.

Nor do we consider the Diamond (2010, p. 103) hypothesis correct, when he affirms that "When the global revolution in energy technology hits with full force, finally breaking the oil cartel, it will bring a decisive end to Arab political exceptionalism". We state as the case of Venezuela shows that the decrease in income generates a rebalancing of strategies. Limited to the capacity of coaptation and selective benefits, authoritarian repression increases.

Due to all these factors, the Arab countries remain the least democratized region of the world. But there is no intrinsic element that normalizes authoritarian governments. They are the consequence of political logic and political economy reinforced at the national and regional levels.

The Arab Spring is still going strong to challenge authoritarian regimes. In Sudan, the government is being run by a half-civil and half-military Sovereignty Council, after the thirty-year regime of Omar al-Bashir was ended in April 2019. In Algeria, Abdelaziz Bouteflika after twenty years of authoritarianism was forced to resign his candidacy for a new presidential term, although his close collaborator, Abdelmayid Tebún, came to power. Iraq in December 2019 and Lebanon in January 2020, Arab countries that are the most pluralistic with the exception of Tunisia, the prime ministers were forced to resign after massive civil protests.

Turkey and the Justice and Development Party (AKP) became a benchmark for defenders of democracy in Arab countries. Turkey, geopolitical belonging to Western Asia and, with a Muslim majority of 70 million people since 1950 functioned as a parliamentary and multiparty democracy, being governed since 2002 by the AKP, a democratic Islamist party.

The AKP government under the presidency of Recep Tayyip Erdogan during the first five years from 2002 to 2007 was characterized by the deepening of democracy. The civil control over the military was consolidated, the Kurdish ethnic identity was recognized and The Kurdish peace process began. There was a significant process of economic growth, and international relations with its neighbors were relaxed. However, after Erdogan's re-election, from 2002 to 2011, power was personalized in the figure of

the president, a significant secular group of allies was marginalized since Erdogan's, several democratization reforms were halted, and he manipulate the Kurdish question to secure the political agenda. And since 2011, with another electoral victory for the AKP there have been important setbacks in democracy, especially significant in the area of judiciary independence. During this period, Turkish politics has focused on security issues and facing threats from Daesh, which has earned it the political support and diplomatic backing of the countries of the North and has politically capitalized on the fear of the citizens, in the face of the historic terrorist attacks suffered. Meanwhile, the violation of human rights and limitations on political and civil liberties continue (Öniş, 2016; Yılmaz, 2017).

Erdogan has not only won elections but has also overcome a coup such as the one of July 15, 2016. After the failed coup, the government has become more authoritarian, has increased repression against the opposition, coerced the freedom of expression of the media, academia, and civil society in general, and forced in March 2019 to hold Istanbul municipal elections again after the AKP had lost. But the instrument that seeks to legalize this situation is the amendment to the constitution of April 2017.

The Turkish case, like the Venezuelan, shows that the autocrats as they overcome democratic and non-democratic obstacles are managing to establish themselves in power with the same plurality of instruments. Within these instruments, the Turkish and Venezuelan cases also illustrate what has been called legalized authoritarianism. Where not only is the autonomy of the judiciary and electoral bodies limited, but these are instrumentalized to meet the needs of the autocrat.

One of the concepts most used to describe these hybrid regimes is Levitsky and Way (2005: 5) competitive authoritarianism. For these authors, competitive authoritarianism is a type of hybrid, undemocratic regime distinguished by being a civil regime where formal democratic institutions are the mechanisms to achieve government. But the holders of state power abuse their position to have significant advantages in the competition for power. However, we consider that this concept is not entirely accurate, since in the case of Turkey, and as will be seen with the Venezuelan case, the autocrats have damaged the electoral spaces but their main effort has been to co-opt the liberal dimension of the democracy. The rule of law has made changes in formal institutions to concentrate and maintain the power of legalizing authoritarianism.

For this reason, Miranda (2020b) proposes the concept of legalized authoritarianism and defines it as a non-democratic hybrid regime

characterized by manipulating institutions and laws to maintain and concentrate power. It restricts the autonomy of the electoral authorities and the rule of law. It does not limit the presidency power but it is its main articulator. In legalized authoritarianism, laws are an instrument to transform their abuses and excesses into legally justified forms and actions, and the State is the legal expression of authoritarian hegemony. Laws are generally unconsulted since they maintain control of the legislative power, and their application and interpretation are guaranteed by the judiciary. Also dominated by the executive, the constitutional separation of powers is only a facade than they are articulated and subordinate to the executive power.

Thus, legalized authoritarianism is one of the main challenges for contemporary democracy in the Global South.

On the other hand, Indonesia with its 287 million people is the most populous country in Southeast Asia and the most populous with a Muslim majority (90 percent declare themselves Muslim) worldwide, with a significant plurality that has more than 500 groups ethnolinguistic, and at the time of democratization, it was in a relative poverty situation and a regional context not very friendly to democracy. For more than thirty years Suharto ruled the country together with the military in an authoritarian way, limiting and controlling civil and political freedoms. However, after the collapse of the Suharto regime in the late 1990s and the first general elections in June 1990, the democratization process began.

Indonesia has been characterized by a political regime with extensive political and civil liberties, peaceful rotation of rulers, political parties' plurality, an active civil society, and freedom of the press. This has been thanks, especially, to the actions of the main political actors, the modernist and urban Muhammadiyah movement and the traditional and rural Nahdlatul Ulama. Both have contributed to valuing plurality and the values of democracy in general, and the former was one of the main opponents of the Suharto regime (Webber, 2006).

At present, the main challenge for Indonesian democracy is civil unrest due to socioeconomic difficulties, which enhances the possibility of authoritarianism or the other phenomenon that threatens democracy in the Global South and worldwide, populism.

For Miranda (2020b, p.29), populism is a specific way of competing and exercising political power, distinguished by proposing a deinstitutionalized and direct relationship between the ruler and the ruled, and a friend/enemy discursiveness. Populism re-politicizes civil society in an undemocratic way, legitimacy does not pass through democracy and

liberalism, but through a non-liberal and distorted conception of democracy, and where agreements and dialogue are not the distinctive features but rather the mobilizations and plebiscites, politics is no longer seen as the construction of the public good but as the struggle between friend/enemy. Populism seeks to accumulate power in the executive to the detriment of counterweights and accountability, and social plurality and demands are reduced to a vertical homogenizing discourse.

India is a case of populism. As noted in the previous section, after Nehru's death, India's politics was characterized by instability. Nehru's successor, Lal Bahadur Shastri, also died unexpectedly. Indira Gandhi assumed the presidency of India. She was the second woman to lead a country, just after Sirimavo Bandaranaike in Ceylon.

Gandhi sought to personalize politics and a direct relationship with the people, marginalizing the Congress Party, which she reduced to an electoral machine. Centralized and nationalized politics, reduced autonomy to regional and local spaces, undermined judicial autonomy, politicized the civil service, and especially damaging, compromised secularism. Gandhi was re-elected with popularity never seen before in India, thanks to his anti-poverty rhetoric and the military victory over Pakistan. But increasingly, the elections took on a plebiscite character. On June 26, 1975, she declared the Emergency, judicial procedures and democratic rights were suspended, public meetings of more than five citizens were prohibited, the media was censored, Parliament and the cabinet were constantly ignored and in January 1977 called elections for March of that year. The opposition Janata coalition won for the first time in history, the Congress Party lost the national government and obtained less than 40% of the votes, 34%. The elected Prime Minister was Morarji Desai (Kothari, 1988; Ganguly, 2019, Ganguly, 2002).

Indira Gandhi was reelected in 1980. During her administration ordered a bloody military assault on a Sikh holy site, prompting her assassination in 1984 at the hands of her Sikh bodyguard and violent religious clashes. Her successor was her son Rajiv Gandhi, who could not do too much to repair regional and caste fractures. Rajiv was also assassinated, in May 1991 by a Tamil from Sri Lanka.

But even populism is more accentuated, in the current situation of the Indian political system, with the Bharatiya Janata Party (BJP) in power and Narendra Modi as Prime Minister. The BJP is a nationalist, Hindu, anti-intellectual party, whose main resource to reach power was the media, in campaigns that included GIS mapping, advertising saturation campaigns,

contradictory messages to different audiences, misinformation, and negative images of its opponents.

How Ganguly (2019) warns, during the Modi administration the minorities' rights, freedom of expression, and the cultural and intellectual autonomy of institutions have been reduced, placing in danger the secular and pluralist foundations of democracy and the Indian State.

On the other hand, Brazil, the most populous country with more than 200 million people and the one with the largest international projection in Latin America, also currently has a populist government. Jair Bolsonaro, a right-wing reserve military officer, was elected president in 2018. His administration has been especially conflictive. He has sought to undermine the autonomy of the other powers of the State, delegitimize traditional political parties, and has maintained friend/enemy rhetoric in the face of his opponents. His main allies have been the Evangelical Church and the Armed Forces, who have strengthened against civil control (Neto and Alves, 2020; Miranda, 2020a).

So India and Brazil, the two great leaders of the Global South, have populist governments. Due to its high influence, this limits the capacity for cooperation among countries of the Global South in democratic matters.

The Venezuelan case analysis is especially important for our study because lets us analyze three phenomena with important theoretical derivatives and representative of the contemporary challenges of democracy in the Global South. First, like the oil industrialization at low political institutionalization levels, but with a democratic vocation of the political elites, allows an effective democratization process. Second, how can a stable democracy break down and populism emerge, and what is the role of oil with this change in vocation. And finally, another case of legalized authoritarianism is exemplified, and how the decrease in income does not make authoritarian regimes fall but makes them more repressive.

The so-called Venezuelan democratic period began in 1958 without much experience with democracy or civil governments in the country. During the next two decades, a pact of democratic commitment, limited competition, and a minimum program was maintained that managed to stabilize the country, all the presidents alternated ending their constitutional terms, and one of the strongest bipartisanships in the world was constituted. Political parties were the main actors of the political system, highly institutionalized, disciplined, and centralized, with solid ties with sectors of organized civil society and broad identification with society in general. Thanks to the oil income, the State functions multiplied and expanded throughout the national territory,

and important socioeconomic successes were achieved, especially in health and education, the country became industrialized. And all this in a context of massive popular support and an electoral turnout of around 90 percent of voters. Venezuelan democracy was considered one of the best in the Global South (Miranda, 2019b; Miranda, 2017b; Miranda, 2017c).

Thus, Venezuela is an example of how oil income, combined with the democratic vocation of the political elite, can contribute to democratization. Oil income is not intrinsically negative. Political economy consequences depend on how it is used.

However, at the end of the 1970s, the political model was exhausted. Political parties moved away from civil society, oil revenues fell, generating a context of increased poverty, inequality and unemployment, and the corruption level was up. In this context, Lieutenant Colonel Hugo Chávez, the leader of a failed coup in 1992, won a free and competitive presidential election. During the first years of his administration, he focused his efforts on changing the laws to concentrate and stay in power, articulating all the State powers for his benefit. At the same time, thanks to the bonanza in oil revenues, he selectively deployed a set of welfare and clientelistic policies to maintain popular support, gave him numerous plebiscitary electoral victories. Then, after the oil rent bonanza reduction, the Chávez administration lost legitimacy due to its inability to offer clientelistic policies, which was offset by the increase in repression and the limitation of civil and political rights (Miranda, 2019b; Miranda, 2017b).

Additionally, this populist and rentier nature has promoted a contagion effect in the region. As Miranda (2020b) points out, Nicaragua has also benefited from Venezuelan oil income. It is estimated that oil cooperation from Chávez reached more than 500 million dollars annually since the arrival of Daniel Ortega to power, that is, around 7 percent of Nicaraguan GDP. Additionally, the Venezuelan cooperation funds were administered outside the budget law, which allowed the Ortega administration to have a greater discretionary capacity for its selective clientelist policies. Ortega has also sought to change the laws and articulate the powers of the State in his favor, limiting the civil and political rights of the opposition.

Returning to Venezuela, during the current administration of Nicolás Maduro, the Government has become less competitive, with less capacity to offer clientelistic policies, and therefore, more repressive. Of the most noteworthy elements, we can point out the lack of autonomy of the electoral authority, grave injuries to human rights, the militarization of citizen security, selective political repression, all in a national context of

humanitarian crisis characterized by the shortage of food and medicine, the continual suspension of public services, and high rates of violence and insecurity.

Additionally, is also noted that there is no consolidation of democracy. That even in a stable democracy, with a strong party system, and progress in socio-economic matters, some of these variables may regress, generating a breakdown of democracy.

Finally, another general hypothesis that does not support the evidence from the Global South is the theory of modernization. This indicates that countries to achieve democracy have as a precondition reaching certain socioeconomic levels. The evidence from Sub-Saharan Africa refutes it.

In most Sub-Saharan African countries, coups d'état have been replaced by elections, they are constitutional governments that include, at least formally, separation of power, protection of fundamental rights, anti-corruption commissions, electoral bodies, time limits to the presidencies. Civil society has also been strengthened thanks to the expansion of communication media. However, they highlight as general challenges to democracy the low commitment of political elites to the values of this form of government, threats to freedom of expression, corruption, nepotism, and the inability to respond to the most needs society's pressing forces, such as poverty and insecurity.

The case of Nigeria deserves special attention because is the most populous country in Africa with more than 60 million people and one of the most influential in all of Sub-Saharan Africa. Despite the consolidation of elections as a way of accessing power, the installation of a party system, and the control of civilians over the military, the elections have not been entirely competitive. Power has been personalized, the civil elites maintain an authoritarian vocation, legal mechanisms have been used to limit the opposition, the relationship with civil society has been patronizing, and the military has found other ways to influence the country politics (Fasakin, 2015). For its part, South Africa also deserves special attention for its regional influence and international projection. The party of the African National Congress (ANC) with which Nelson Mandela came to the presidency inaugurating democracy, has maintained the power to the present. It is being confused in recent years with the state apparatus. South Africa, like many countries in the region, combines elections and formal democracy with limited competition through selective violence, intra-elite conflict, extensive poverty, high inequality levels, and high levels of widespread violence (Von Holdt, 2013).

There are also more complex African cases, such as those having difficulties with state-building. Sub-Saharan Africa is the region of the world where the State is weakest. Countries such as Sudan, South Sudan, Somalia, the Democratic Republic of the Congo, the Central African Republic and Chad, have not been able to guarantee the monopoly of violence or the control of their territory. In Asia, Afghanistan has not achieved political order either, and therefore, there is no framework for the development of democracy.

4. Conclusions

This study has contributed to a cosmopolitan vision of democracy. It was exposed that democracy is not only a universal value but has empirically reached very different latitudes. So, it can be said that democracy is a universal heritage. Additionally, this study has contributed to rebuilding the history of democracy in a broad and plural way.

Theoretically, it has also made contributions. Empirical elements were provided, with the cases of Uruguay and Costa Rica. This sustains that the quality of democracy depends significantly on the functioning and resilience of the political party system, on the plurality of programmatic agendas, and on management capacity, that have governments to respond to the needs of civil society, including non-political spheres, such as socioeconomic conditions.

With the analysis of the cases of India, Botswana, and Indonesia, It was evident that the modernization theory postulates are not correct, since countries with generalized poverty can achieve democracy. Nor is it true that with a high religious and cultural plurality, as in India and Indonesia, democracy cannot be achieved. From this study, is concluded that these elements are not insurmountable preconditions for countries to achieve democratization. These hypotheses are based on the historical experiences of democratization in the Global North. Therefore, analyses of democracies in the Global South not only support to understanding the countries of these regions but also contribute to comprehending the North and improving the theoretical frameworks.

Is emphasized that there is also no intrinsic element in the Arab countries or in the Muslim religion that prevents democracy. Arab countries have made significant contributions to democracy throughout history. The current democratization difficulties of the Arab countries correspond to political and political economy elements, where the explanatory variables

are the authoritarian vocation of their elites, the political economy of oil revenues, and the regional context of mutual support between authoritarian regimes.

The political economy hypothesis about oil rent was also sophisticated. It was accepted that the political economy effects of oil income depend on when the oil appeared, whether it was before or after it had reached institutional stability. However, even in the context of low institutionalization, the relationship between oil income and authoritarianism is not automatic. It will depend on the vocation of the political elites, as demonstrated by the democratization of Venezuela. The low institutional framework makes the vocation of the political elites an even more relevant variable than in the context of high-quality institutions.

A more pertinent category was offered to analyze contemporary authoritarianism, that of legalized authoritarianism. That unlike the other adjectives, it captures more exactly as autocrats, rather than weakening the other powers of the State, which is what the most frequently used categories emphasize what they seek is to co-opt and articulate these powers in your benefit. This was evidenced in the analysis of the cases of Turkey, Venezuela, and Nicaragua.

Finally, the study contributed to the analysis of populism, which is one of the most common contemporary political phenomena worldwide. Populism emerges when coincide with the political parties' inability to articulate demands with civil society's dissatisfaction and the perception of inability to affect the public agenda. This was illustrated by the cases of India, Brazil, and Venezuela.

References

- Bogliaccini, J. and Queirolo, R. (2017). Uruguay 2016: mayorías parlamentarias en jaque y desafíos de revisión para sostener el modelo. En: *Revista de Ciencia Política*, 37 (2). 589-611.
- Diamond, L. (2010). Democracy's past and future: Why are there no arab democracies? En: *Journal of Democracy*, 21 (1). 93-112.
- Dutrénit, S. (1996). El Frente Amplio y la reproducción de la identidad política. En: *Nueva Sociedad*, 144 (julio-agosto). 126-137.
- Fasakin, A. (2015). State and democratization in Nigeria. En: *Democracy and security*, 11 (3). 298-317.
- Ganguly, S. (2019). India under Modi: Threats to pluralism. En: *Journal of democracy*, 30 (1). 83-90.
- Ganguly, S. (2002). India's multiple revolutions. En: *Journal of democracy*, 13 (1). 38-51.

- García, L. and Miranda, R. (2020). Desarrollo en Centroamérica: hacia una agenda de políticas sociales. Análisis comparado entre el Triángulo Norte y Costa Rica. En: *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe*, 17 (2). 1-25.
- Good, K. and Taylor, I. (2008). Botswana: A Minimalist Democracy. En: *Democratization*, 15 (4). 750-765.
- Hangartner, A. and Miranda, R. (2019). Estado del bienestar y justicia distributiva en América Latina. Un análisis crítico. En: *Revista ABR4*, 39 (58). 9-28.
- Huntington, S. (1994). *La tercera ola. La democratización a finales del siglo XX*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Karl, T. (1997). *The paradox of the plenty. Oil booms and Petro-States*. Berkeley: University of California Press.
- Keane, J. (2018). *Vida y muerte de la democracia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Kothari, R. (1988). *State against democracy: in search of humane governance*. Delhi: Ajanta Publications.
- Kothari, R. (1970). *Politics in India*. Delhi: Orient Blackswan.
- Lanzaro, J. (2010). Uruguay: un gobierno social democrático en América Latina. En: *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, 19 (1). 45-68.
- Lanzaro, J. (2004). Fundamentos de la democracia pluralista y estructura política del Estado en el Uruguay. En: *Revista uruguaya de Ciencia Política*, 14 (1). 103-135.
- Lanzaro, J. (1998). La izquierda uruguaya. Entre la oposición y el gobierno. En: *Nueva Sociedad*, 157 (septiembre-octubre). 154-165.
- Levitsky, S. and Way, L. (2005). *Competitive authoritarianism. Hybrid regimes after the cold war*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Miranda, R. (2020a). Sistemas políticos del Cono Sur y Brasil. Análisis histórico comparado desde la independencia hasta la actualidad. En: *Revista Academio*, 7 (1). 67-81.
- Miranda, R. (2020b). Del populismo al autoritarismo legalizado. Análisis histórico comparado entre Venezuela y Nicaragua. En: *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 29 (57). 23-38.
- Miranda, R. (2019a). Instituciones políticas y desigualdad de ingresos en América Latina. Desde la independencia hasta la actualidad. En: *Asian Journal of Latin American Studies*, 32 (2). 1-24.
- Miranda, R. (2019b). Sistemas políticos y quiebre del bipartidismo. Análisis histórico comparado entre Uruguay y Venezuela. En: *Contextualizaciones Latinoamericanas*, 20 (1). 1-9.
- Miranda, R. (2018a). Democracia de alta calidad en América Latina. Análisis histórico comparado entre Chile, Costa Rica y Uruguay. En: *Política. Revista de Ciencia Política*, Chile, 56 (1). 89-106.
- Miranda, R. (2018b). Political systems in Central América. A compared historical analysis. En: *Temas de nuestra américa. Revista de Estudios Latinoamericanos*, 34 (64). 83-106.

- Miranda, R. (2017a). La democracia: cuatro elementos para un concepto. En: *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, 19. pp.1-15.
- Miranda, R. (2017b). ¿Qué ha sido de las democracias de la segunda ola? Análisis histórico comparado entre Costa Rica, Colombia y Venezuela. En: *Revista de Ciencia Política*, 12 (24). 281-304.
- Miranda, R. (2017c). Industrialización y desindustrialización en Venezuela. Un análisis histórico. En: *Ensayos de economía*, 50. 87-101.
- Moreira, C. (2006). Sistemas de partidos, alternancia política e ideología en el Cono Sur, En: *Revista uruguaya de Ciencia Política*, 15 (1). 31-56.
- Neto, O. and Alves, G. (2020). The first year os Bolsonaro in office: same old story, same old song? En: *Revista de Ciencia Política*, 40 (2). 187-230.
- Öniş, Z. (2016). Turkey's two elections: The AKP comes back. En: *Journal of Democracy*, 27 (2). 141-154.
- Plattner, M. (2011). Comparing the arab revolts: The global context. En: *Journal of Democracy*, 22 (4). 5-12.
- Solano, E. and Miranda, R. (2019). El Estado de bienestar en América Latina: hacia una tipología política. Análisis comparado entre Uruguay, México y Guatemala. En: *Cuadernos del Claeh*, 38 (110). 253-272.
- Torres, E. (2015). *Centroamérica: entre revoluciones y democracia*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores/CLACSO.
- Von Holdt, S. (2013). South Africa: the transition to violent democracy. En: *Review of African political economy*, 40 (138). 589-604.
- Webber, D. (2006). A consolidated patrimonial democracy? Democratization in post-Suharto Indonesia. In: *Democratization*, 13 (3). 396-420.
- Yılmaz, Z. (2017). The AKP and the spirit of the “new” Turkey: imagined victim, reactionary mood, and resentful sovereign. En: *Turkish Studies*, 18 (3). 482-513.
- Yom, S. and Gause, G. (2012). Resilient royals: How arab monarchies hang on. En: *Journal of Democracy*, 23 (4). 74-88.

En el siglo XXI los procesos genocidas continúan. El caso de los rohingyas en Myanmar¹

María Cristina Nin²

INSTITUTO DE GEOGRAFÍA DE LA FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PAMPA
ARGENTINA
ninmcristina@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.53766/HumSur/2021.31.07>

Resumen

Este artículo identifica los principales conflictos violentos que acontecen en la actualidad y desarrolla el caso de la minoría étnica rohingya perseguida y expulsada en Myanmar. Se aborda el concepto de genocidio, su evolución y las principales discusiones planteadas por académicos de diferentes áreas de investigación. Si bien este proceso es contemporáneo y está en curso, se plantean lineamientos que posibilitan abrir la discusión académica para comprender el rol de la comunidad internacional ante estos procesos desde la perspectiva geopolítica. Es un desafío del ámbito investigativo y educativo para promover la defensa de los derechos humanos.

Palabras clave: Genocidios, rohingyas, Derechos Humanos, poder, geografía.

In the 21st century, the genocidal processes continue. The case of the Rohingya in Myanmar

Abstract

This article identifies the main violent conflicts taking place today and develops the case of the persecuted and expelled Rohingya ethnic minority in Myanmar. It addresses the concept of genocide, its evolution, and the main discussions raised by scholars from different research areas. Although this process is contemporary and ongoing, the guidelines are proposed to open the academic discussion for understanding the role of the international community in these processes from a geopolitical perspective. It is a challenge in the research and educational field to promote the defense of human rights.

Keywords: Genocides, Rohingya, human rights, power, geography.

Recibido: 28.2.21 / Evaluado: 30.3.21/ Aprobado: 18.6.21.

1. Introducción

(...) el desencantamiento del mundo es el rasgo más significativo de nuestro tiempo, tal vez ya no haga falta buscar sus expresiones más evidentes por el lado de la religión, sino por el de la política”
(Didier Fassin, 2018, p.13).

La sociedad parece no haber aprendido las lecciones de Auschwitz. A pesar de las múltiples réplicas de catástrofes genocidas durante el siglo XX, el transcurso del nuevo siglo es testigo del avasallamiento a los derechos humanos en diferentes latitudes.

Conflictos que persisten por más de veinte años, además de sumar víctimas mortales, provocan impactos en la trama productiva, social y humanitaria de las sociedades. Tales son los casos de Afganistán, República Centroafricana, República Democrática del Congo (RDC), Sudán del Sur, Somalia, Siria o Yemen. El Informe “*Monitoring food security in countries with conflict situations*” publicado por la FAO y el Programa Mundial de Alimentos de Naciones Unidas en enero de 2019, señalan que el hambre aumenta en los países en los que persisten los conflictos armados. En Yemen hay 15,9 millones de personas afectadas y su situación se ha deteriorado desde 2017. En República Democrática del Congo son 13,1 millones de personas las perjudicadas por la escalada de la crisis del conflicto armado en Ituri y Kivu del Sur, además de los conflictos en las áreas del este y sur, así como también la situación de humanitaria en la región de Kasai. En Afganistán 9,8 millones de personas necesitan apoyo alimentario debido al impacto de la grave sequía del año anterior junto con el prolongado conflicto civil. Sudán del Sur cuenta con 6,1 millones de personas en situación de inseguridad alimentaria. En República Centroafricana son 1,9 millones de personas afectadas debido al conflicto armado en curso que perjudica los medios de vida de los hogares y el acceso a los alimentos (FAO, 2019). Según ALERTA 2018 (2018), el Informe sobre Conflictos, Derechos Humanos y Construcción de Paz, en el año 2017 persistían treinta y tres conflictos armados de los cuales catorce se registran en África, nueve en Asia, seis en Oriente Medio, tres en Europa y uno en América.

El derrocamiento del presidente Gadafi en Libia en el año 2011 agudizó las divisiones internas, la crisis política, la fragmentación institucional y la actividad de varios grupos armados que derivaron en múltiples focos de violencia. Desde entonces no se volvió la orden institucional. En el norte de Malí desde el año 2012 el movimiento separatista no cesa sus reclamos

y, por consiguiente, la escalada de violencia ha sido continua. Desde el año 2011 la Región del Lago Chad se encuentra asediada por el grupo terrorista Boko Haram, mientras que en Somalia es Al Shabaab la organización que domina parte del territorio, a lo que se suma la presencia del ejército de Estados Unidos. La República Democrática del Congo afectada desde el año 2006 por numerosas guerras de significativa magnitud, desde el año 2014 en la Región de Kasai, al este del país, se agudizaron los actos violentos, hechos que provocaron el desplazamiento de cuatro millones de personas, el más numeroso de toda África.

En Sudán la violencia registrada en Darfur surgió por las acciones de un grupo rebelde en el año 2003 y derivó en matanzas, violaciones, despojos de bienes, migraciones forzadas. El conflicto en Darfur estalló cuando los grupos rebeldes de esa región se levantaron en armas para protestar contra la pobreza y marginación de la zona fronteriza con Chad, que se considera discriminada por el gobierno central. Desde entonces, cerca de 300.000 personas han muerto y unos dos millones y medio más se han visto forzadas a abandonar sus hogares, según Naciones Unidas. En marzo de 2005, el Consejo de Seguridad de la ONU ordenó mediante una resolución al fiscal general de la Corte Penal Internacional (CPI) abrir investigaciones sobre los responsables de asesinatos y violaciones que azotan a Sudán. El fiscal general de la CPI en ese entonces, el argentino Luis Moreno Ocampo, solicitó el 14 de julio de 2008 la orden de detención contra el presidente de Sudán, Omar al Bachir, acusándolo de cometer un genocidio y crímenes de guerra y de lesa humanidad en Darfur. La acusación se sustentó en el plan de Al Bachir para destruir las etnias Fur, Masalit y Zaghawau quienes conformaban la mitad de la población de Darfur. La acusación incluyó en total diez cargos: tres por genocidio, cinco por crímenes de lesa humanidad y dos cargos por crímenes de guerra, incluyendo tortura, asesinatos, acoso, daño psicológico y violación (*La Nación*, 14 de julio 2008). Transcurridos los años, el conflicto en la frontera entre Sudán del Sur y Sudán, continúa manifestando una violencia tal que afecta la vida cotidiana de las personas y avasalla todos los derechos humanos.

La situación de la minoría Kurda en Turquía es denunciada por Garo Paylan, legislador de la oposición quien expresa que las “(...) políticas son iguales. Negar las reivindicaciones de las minorías. Antes fueron los armenios, ahora son los kurdos. De nuevo vivimos un periodo muy oscuro y hay un riesgo muy grande” (Paylan, 2019, s/p). En Turquía conviven diversas minorías, hay griegos, armenios, árabes, asirios pero los Kurdos constituyen el grupo más numeroso con aproximadamente 15 millones de habitantes.

El conflicto de reivindicación por la autodeterminación y soberanía de la región de Kurdistán, ubicada entre Turquía, Irak, Irán y Siria, se remonta a siglos atrás pero aún no tiene resolución.

En Yemén el conflicto armado que comenzó en el año 2014 incrementó la fragmentación política interna y las intervenciones del poder regional. En la actualidad es uno de los peores escenarios de crisis humanitaria y de derechos humanos. Según la ONU (s/f) (<https://news.un.org/es/focus/yemen>) el 75% de la población, es decir, unos veintidós millones de personas, requieren algún tipo de asistencia humanitaria y protección. El 60% de la población, unos dieciocho millones de personas, no tienen garantizada su alimentación de forma regular y cerca de 8,4 millones de personas no saben cómo conseguir su próxima comida.

En Irak, la presencia y accionar del Estado Islámico de Irak y el Levante (ISIS por sus siglas en inglés) también denominado *Dáesh*, que actúa en la región norte del país ha provocado desestabilización y violaciones a los derechos humanos, tales como secuestros y matanzas. Esta problemática se visibilizó a nivel mundial en el año 2018 cuando el Premio Nobel de la Paz³ es entregado a Nadia Murad, una joven de origen Yazidí que fue raptada y convertida en esclava sexual. Tras recuperar su libertad, se convirtió en vocera y activista en defensa de su pueblo y de las mujeres que sufren abusos.

La guerra en Siria no cesa desde 2011, la complejidad de los actores que intervienen y la dimensión de los intereses en disputa, la convierten en una guerra regional con características de una mundial. La crisis de desplazados y emigrantes se manifestó en 2015 cuando miles de personas intentaron llegar a Europa. Países vecinos, como Turquía, Jordania, Líbano e inclusive Irak, son los que acogen a la mayoría de los refugiados sirios.

En Myanmar, país del sudeste asiático, gobernado por una dictadura,⁴ está en curso una persecución a un grupo étnico que habita el estado de Rakhine. Esta persecución incluye hostigamiento, expulsiones y matanzas, es decir, que presenta las características que definen el genocidio, una situación escasamente divulgada. Por estas razones, sus características de genocidio y su escasa visibilización a escala internacional, en este artículo se desarrolla el caso de los rohingyas de Myanmar. En primer lugar, se realiza una revisión teórica del concepto de genocidio y los aportes de académicos que provienen de diferentes países y ámbitos de investigación. La metodología empleada responde a la perspectiva interpretativa, a partir de la consulta de fuentes secundarias, tales como investigaciones realizadas en el territorio afectado, informes de organismos internacionales y de organizaciones no gubernamentales.

mentales, publicaciones periodísticas, entre otras, a partir de las cuales se sistematiza el caso seleccionado.

2. Una revisión espacial y temporal del uso del concepto genocidio

Desde la perspectiva geográfica, tanto las investigaciones como el trabajo docente pueden aportar claves para formar ciudadanos críticos, reflexivos y comprometidos con los derechos humanos. Es importante en este sentido, recordar que Adorno expresó que la principal exigencia de la educación es que no se repita Auschwitz. “La educación en general carecería absolutamente de sentido si no fuese educación para una autorreflexión crítica” (Adorno, 1966, p.2). Tal como expresa Raffesttin (2020, pp.35-36), “Por medio de la elección de temáticas determinadas, la geografía política actual se orienta hacia la crítica de todos los poderes que amenazan los fundamentos de la vida en el espacio”. Es decir que, “La visión crítica consiste, por lo tanto, en poner en discusión todas las decisiones particulares, que representan un peligro para el sistema global: esta es la base de la biopolítica (...)” (Raffesttin, 2020, p.36). Esta perspectiva brinda categorías conceptuales para de-construir los casos de violencias extremas del pasado y del presente.

El concepto genocidio involucra, tal como Lemkin propuso, “(...) baterías de poderes coercitivos: legales, administrativos, políticos, ideológicos y económicos tanto como armados, violentos y militares” (Shaw, 2013, p. 61-62). Además de violencia física, el objetivo es destruir la trama social y cultural de un determinado grupo. “Una postura común es considerar al genocidio como una forma extrema de conflicto entre grupos sociales, particularmente grupos étnicos” (Shaw, 2013, p.179). Los genocidios están impregnados de conflictos intergrupales, de este modo el conflicto se convierte en funcional al plan de exterminio.

Los procesos genocidas están marcados por violencia y exterminio con la intención de destruir un grupo social. Semelín (2002a) define las violencias extremas como las acciones específicas que exceden la violencia y son inaceptables para la concepción de humanidad de la modernidad. Caracterizadas por la variable cualitativa (atrocidades acompañadas de actos de violencia crueles) y cuantitativa (destrucción masiva de poblaciones civiles que no están implicadas en el conflicto).

Los genocidios destruyen la trama territorial de un grupo social y por lo tanto, los desplaza de su lugar de pertenencia: de su patria. En los genocidios como el armenio, el Holocausto, el ruandés o el ocurrido en la

ex Yugoslavia, hubo desplazamiento forzoso de miles de ciudadanos. Uno de los rasgos distintivos de los genocidios es la expulsión de las poblaciones de su lugar de residencia, por lo tanto, el genocidio siempre implica el desplazamiento territorial. Tanto el exterminio como el desplazamiento son armas de destrucción del grupo y de su trama social. “Los genocidas generalmente apuntan tanto a destruir el poder de los grupos meta dentro de un territorio dado como a expulsar o quitarlos de ese territorio, ya sea simultánea o secuencialmente” (Shaw, 2013, p.105). Según este mismo autor, la Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio de las Naciones Unidas (UNCG) no se refería a la expulsión como componente del genocidio, sí especificó los medios del genocidio en términos de destrucción física y biológica. No obstante, esto, la expulsión de la población de sus propios territorios, “(...) había sido un prelude y un medio de destrucción física en los dos genocidios arquetípicos de principios del siglo XX, el Holocausto y Armenia” (Shaw, 201, p.104). Esta dimensión territorial de los genocidios es la que habilita a la Geografía a no ignorar estas temáticas en las aulas.

El término genocidio es controvertido para las ciencias sociales y presenta diversas connotaciones, las de la memoria, muchos son los grupos que desean que se reconozcan la matanza de sus integrantes en diferentes períodos históricos; las connotaciones vinculadas a la acción inmediata, cuando una población está en peligro y recurre a la intervención internacional para evitar las muertes, y las jurídicas como herramienta para demandar a los responsables (Semelín, 2002a). Se podría pensar en connotaciones educativas cuando se propone en la Convención de 1948 la prevención de los genocidios y también geográficas, si se analizan los procesos genocidas como modificadores de la organización territorial.

Existen discusiones, de orden jurídico, político y sociológico respecto al concepto genocidio. A nivel jurídico y gracias a los aportes de Lemkin, el genocidio se constituye en una categoría jurídica, a partir de la Segunda Guerra Mundial cuando comienza a circular como la definición de un nuevo tipo de delito. En 1948, cinco años después de que el concepto sea propuesto por Lemkin, comenzó a formar parte del derecho internacional. A partir de discusiones de orden político en las Naciones Unidas el concepto quedó limitado a la destrucción de determinados grupos: étnicos, nacional, racial y religioso. Las disputas por recursos y territorio han sido motivo de la planificación masiva de asesinatos con el fin de apoderarse de los bienes codiciados. Sin embargo, la novedad de la modernidad es que el concepto de genocidio “(...) surgió para diferenciar esa modalidad clásica de la decisión

de organizar una campaña sistemática para eliminar a grupos enteros de población, con el objetivo de erradicarlos del planeta y/o de utilizar el terror para disciplinar al conjunto social (Feierstein, 2016a, p.14).

En la década del sesenta Franz Fanon en su crítica al colonialismo invitaba a debatir el genocidio, Jean Paul Sartre condenaba la guerra de Vietnam, pero fue Irving Louis Horowitz con su obra *Taking Lives: Genocide and State Power*, quien comienza los estudios comparativos en 1976, obra que pone el acento en el rol de los aparatos burocráticos en los procesos genocidas. Desde una perspectiva sociológica, la estadounidense Helen Fein publica *Accounting for Genocide*, obra que se caracteriza por establecer una tipología de los genocidios. En la década del ochenta, el sudafricano Leo Kuper con sus obras *Genocide* (1981) y *The Prevention of Genocide* (1985) realiza una crítica a la definición propuesta en 1948 desde la perspectiva comparativa. Yehuda Bauer crea en 1986 una revista titulada *Holocaust and Genocide Studies*, consideró al Holocausto una forma extrema de genocidio. Es Lyman Legters quien en la década de 1980 trabajó con el caso de la URSS de Stalin, a partir de dicho estudio propone considerar el carácter universal del crimen de genocidio superando los criterios religiosos o nacionales predominantes en el mundo occidental. Por su parte Eric Markusen considera a los bombardeos estratégicos de las guerras del siglo XX como masacres masivas de poblaciones civiles. Frank Chalk, Kurt Jonassohn (canadienses) e Israel Charny (israelí) propusieron la definición de etnocidio para designar todos los casos históricos de desaparición de un grupo cultural o lingüístico. En los ochenta y noventa, los trabajos del armenio residente en Estados Unidos, Vahakn Dadrian aportan desde la perspectiva comparativa al conocimiento de los casos de Armenia, Balcanes, Anatolia y el Cáucaso. En las últimas décadas, otra línea de investigación demuestra la conexión entre la dominación colonial y procesos genocidas, imperialismo y genocidios, es abordado por Enzo Traverso desde Italia, por el alemán Jürgen Zimmerer y los australianos Dirk Moses y Donal Bloxham. Recientemente, el francés Jacques Semelín en su última publicación en español, *Purificar y destruir. Usos políticos de las masacres y genocidios* (2013), a partir de tres casos de violencia de masas: la destrucción de judíos en la Alemania nazi y en Europa del Este, el genocidio de Rwanda y el caso de Bosnia (ex Yugoslavia), centra su explicación en los modos discursivos de la estigmatización de la otredad, en el contexto internacional, en las dinámicas de crímenes masivos entre otros aspectos relevantes (Bruneteau, 2009, Shaw, 2013, Feierstein, 2016).

El australiano Ben Kiernan se ha especializado en el genocidio camboyanos, su obra más destacada es *El Régimen de Pol Pot. Raza, poder y genocidio*

en Camboya bajo el régimen de los Jemeres Rojos 1975-1979, publicada en 2010 en su versión en castellano. Gabriel Périès y David Servenay (2011) publican *Una guerra negra. Investigación sobre los orígenes del genocidio ruandés* (1959-1994). Gérard Prunier da luz a la actualidad de Sudán en su obra: *Darfur: el genocidio ambiguo. Sudán hoy* (2015).

En Argentina, Daniel Feierstein es el referente académico de los estudios sobre genocidio, es el Director del Centro de Estudios sobre Genocidios de la Universidad de Tres de Febrero y autor de numerosas publicaciones entre ellas: *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina* (2007), *Introducción a los Estudios sobre genocidio* (2016) y la última, *Los dos demonios (recargados)* (2018).

Desde la perspectiva histórica-sociológica, Feierstein (2003) manifiesta que el genocidio no solo es la aniquilación de una fuerza social sino la destrucción de relaciones sociales en el conjunto de la sociedad a la cual va dirigido. “(...) la peculiaridad de la figura de genocidio radica en que se propone la destrucción de un grupo (y no solo de los individuos que conforman dicho grupo) y su objetivo último es buscar la destrucción de la identidad de los oprimidos para lograr imponerles la identidad del opresor” (Feierstein, 2016, pp.14-15). Es decir, que la destrucción se planifica, organiza y perpetra en un contexto en el que un grupo ostenta el poder político por sobre otro. Los oprimidos tienen pocas oportunidades de resistir ante la organización de la destrucción organizada.

3. Discusiones en torno al concepto genocidio

Todos los estudios académicos generaron discusiones en torno a lo jurídico y sociológico de la problemática de los genocidios. Muchos investigadores destacaron las falencias de los alcances de la definición propuesta por Naciones Unidas. Respecto a la definición de genocidio expresada por ONU, Kuper sostiene que:

(...) la mayor omisión se encuentra en la exclusión de los grupos políticos de la lista de grupos protegidos. En el mundo contemporáneo, las diferencias políticas son, como mínimo tan significantes como bases para la masacre y el aniquilamiento como las diferencias raciales, nacionales, étnicas y religiosas. Luego, también, los genocidios contra grupos raciales, nacionales, étnicos o religiosos son generalmente una consecuencia del conflicto político, o están íntimamente relacionados con él (Kuper, 1981, p.39 en Feierstein, 2016, p. 21).

En los años noventa, luego de la guerra de los Balcanes y el genocidio de Ruanda crece la producción académica en relación al debate sobre el significado y alcance del concepto. No obstante, este avance en las investigaciones, los estudios sobre el Holocausto eran los que predominaban. “Mientras tanto, nuevas experiencias de violencia contra civiles en Yugoslavia condujeron a la rápida diseminación de un concepto alternativo, “Limpieza étnica” (Shaw, 2013, p.21). Surgieron los estudios de casos comparativos, Vakahn Dadrian fue pionero en su investigación comparando los casos armenio y judío.

La creación de los Tribunales Penales Internacionales para la ex Yugoslavia y Ruanda marcaron un hito en el avance de la legislación, ya que fue la primera vez que se juzgó y condenó por genocidio, crímenes de guerra y crímenes contra la humanidad, y como consecuencia, esto derivó en avances en las investigaciones sobre la temática.

En el contexto de la formación de los Estados nacionales, el control, la opresión y castigo se canalizaban a través de las fuerzas de seguridad es por ello que las dimensiones iniciales propuestas por el concepto de genocidio se modificaron en el seno de las discusiones en Naciones Unidas. La discusión del término viró hacia la irracionalidad de los actos de ciertos grupos motivados por el odio, por lo que se despolitizó la discusión legal del genocidio:

Si para Lemkin el eje del genocidio radica en la destrucción de la identidad de la población como práctica de opresión, pareciera que para las lógicas legales el genocidio es el producto del odio de un pueblo hacia otro (ya sea que se defina dicho pueblo como grupo nacional, racial, étnico o religioso), donde las lógicas geopolíticas, la funcionalidad el exterminio y el terror como herramienta de opresión no juegan papel alguno. En esta lógica binaria los turcos asesinan armenios, los alemanes aniquilan a judíos y gitanos, los serbios a bosnios, los hutus a tutsis, como si las identidades (turcos, armenios, alemanes, judíos, etc.) fueran tan esenciales como los odios. Esta explicación, además de despolitizada resulta irreal e insostenible históricamente (Feierstein, 2016, pp.15-16).

Bruneteau (2009) sostiene que la definición de genocidio proclamada por la Resolución de Naciones Unidas decepciona a los estudiosos de las grandes masacres. No obstante, ello reconoce que “La Convención de 1948, que entró en vigor el 12 de enero de 1951 y a la que cincuenta años después se adhirieron 130 países, marcó una etapa teórica importante en la historia del Derecho internacional y abrió, sin duda, una nueva época” (Bruneteau, 2009, p.18). Desde el punto de vista jurídico pasaron muchos

años desde la Proclamación de la Convención sobre el genocidio hasta que se concretaron los juicios para aplicar dicha categoría. Sin embargo, los investigadores de diferentes disciplinas comenzaron su estudio partiendo del caso nazi y comparando con otros ocurridos antes y después. Los principios de referencia para estudiar los genocidios de manera comparativa son: la definición del objetivo, el grado de intencionalidad, el perfil de los ejecutores y los modos de la puesta en práctica (Charny, en Bruneteau, 2009). Los genocidios son procesos en los cuales estas cuatro variables de estudio se convierten en dinámicas:

La noción de un proceso genocida, subrayada por Leo kuper y revalorizada con fuerza hoy por Alexander L. Hinton, Mark Levene o Jacques Semelin, tiene la ventaja de tener en cuenta la fase de incubación (*genocidal priming*) en sus dimensiones sociales, ideológicas y culturales, al tiempo que concede un lugar central a la fase de aceleración (*genocidal activation*), en la que entran en juego las incitaciones del poder y el peso del contexto (Bruneteau, 2009, p. 37).

El concepto genocidio es, tal como se puede interpretar, problemático por las discusiones que generó desde su nacimiento en el plano jurídico, académico y real. A pesar de la propuesta inicial de Lemkin de finalizar con las atrocidades documentadas, el siglo XX continuó plasmando en la historia procesos genocidas, que no han podido erradicarse en el transcurso del siglo XXI. La Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio de 1948 (CPSDG) impulsa la indagación de los delitos de genocidio a partir de dos objetivos, la prevención y la sanción de los delitos que esa Convención define. Tanto Lemkin como la CPSDG hacen hincapié en que las víctimas pueden sobrevivir, es decir, que la definición de genocidio incluye otros actos destructivos tales como daños a la salud física y psíquica, degradación de condiciones de vida (Travis, 2017).

Existen otros crímenes que violan los derechos humanos pero que deben ser juzgados con otro marco penal vigente. Atrocidades en masa que no se tipifican como genocidio, se enmarcan en lo establecido en el Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional. Es así como los crímenes que “(...) exigen la definición de responsabilidades individuales no necesitan restringirse a la concepción del delito de genocidio; por el contrario, quienes cometan estos delitos, que no encajan en la definición de genocidio, pueden ser juzgados por haber cometido crímenes de lesa humanidad” (Rosenberg, 2016, p.30), en este sentido el Derecho Internacional ha avanzado.

Si bien para el Derecho Internacional es apropiado el concepto genocidio, desde las miradas académicas es más adecuado utilizar la expresión “práctica social genocida” tal como manifiesta Feierstein (2007), ya que esta idea implica una construcción, un proceso concretado por seres humanos que es planificado, perfeccionado y que logra desarrollarlo con consenso del resto de la población. Este proceso está influenciado por factores históricos, políticos, económicos, sociales y también culturales, por lo tanto, es un proceso dinámico y complejo. “Un proceso organizado de destrucción de los civiles, dirigido a la vez contra las personas y contra sus bienes” (Semelin, 2002b, p.11). Este proceso es el resultado de una extensa historia política en la que prevalecieron prácticas violentas, organizado por el Estado y sus agentes, quienes aniquilan, deportan y/o destruyen las viviendas, la organización de poblaciones civiles.

Una práctica social genocida es tanto aquella que tiende y/o colabora en el desarrollo del genocidio como aquella que lo realiza simbólicamente a través de modelos de representación o narración de dicha experiencia. Esta idea no es menor a los efectos de intentar lo que los organismos internacionales tienden a denominar “mecanismos de alerta temprana” (Feierstein, 2007, p.36). En síntesis, se concibe al genocidio como un proceso, el cual se inicia mucho antes del aniquilamiento y concluye mucho después, aun cuando las ideas de inicio y conclusión sean relativas para una práctica social, aun cuando no logre desarrollar todos los momentos de su propia periodización.

4. El genocidio como proceso, tipologías y diásporas

La existencia de un genocidio se reconoce como un proceso, es decir, una práctica social que está compuesta por diferentes períodos que atienden a la construcción, destrucción y reconstrucción de las relaciones sociales. A lo largo de los avances de los estudios académicos se han presentado diferentes periodizaciones. Stanton (1996) sugiere ocho etapas para el desarrollo del proceso genocida; clasificación, simbolización, deshumanización, preparación, polarización, identificación, exterminio y negación. Esta última etapa, la de la negación, es la que persiste en el tiempo tal como se podrá apreciar en los casos del genocidio de Hereros y Namas (Namibia) y de los armenios.

Existen investigadores que desarrollan otras tipologías. “Helen Fein identifica cinco etapas necesarias y que, con frecuencia, se presentan de modo secuencial: definición (identificación de las víctimas de la discriminación), despojo (de los derechos, roles, puestos, reclamos), segregación (uso

obligatorio de la estrella amarilla), aislamiento, concentración” (Rosenberg, 2016, p.31).

Los autores Bártolo, Feierstein, Levy y Montero (2007), proponen cinco momentos para la periodización del proceso genocida: la construcción de una otredad negativa; el hostigamiento; el aislamiento espacial y la conformación de guetos; el debilitamiento sistemático y el exterminio. Las etapas mencionadas tienden a una generalización, es difícil definir un solo proceso genocida ya que cada caso en particular presenta variaciones y acciones propias de la dinámica del proceso histórico y de las variables que lo conforman. Éstas pueden ser geográficas, tecnológicas, políticas, internas y externas, entre otras. La negación del proceso genocida (Fierestein, 2007, 2016; Der Ghougassian, 2009; Granovsky, 2014); es la etapa que en algunos de los casos analizados se prolonga en el tiempo y la que convoca a restituir la memoria y trabajar para garantizar la no repetición de los genocidios.

En todos los casos, tales acciones colectivas de destrucción presuponen una relación totalmente asimétrica entre agresores y víctimas. Se trata precisamente de la destrucción unilateral (*one-sided destruction*) de individuos y grupos que no están en condiciones de defenderse. Importa señalar que esto no prejuzga en nada de la posición anterior o futura de las víctimas, que han podido o podrán ser verdugos a su vez (Semelín, 2002, p.5).

Alexander Laban Hinton (2016) propone un canon de Estudios sobre genocidios que considera al Holocausto como prototipo; una tríada compuesta por el Holocausto, el Genocidio Armenio y Ruanda; el núcleo de Estudios del siglo XX constituida por el Holocausto, Genocidio Armenio, Camboya, Ruanda, Bosnia, Darfur (siglo XXI) y Pueblos Indígenas (como un todo). Luego un Segundo Círculo integrado por: Pakistán del Este, Caso Kurdo, Guatemala, Herero/Namibio, Kosovo, Cartago, Genocidios colonizadores (*Settler genocides*) y Ucraniano/Soviético. Y los estudios sobre genocidios de la Periferia: Indonesia, Argentina, Casos específicos de pueblos indígenas, Genocidios de la Antigüedad, Casos asirio y griego, Timor del Este, Burundi, China Maoísta, República Democrática del Congo y, por último, los Genocidios Olvidados: Multitud de casos más o menos invisibles, ocultados, olvidados.

En relación con la prevención de los genocidios es una obligación jurídica y también moral para los Estados, ya que es lo que establece la Comisión para la Prevención y Sanción de los Genocidios (CPSDG):

La Corte Internacional de Justicia sostuvo que la prevención es una obligación jurídica y diferente a la obligación de sancionar el genocidio. (...) Más de 136 estados asumieron la responsabilidad de prevenir el genocidio y la prohibición de este delito es *jus cogens*, es decir una norma tan fundamental que ningún estado puede derogarla (Rosenberg, 2016, p.34).

Los procesos genocidas implican la violencia planificada y perpetrada por organizaciones que detentan poder, poder que se ejerce con armas de diferente grado de sofisticación sobre la población civil. Shaw entiende que “(...) el genocidio es un tipo de conflicto social desigual entre dos conjuntos de actores, que es definido primariamente por el tipo de acción llevada a cabo por el más poderoso” (Shaw, 2013, p.247). Por tanto, el autor considera la desigualdad de poder entre los actores involucrados, unos armados, otros civiles y también la posibilidad de resistencia de algunos grupos sociales que se materializa, y se territorializa, con diversas acciones como por ejemplo las diásporas.

El desplazamiento de personas impuesto por los contextos genocidas genera comunidades que intentan sostener su cultura, costumbres, prácticas religiosas y todo tipo de vínculos que evoquen la situación previa al hecho traumático. Esta acción social de crear una trama de vínculos transversalizados por la identidad, da lugar a la construcción de diásporas. El concepto *diáspora* según la Real Academia Española (2018) refiere a dos aspectos: a) la dispersión de los judíos exiliados de su país y b) la dispersión de grupos humanos que abandonan su lugar de origen. Esta última acepción es la que corresponde aplicar al momento de abordar los desplazamientos en contextos de genocidio y posterior creación de comunidades de armenios en diferentes lugares del mundo.

Las diásporas, como un fenómeno social, se conforman como lugares comunitarios-identitarios, espacios interconectados a diferentes escalas, flujos de personas, bienes e ideas y la vinculación a un espacio territorial de la memoria. En un marco general las diásporas se caracterizan por tres elementos centrales: la conciencia, que sería la reivindicación de una identidad nacional; la existencia de una organización política, religiosa o cultural del grupo de dispersión y la existencia de contactos de diversas formas, ya sean reales o imaginarias, con el territorio del país de origen.

5. Los rohingyas: apátridas y desplazados

En el año 2017 se visibilizó en los medios de comunicación internacionales la crisis migratoria y la persecución de un grupo étnico en Myanmar,

Sudeste Asiático (Figura N° 1). Se trata de los rohingyas, una minoría a la que se le niega la nacionalidad y se ejerce la persecución y discriminación desde hace décadas. Como no se los considera ciudadanos de Myanmar, son apátridas⁵ en su país de nacimiento. Practican la religión musulmana en un Estado donde la mayoría de la población es budista. La crisis migratoria se ha hecho pública debido al desplazamiento forzoso hacia Bangladesh. Informes de Naciones Unidas estiman que unos 600.000 rohingyas⁶ abandonaron el país desde agosto de 2017 a partir de los ataques perpetrados por el ejército sobre este pueblo. Representantes del Alto Comisionado para los Derechos Humanos de la ONU estudian la posibilidad que el Tribunal Penal Internacional declare como genocidio a los actos violentos cometidos contra esta minoría.

FIGURA N° 1
MAPA DE MYANMAR



Fuente: <https://espanol.mapsofworld.com/continentes/asia/burma/>

La conformación del actual Estado de Myanmar sufrió un proceso de sucesivas ocupaciones por parte de reinos que gobernaban territorios limítrofes. El reino Birmano se establece desde 1535 a 1824. Hacia finales del siglo XVII las relaciones con británicos que ocupaban Bengala se endurecen y en 1824 se declara la primer Guerra Anglo Birmana. Comenzó de este modo un período denominado las Guerras Anglo-Birmanas que va desde 1824 a 1945. Durante el período de la Birmania británica se suprime la realeza y las autoridades británicas plantean la neutralidad religiosa. Para ello crean escuelas laicas y habilitan a misioneros católicos y protestantes a fundar sus propias escuelas. La apertura económica de Birmania atrajo a inmigrantes de India y China, de ocupación empresarios o comerciantes, entre otras actividades. En este contexto los monasterios budistas se convirtieron en los centros de resistencia y comenzó la intensificación del nacionalismo.

Durante la Segunda Guerra Mundial, Birmania es invadida por Japón, la totalidad de su territorio fue afectado por operaciones militares, lo que ocasionó una devastación general. El líder de la Liga Antifascista para la Libertad del Pueblo (AFPFL), Aung San reclamó la independencia pero fue asesinado. En 1948 se proclama la independencia de la Unión Birmana como república semifederal que concede a sus minorías étnicas autonomía limitada.⁷ En 1962 se produce un golpe de Estado que pretende instaurar una vía hacia el socialismo. En 1974 la República Socialista de la Unión Birmana, un Estado de partido único y unitario, establece un estatuto en el que las minorías no se ven favorecidas. La nacionalización de la economía no significó mejoras, y a finales de los años ochenta el contexto de decadencia generó resistencias. En 1988 manifestaciones estudiantiles son reprimidas, el grupo de oposición se agrupaba en la Liga Nacional para la Democracia (NLD). Una de sus dirigentes era la hija de Aung San, Aung San Suu Kyi. La resistencia no evitó el nuevo golpe de Estado.

En junio de 1989, con la intención de fortalecer el nacionalismo, se sustituye el nombre oficial de Birmania por el de Myanmar,⁸ de origen Birmano antiguo. El propósito del cambio de nombre era indicar que la patria no solo era de birmanos sino de todas las minorías que habitaban el país. En este contexto Aung San Suu Kyi⁹ es detenida y permanece privada de su libertad bajo arresto domiciliario durante quince años con períodos en los que gozó de libertad. Birmania, que había nacido como Estado inspirado en la revolución fue gobernado en las décadas siguientes por militares que accedieron al poder a partir de golpes de Estado (Aracil, Oliver y Segura, 1995; Hobsbawm, 1997; Sellier, 2002).

Según lo expresado por Ibrahim, la hostilidad hacia los rohingyas data de la Segunda Guerra Mundial debido a que este grupo se unió a los británicos mientras que la mayoría de los budistas apoyaron a los japoneses. Al finalizar la contienda esperaban la independencia y la posibilidad de unirse a Pakistán del Este (Bangladesh), de mayoría musulmana y étnicamente similar a los rohingyas. Sin embargo, esto no se concretó y el trazado del mapa los dejó bajo los límites de Birmania independiente. Desde ese entonces, se suceden décadas de discriminación y ausencia de derechos que confluyen en la actual crisis humanitaria (Ibrahim, 2018).

Según fuentes periodísticas la resistencia se organizó a través del Ejército de Salvación rohingya de Arakán, localmente conocido como Harakah al-Yaqin o Movimiento de la fe, que surgió alrededor del año 2013. Luego de concretar dos ataques a las fuerzas de seguridad birmanas, el gobierno tuvo la justificación pública para que el ejército luche contra el denominado terrorismo. El gobierno civil, al mando de Aung San Suu Kyi, justifica la represión en el estado de Rakáin como un contraataque para frenar el avance de los denominados extremistas bengalíes (Beech, 2017).

La escalada de violencia contra los rohingyas, grupo étnico no reconocido en Myanmar y por lo tanto, considerado apátrida, tuvo sus picos máximos en el año 2012 y 2015. Desde ese entonces se habla de una crisis de los refugiados rohingyas. Las persecuciones obligaron a muchos pobladores a vivir en campos de desplazados internos, considerados guetos, o a huir hacia el país vecino, Bangladesh. La región del sudeste asiático vive una crisis humanitaria en la que el Estado no asume responsabilidades enmarcadas en el respeto por los derechos humanos. Por su parte, la asociación regional que nuclea a los países del sudeste asiático no se ha pronunciado al respecto.

La crisis rohingya se ha convertido, en cinco años, en una crisis humanitaria generalizada que tiene consecuencias regionales. Constituye una prueba crítica para los 10 miembros de la ASEAN y sus instituciones, lo que pone de relieve la falta de un marco político y jurídico de la ASEAN para abordar cuestiones relacionadas con los refugiados. Entre las naciones de la ASEAN, solo dos (Filipinas y Camboya) forman parte de la Convención sobre el Estatuto de los Refugiados de 1951 o de su Protocolo de 1967. La Declaración sobre la protección y promoción de los derechos de los trabajadores migrantes de la ASEAN de 2007 solo se centra en los trabajadores migrantes y no menciona a los refugiados ni a los solicitantes de asilo (Shivakoti, 2017, p.76).

Los países que integran la ASEAN son Brunei Darussalam, Camboya, Indonesia, República Democrática Popular Lao, Malasia, Myanmar, Filipinas, Singapur, Tailandia y Vietnam. A pesar que su carta fundacional establece no intervenir en asuntos internos de los países miembros, dos de sus países con mayoría de población musulmana se manifestaron respecto de la persecución a los rohingyas. Indonesia declaró a esta crisis como un problema regional, mientras que el primer Ministro de Malasia, Najib Razak se pronunció en contra del trato que el Estado de Myanmar realiza contra este grupo. En diciembre de 2016 expresó públicamente: “*Un please do something. The world cannot sit by and watch genocide taking place*”, (*The Guardian*, 4 de diciembre 2016): “el mundo no puede sentarse y mirar cómo se produce el genocidio”.

En febrero de 2014 el diario *El País* publicó un álbum de imágenes titulado “El ‘apartheid’ olvidado de los rohingya”.¹⁰ Zigor Aldama retrató diferentes situaciones de desplazados rohingyas, una de las 134 etnias que habitan en Myanmar. Este grupo, no reconocido, habita el país pero no son considerados ciudadanos del mismo. Este apartheid que se visibiliza en el siglo XXI, existe desde la época colonial británica, cuando este grupo fue llevado a la entonces Birmania por la Compañía de la Indias Orientales como mano de obra. No se los reconoce por su identidad étnica y por practicar la religión musulmana, se los denomina bengalíes. Según testimonios de los afectados, ellos no se consideran bengalíes. Una mujer desplazada llamada Amina expresa en el artículo “Un ‘apartheid’ en el siglo XXI” (14 de febrero 2014):

Yo nací en Birmania. Mis padres y mis abuelos, también. Nadie de mi familia vive o ha vivido en Bangladesh nunca, cuenta Amina, una mujer de 60 años que tuvo que abandonar su casa, en el pueblo de Kyaukpyu, cuando fue atacada por una horda de rakhine el 23 de noviembre de 2012. Era gente de fuera que planeó de antemano el ataque con el beneplácito de la Policía, que no hizo nada por impedirlo. Aunque tengamos que malvivir en condiciones inhumanas, me niego a firmar el censo que propone el Gobierno para permitir nuestra reubicación mientras en él se nos califique como bengalíes.

Otras fuentes expresan que los rohingyas ya vivían en este territorio desde antes de la llegada de los colonizadores. En el siglo XV se ubican documentos que atestiguan la presencia de esta etnia en Arakam, un territorio cercano al actual límite con Bangladesh (Szczeplanski, 2018).

El 24 de agosto de 2018, la web Noticias ONU publica: “Un año de crisis rohingya: entre el horror y el olvido”, el año anterior aproximadamente 700.000 integrantes de esta etnia huyeron desde Myanmar hacia Bangladesh a causa de las persecuciones y violencias sufridas.

En agosto de 2017 comenzó una campaña militar con asesinatos, violencia sexual e incendios que expulsaron y obligaron a huir a miembros de esta etnia del estado occidental de Rakhine en Myanmar. El destino de su refugio fue el distrito de Cox’s Bazar, al sur de Bangladesh. Esta playa turística del país limítrofe se convirtió en el destino territorial de miles de personas que desde entonces son apátridas y refugiados. Se instalaron 34 campamentos en un área de 26 kilómetros cuadrados, solo en uno de ellos el denominado Kutupalong-Balukhali viven aproximadamente 600.000 personas. Bangladesh no es signatario de la Convención de 1951 sobre el Estatuto de los Refugiados ni de su Protocolo de 1967 y no ha promulgado ninguna ley nacional relativa a cuestiones de asilo y refugiados. Sin embargo, reconoce elementos del derecho internacional que establece el marco legal para la protección de los refugiados (Prytz Phiri, 2008). Es por ello que desplazados rohingyas han podido permanecer como refugiados desde los años noventa en ese Estado.

El subsecretario general de derechos humanos de la ONU, Andrew Gilmour expresó que la limpieza étnica de los rohingyas continúa y afirmó que es difícil que regresen a sus hogares debido a las amenazas continuas de asesinatos, violaciones u otras formas de violencia. Sus fuentes de alimentos y medios de vida fueron destruidos y las autoridades de Myanmar se niegan a reconocer los derechos ciudadanos (ONU, 2018b). La denominada crisis de los rohinyas convocó el trabajo de diversas agencias de la ONU, entre ellas ACNUR y OMS. La Organización Mundial de la Salud cumple un rol destacado debido a las condiciones de hacinamiento y también ambientales que favorecen brotes de enfermedades tales como sarampión y difteria. La vigilancia epidemiológica es esencial para prevenir brotes infecciosos. Además, la situación de mujeres embarazadas requiere que este organismo esté presente en los campos de refugiados.

Matthew Smith, fundador de *Fortify Rights*, una organización sin fines de lucro dedicada a investigar y documentar abusos a los derechos humanos publica en el *New York Times*, el día 27 de agosto de 2018, el artículo “Un genocidio en la era digital”. En dicho artículo hay un video de tres minutos de duración titulado “Un genocidio captado con celulares” (Figura N° 2). En el corto documental se exponen las violencias sufridas por este grupo étnico en el siglo XXI. El contexto actual de llegada de las tecnologías digitales abre

la posibilidad de grabar con sus celulares las atrocidades observadas y vividas en primera persona, y al mismo tiempo, habilita una difusión inmediata de esta problemática a una escala impensada.

FIGURA N° 2
EL GENOCIDIO SE TRANSMITE DESDE LOS CELULARES



Fuente: Smith (2018)

En 2018 se publicó información sobre una posible campaña del gobierno de Myanmar a través de la utilización de la red social Facebook, en la cual a partir del uso de perfiles falsos se incitaba a la violencia y persecución de los rohingyas. Según Mozur (2018):

Los investigadores que dieron seguimiento a las tácticas aseguraron que el propósito de la campaña que puso al país en alerta era crear un ambiente generalizado de vulnerabilidad y temor que solo pudiera ser apaciguado con la protección militar. Facebook afirmó haber encontrado pruebas de que los mensajes se difundían de forma intencional desde cuentas no verificadas y desactivó algunas de ellas en su momento, pero no investigó ninguna relación con los militares (Mozur, 2018, s/p).

Esto da cuenta de las nuevas estrategias que se pueden utilizar para expandir el odio o el rechazo a las minorías. En Ruanda fue la radio el medio de comunicación que provocó y expandió el rechazo a los Tutsis, en la era digital, en Myanmar las redes sociales cumplieron ese rol.

En septiembre de 2018, dos periodistas de la Agencia Reuters fueron condenados a siete años de prisión en Myanmar por dar a conocer masacres de rohingyas. Este hecho atenta contra la libertad de prensa y además se transforma en un claro mensaje a la ciudadanía en general y a los periodistas en particular. Así lo declaró Michelle Bachellet como Alta Comisionada por los Derechos Humanos de la ONU: *“It sends a message to all journalists in Myanmar that they cannot operate fearlessly, but must rather make a choice to either self-censor or risk prosecution”* (Comment by UN High Commissioner for Human Rights Michelle Bachelet on the conviction of two Reuters journalists in Myanmar, 2018).

La mayoría de las personas que huyeron se refugiaron en Bangladesh, país limítrofe de Myanmar. En 2020, según ACNUR se registraban 860.000 refugiados en Bangladesh (ONU, 2020). La evolución de los datos de las personas que huyeron de sus ciudades y aldeas natales. En veintitrés días aproximadamente 500.000 personas abandonaron sus hogares. Estas cifras se comparan con el último genocidio del siglo XX ocurrido en Ruanda. Las condiciones de vida en un campo de refugiados (Figura N° 3), hacinamiento, falta de medicamentos, víveres, malas condiciones ambientales son las características de la vida de los rohingyas desde su persecución.

FIGURA N° 3
REFUGIADOS EN COX'S BAZAR, BANGLADESH



Fuente: ONU, 2018

De acuerdo a un informe que publica Amnistía Internacional (2020) el plan de reubicación de familias rohingyas en la isla de Bhashan Char,

ubicada en la Bahía de Bengala, territorio que la ONU considera no habitable. Al respecto el director de Amnistía Internacional para Asia Meridional Omar Waraich, expresaba, “Bangladesh ha demostrado una encomiable generosidad al acoger a casi un millón de personas refugiadas rohingyas. En lugar de reubicaciones apresuradas que siguen dejando tanto a Bangladesh como a la población rohingya en un limbo (...)”. La solución requiere de un trabajo conjunto de comunidades locales, regionales, de las Organizaciones tales como ASEAN y de la comunidad internacional. Además del derecho a la vida, están en riesgo el acceso a la educación de menores, a la atención de la salud, a la libre expresión, de conservar su identidad y de decidir el territorio a habitar.

5. Un patrón de genocidio moderno

La situación del pueblo rohingya se enmarca en el Artículo II de la Convención Contra el Genocidio de la Organización de Naciones Unidas de 1948 que establece,

(...) cualquiera de los actos a continuación cometidos con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso: matar a los miembros del grupo; causarles serios daños, físicos o mentales, a los miembros de un grupo; imponer de manera deliberada a ese grupo condiciones de vida que acarrearían su destrucción física, parcial o total; imponer medidas con la intención de prevenir la natalidad dentro del grupo, y trasladar de manera forzosa a niños del grupo a otro grupo (ONU, 2017).¹¹

Así como en otros casos históricos, el punto de máxima violencia, considerado como estallido final, ocurre cuando el contexto político promovió campañas de deshumanización previas. Es la conclusión de muchos años de planificación y gestación de la categoría de subhumanos y el consiguiente rechazo de ciertos grupos por la población en general. Los gobiernos organizan el exterminio, pero otros grupos también participan:

En Myanmar, monjes budistas extremistas han estado predicando que los rohinyás son la reencarnación de víboras e insectos. Asesinarlos no se consideraría un crimen contra la humanidad, aseguran, sino que más bien sería como hacer un control de plagas. Y un control de plagas necesario. Al igual que la conspiración tutsi para matar a todos los hutus o los Protocolos de los Sabios de Sión, se supone que los rohinyás son agentes de una conspiración islámica global que pretende controlar el mundo y establecer a la fuerza un califato global. El deber de cualquier buen budista

que quiera mantener el carácter nacional y religioso de Myanmar es evitar que los islamistas tomen el poder y, por lo tanto, eliminar la amenaza que representan las “alimañas” (Ibrahim, 2017).

De acuerdo a la investigación realizada por Green, Mc Manus y de la Cour Venning (2017) para la Iniciativa Internacional de Crímenes de Estado¹² (*International State Crime Initiative*, ISCI) el grupo étnico musulmán rohingya de aproximadamente 1.200.000 personas está sufriendo violaciones a los derechos humanos sistemáticas que se enmarcan en las categorías teóricas propuestas por Feirstein analizadas previamente. En la estigmatización y construcción de una otredad negativa, considerada la primera etapa del proceso genocida, participaron tanto el gobierno como integrantes de la sociedad civil y la comunidad de monjes budistas.

La campaña de negación de la etnicidad rohingya comenzó a fines de la década del setenta cuando el Estado los expulsó de las esferas de responsabilidad del gobierno, además de imponer restricciones violentas a su vida cotidiana. Por su parte, algunos monjes considerados extremistas realizan expresiones públicas de odio religioso y racial que generaron crímenes de odio.

La deshumanización y construcción de la otredad negativa profundizó la vulnerabilidad de los rohingya dando lugar a la segunda etapa, el hostigamiento que tuvo su período de mayor intensidad entre los años 2012 y 2016. Además de la sanción de “cuatro Leyes para la protección de la raza y la religión” que pretendían monitorear y controlar las prácticas culturales y reproductivas musulmanas, la violencia se materializó en la destrucción de las propiedades, matanzas planificadas y desplazamientos. Los episodios de mayor violencia se vivieron en la ciudad de Sittwe en la que vecinos no musulmanes se convirtieron en perpetradores organizados por el gobierno.

La tercera etapa, el aislamiento se materializó en el gueto de Aung Mingalar, localizado en Sittwe, en el que aproximadamente 4.500 rohingyas permanecen aislados en condiciones sanitarias de alta vulnerabilidad. Otra de las acciones para concretar el aislamiento fue la censura a la prensa a la publicación de testimonios de la persecución.

El debilitamiento sistemático, la cuarta etapa del proceso genocida, se puede identificar en este caso a través del aislamiento y la vigilancia impuestos en los campos de detención, en los caminos de sus aldeas y en el gueto de Aung Mingalar. Las restricciones alimentarias, la vulnerabilidad sanitaria, la pérdida de sus propiedades y trabajos, las condiciones de hacinamiento, la imposibilidad de organizarse y la pérdida de los lazos sociales son acciones

implementadas y sostenidas por el gobierno que hasta la actualidad continúan (Green, Mc Manus y de la Cour Venning, 2017).

Respecto al compromiso internacional de los Estados por cumplir y hacer cumplir la Convención de 1948, en noviembre de 2019, Gambia, país africano presentó el caso ante la Corte Internacional de Justicia, su argumento fue, “que Myanmar ha perpetrado y sigue perpetrando actos genocidas contra los rohingya, a quienes describe como “un grupo étnico, racial y religioso que vive principalmente en el estado birmano de Rakhine” (ONU, 2020, s/p). Si bien los procesos judiciales pueden tomar años en arribar a una resolución, la iniciativa de Gambia se basa en que La Corte Internacional de Justicia sólo acepta casos presentados por un Estado contra otro. De este modo comenzó la evaluación de las denuncias de violaciones a la Convención contra el Genocidio y los jueces integrantes de la Corte tomaron medidas cautelares de protección de ciudadanos rohingyas que se expresan en los siguientes puntos (ONU, 2020, 23 de enero):

Myanmar debe tomar todas las medidas a su alcance para evitar que se cometa contra los rohingya cualquier acto prohibido por la Convención contra Genocidio, en especial: matar a integrantes de la comunidad, causar daños graves físicos o mentales contra cualquier integrante del grupo, infligir deliberadamente contra esa comunidad condiciones de vida que llevarían a sus integrantes a su destrucción física, e imponer medidas con el fin de evitar nacimientos en ese grupo;

Myanmar debe impedir que sus militares y cualquier grupo armado irregular actúen, conspiren, inciten o intenten cometer genocidio, o que sean cómplices de ese crimen;

Myanmar debe tomar provisiones efectivas para evitar la destrucción y garantizar la conservación de evidencias relacionadas con las denuncias de actos genocidas que se ajuste a la Convención contra el Genocidio;

Dentro de cuatro meses, Myanmar debe presentar a la Corte un informe sobre las medidas que haya tomado a partir de esta fecha para cumplir con el fallo y, después de ese primer reporte, deberá seguir informándola cada seis meses hasta que el tribunal tome una decisión final sobre el caso.

Debido a que el fallo es vinculante, el Estado de Myanmar debería cumplir las decisiones de la Corte Penal Internacional. El proceso está vigente y la comunidad internacional debería fiscalizarlo.

6. A modo de conclusión

A diferencia de los anteriores genocidios, hoy la comunidad internacional observa los hechos traumáticos en tiempo real, o al menos tiene la posibilidad de hacerlo. Las escenas de horror se transmiten de manera directa debido a las ventajas de las tecnologías de comunicación actuales. El conocimiento de los hechos se produce de manera simultánea a su desarrollo, independientemente de los territorios donde ocurran. La complejidad del proceso genocida que afecta a los rohinyas se sustenta en el proceso histórico de conformación del Estado de Myanmar y su vínculo con esta minoría, atravesado por la discriminación y segregación.

Desde una perspectiva crítica y de responsabilidad investigativa y pedagógica, difundir estos procesos tiene un doble propósito, por un lado, la investigación comprometida con grupos vulnerables al ejercicio abusivo del poder y por otro la producción y sistematización de materiales organizados para el posible uso en la enseñanza de diferentes niveles educativos. Ampliar la mirada de ciudadanos de diferentes latitudes respecto a procesos de disciplinamiento, control, persecución, discriminación y violencias masivas, les permitirá pensar-se como integrantes de una sociedad global, es decir, formarse como ciudadanos atentos a mecanismos antidemocráticos y abusos de poder. Además de los actores internos, existen actores internacionales tales como asociaciones regionales, la ONU, países limítrofes, entre otros. A su vez, las Organizaciones No Gubernamentales que se comprometen en las acciones humanitarias, en la divulgación de las condiciones de vida de la población y del estado de derecho que atraviesa la población afectada, se convierten en observadores participantes y fiscales en territorio de la modificación de la existencia de esta minoría y su relación con el territorio que habitan. La ruptura de las territorialidades construidas socialmente es una de las consecuencias de los genocidios (Nin, 2020), las violencias ejercidas hacia el grupo étnico rohingya produce una transformación dramática de sus identidades, una desterritorialización a través de los desplazamientos forzosos, un proceso de reterritorialización y construcción de nuevas identidades en otros territorios y estrategias de resistencias que incluyen la huida, las acciones de defensa, exponer sus testimonios, entre otros. Se originan en este proceso paisajes traumáticos, deshumanizados, en los que millares de seres humanos no gozan de derechos en pleno siglo XXI y a setenta y tres años de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

El proceso está en curso, la información disponible en la web proporcionada por medios de comunicación, agencias de ayuda humanitaria,

organismos de ONU que tienen permitido ingresar al país, especialmente ACNUR que atiende a los desplazados y refugiados, los fallos de la Corte Penal Internacional, se constituyen en fuente de consulta imprescindible para investigadores interesados en la temática. A partir de la cual es posible reconstruir, sistematizar y organizar un proceso genocida que ocurre de manera contemporánea.

Como investigadores y educadores tenemos la oportunidad pedagógica y la responsabilidad académica de de-construir procesos que promueven intolerancia y violencias sistemáticas para re-pensar el presente y los futuros en el marco del respeto a las diversidades y la convivencia en paz.

Notas

- 1 Este artículo es una versión ampliada y revisada de un capítulo de la tesis de Doctorado en Geografía titulada: "Geografía y genocidios: aportes de la geografía a la enseñanza de procesos traumáticos y el ejercicio de la memoria" defendida en noviembre de 2020 en la Universidad Nacional del Sur, Argentina.
- 2 Profesora Asociada regular en el Departamento de Geografía e Investigadora en el Instituto de Geografía de la Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de La Pampa (UNLPam) Argentina.
- 3 El Premio Nobel de la Paz 2018 fue compartido con el Dr. Denis Mukwege, médico que se especializa en cirugías a mujeres víctimas de abusos en la República Democrática del Congo.
- 4 La dictadura mencionada finalizó en noviembre de 2020 cuando se llevaron a cabo elecciones, en las que triunfa el partido Liga Nacional por la democracia (LND) liderado por Aung San Suu Kyi. Sin embargo, el 1 de febrero de 2021 militares tomaron el control del gobierno y de este modo un nuevo golpe de Estado derrocó al gobierno elegido democráticamente. La actual inestabilidad política e institucional del país del sudeste asiático no se desarrolla en este trabajo.
- 5 Según la Convención sobre el Estatuto de los Apátridas de las Naciones Unidas, firmada en Nueva York el 28 de septiembre de 1954, un apátrida es definido como cualquier persona a la que ningún Estado considera destinataria de la aplicación de su legislación.
- 6 El nombre de los rohingya hace referencia al lugar que reclaman como su hogar: Rohang deriva de la palabra Arakán, el nombre antiguo del estado de Rakáin en la lengua rohingyá y "gá" o "yá" significa "originario de".
- 7 La hostilidad de Birmania contra Gran Bretaña era tan intensa que de todas las posesiones británicas descolonizadas fue la única que se negó inmediatamente a integrarse a la Commonwealth, una forma de asociación laxa mediante la cual Londres intentaba mantener al menos el recuerdo del imperio (Hobsbawm, 1997, p. 222).

- 8 Según el periodista sueco Bertil Lintner, especialista en Birmania, tanto Burma como Myanmar proceden de las dos formas que los birmanos tienen de pronunciar el nombre de su país en su idioma: Mran-ma. Los ingleses, cuando colonizaron el país, eligieron Burma (de la voz más coloquial bama), frente a la más formal de Myanma, aunque ambas son correctas y se refieren a lo mismo. Lintner opina, por tanto, que tanto Burma como Myanmar son equivalentes a la etnia birmana o bamar, por lo que no se puede decir que ninguna de las dos incluya al resto de las minorías de la nación (*La Vanguardia*. ¿Birmania o Myanmar? 8 de noviembre 2015). Recuperado de: <https://www.lavanguardia.com/novetats/20151108/54439663276/birmania-myanmar.html>
- 9 El 14 de octubre de 1991 se anuncia la concesión del Nobel de la Paz a Suu Kyi por "(...) su contribución no violenta a la democracia y los derechos humanos". Acerca de su persecución política se puede consultar una cronología detallada de los sucesos. Recuperado de: <https://www.20minutos.es/noticia/872605/0/suu-kyi/cronologia/arresto/#xtor=AD-15&xts=467263>. Sin embargo, la persecución y limpieza étnica que sufren los rohingyas pone en tensión el Premio otorgado a la actual presidenta, consultora suprema y denominada “*The Lady*” por sus compatriotas. Su compromiso con la paz y la imagen del budismo como religión de no violencia se desvaneció ante los hechos de los últimos años.
- 10 Diario *El País* (14 de febrero de 2014). El archivo de imágenes está disponible en: https://elpais.com/elpais/2014/02/14/album/1392401228_636293.html#foto_gal_1
- 11 “En diciembre de 2017, durante una serie de eventos que celebraban el 69 aniversario de la aprobación de la Convención para la prevención y la sanción del delito de genocidio, el Asesor Especial sobre la prevención del genocidio presentó una apelación para la ratificación universal de la Convención. El Secretario General de las Naciones Unidas apoya esta apelación. La apelación tiene como objetivo obtener apoyo y alentar a los Estados que aún no formen parte de la Convención a que la ratifiquen o suscriban antes del 70 aniversario de su aprobación el 9 de diciembre de 2018” (ONU, 2017). Myanmar, como Estado parte de la Convención sobre el Genocidio, está legalmente obligado a proteger al grupo étnico rohingya.
- 12 La ISCI tiene sede en la Universidad de Queen Mary en Londres. La investigación en inglés se publicó en 2015, la cita es de un artículo publicado en español en 2017 en el cual se recuperan los datos del informe publicado originalmente. Se pueden consultar sus publicaciones en: <http://statecrime.org/>

Referencias

- Adorno, T. (1966). *La educación después de Auschwitz*. Conferencia propalada por la Radio de Hesse el 18 de abril de 1966. Buenos Aires: Amorrortu.
- Aldama, Z. (14 de febrero de 2014). Un “apartheid” en el siglo XXI. Diario *El País*. Recuperado de: https://elpais.com/elpais/2014/02/07/planeta_futuro/1391776494_166176.html
- Alerta 2018! (2018). *Informe de Conflictos, Derechos Humanos y Construcción de paz*. Escola de cultura de Pau. Barcelona: ICARIA. Recuperado de: <https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/alerta18e.pdf>
- Amnistía Internacional (20 de noviembre de 2020). *Bangladesh: Debe retirarse el plan para reubicar a cientos de rohinyás en una isla remota*. Recuperado de: <https://www.amnesty.org/es/latest/press-release/2020/11/bangladesh-plan-to-relocate-hundreds-of-rohingya-to-remote-island-must-be-dropped/>
- Aracil, R.; Oliver, J.; Segura, A. (1995). *El mundo actual. De la Segunda Guerra Mundial a nuestros días*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Bártolo, M; Feierstein, D; Levy, G y Montero, D. (2007). Hacia una periodización de un proceso genocida. En: Feierstein, D. (2007). *Seis estudios sobre genocidio*. Buenos Aires: Eudeba.
- Beech, H. (28 de septiembre de 2017) En: *New York Times*. Recuperado de: <https://www.nytimes.com/es/2017/09/28/como-la-violencia-en-birmania-radicalizo-a-una-nueva-generacion-rohinya/>
- Bruneteau, B. (2009). *El siglo de los genocidios*. Madrid: Alianza Editorial.
- Clemente, Y. (12 de abril de 2018). *Refugiados rohingyas en Bangladés*. Diario *El País*. Recuperado de: https://elpais.com/elpais/2018/04/11/media/1523457338_067366.html?rel=mas
- Der Ghougassian, K. (comp.) (2009). *El derrumbe del negacionismo*. Buenos Aires: Planeta.
- Fassin, D. (2018). *Por una repolitización del mundo. Las vidas descartables como desafío del siglo XXI*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FAO (2019). Monitoring food security in countries with conflict situations. A joint FAO/WFP update for the United Nations Security Council January 2019 ISSUE No 5. Recuperado de: <http://www.fao.org/3/ca3113en/CA3113EN.pdf>
- Feierstein, D. (2007). *El genocidio como práctica social: entre el nazismo y la experiencia argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Feierstein, D. (2016). *Introducción a los Estudios sobre Genocidio*. Buenos Aires: EDUNTREF.
- Feierstein, D. (2018). *Los dos demonios (recargados)*. Buenos Aires: Marea.
- Feierstein, D. (3 de agosto de 2003). Una definición de Genocidio. *El País*. p.12. Recuperado de: www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-23613-2003-08-03.html

- Granovsky, S. (2014). *El Genocidio Silenciado. Holocausto del Pueblo armenio*. Buenos Aires. Ediciones Continente.
- Green, P; Macmanus, T; De La Cour Venning, A. (2015). *Countdown to Annihilation: Genocide in Myanmar*. London: International State Crime Initiative. Recuperado de: <http://statecrime.org/data/2015/10/ISCI-Rohingya-Report-PUBLISHED-VERSION.pdf>
- Green, P; Macmanus, T; De La Cour Venning, A. (2017). Los rohingya del estado de Rakhine (Myanmar): la evolución de un proceso genocida. *Revista de Estudios sobre Genocidio*. Año 8, volumen 12, p.9-33. Buenos Aires. Recuperado de: <http://www.revistasuntref.com.ar/index.php/reg/article/view/71>
- Hobsbawm, E. (1997). *Historia del siglo XX*. Barcelona: Crítica.
- Ibrahim, A. (2018). *The Rohingyas: Inside Myanmar's Hidden Genocide*. London: C. Hurst & CO. (Publishers).
- Ibrahim, A. (23 de octubre de 2017). Hay una sola conclusión sobre los rohinyás en Myanmar: es un genocidio. *CNN*. Recuperado de: <https://cnnespanol.cnn.com/2017/10/23/hay-una-sola-conclusion-sobre-los-rohinyas-en-myanmar-es-un-genocidio/>
- Laban Hinton, A. (2016). Estudios críticos sobre genocidio. *Revista de Estudios Sobre Genocidio*, 11, pp.13-26. Recuperado de: <http://www.revistasuntref.com.ar/index.php/reg/article/view/2>
- La Nación (14 de julio de 2008). *El fiscal de la Corte Internacional Moreno Ocampo pidió la detención del presidente de Sudán*. Recuperado de: <https://www.lanacion.com.ar/el-mundo/el-fiscal-de-la-corte-internacional-moreno-ocampo-pidio-la-detencion-del-presidente-de-sudan-nid1030099>
- Lemkin, R. (1946). Genocide. *American Scholar*, Volume 15, (núm. 2), pp. 227-230. Recuperado de: <http://pscourses.ucsd.edu/poli120n/Lemkin1946.pdf>
- Masegoza, A. (2018). *Rohinyá, el drama de los innombrables y la leyenda de Aung San Suu Kyi*. Madrid: Catarata.
- Mozur, P. (18 de octubre de 2018). Los militares que usaron facebook para incentivar un genocidio. *New York Times*. Recuperado de: https://www.nytimes.com/es/2018/10/18/facebook-violencia-rohinya-birmania/?rref=collection%2Fsectioncollection%2Fnyt-es&action=click&contentCollection=rohinya®ion=stream&module=stream_unit&version=latest&contentPlacement=3&pgtype=collection
- Nin, M.C. (2020). Genocidio, concepto invisibilizado en los libros de textos de geografía. *GEOGRAPHICALIA*, 72, pp.65-86. Recuperado de: <https://papiro.unizar.es/ojs/index.php/geographicalia/article/view/4594>. DOI: https://doi.org/10.26754/ojs_geoph/geoph.2020724594
- ONU (s/f). Yemen. *Noticias ONU*. Recuperado de: <https://news.un.org/es/focus/yemen>
- ONU (15 de mayo de 2020). Los efectos del coronavirus en los 860.000 refugiados rohinyá pueden ser devastadores. *Noticias ONU*. Recuperado de: <https://news.un.org/es/story/2020/05/1474482>

- ONU (23 de enero de 2020). La Corte Internacional de Justicia ordena a Myanmar proteger a los rohinyá del genocidio. *Noticias ONU*. Recuperado de: <https://news.un.org/es/story/2020/01/1468421>
- ONU (24 de agosto de 2018). Un año de crisis rohinyá: entre el horror y el olvido. *Noticias ONU*. Recuperado de: <https://news.un.org/es/story/2018/08/1440312>
- ONU (2017). Convención para La Prevención y La Sanción del Delito de Genocidio, 1948-2018. *Noticias ONU*. Recuperado de: <https://www.un.org/en/genocideprevention/documents/Appeal-Ratification-Genocide-FactSheet-SPPDF>
- Oslender, U. (2018). Terror y geografía: examinar múltiples espacialidades en un mundo “aterrorizado”. En: *Clepsidra. Revista interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*. Volumen 5. (núm 9), pp. 68-85. Recuperado de: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/clepsidra/article/view/OSLENDER>
- Paddock, R. (3 de septiembre de 2018). Birmania condena a dos periodistas de Reuters por informar sobre los rohinyá. *New York Times (es)*. Recuperado de: https://www.nytimes.com/es/2018/09/03/birmania-reuters-rohinya/?rref=collection%2Fsectioncollection%2Fnyt-es&action=click&contentCollection=rohinya®ion=stream&module=stream_unit&version=latest&contentPlacemnt=4&pgtype=collection
- Paylan, G. (17 de agosto de 2019). Erdogan nos lleva a otro genocidio. *Página 12*. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/212811-erdogan-nos-lleva-a-otro-genocidio>
- Prytz Phiri, P. (2008). Los rohingya y el estatus de refugiado en Bangladesh. *Revista Migraciones Forzadas*. Los desplazados de Birmania (núm 30), pp.34-35. Recuperado de: <http://rua.ua.es/dspace/handle/10045/6424>
- RAE. (2018). *Diáspora*. Recuperado de: <https://dle.rae.es/di%C3%A1spora>
- Raffestin, C. (2020). ¿Hacia dónde va la geografía política? Reflexiones críticas sobre el ejercicio práctico del poder en el espacio. *Geopolítica(s). Revista de Estudios Sobre Espacio y Poder*, 11(1), pp.29-37. Recuperado de: <https://doi.org/10.5209/geop.69449>
- Rosenberg, S. (2016). El genocidio es un proceso, no un acontecimiento. En: *Revista de Estudios sobre Genocidio*. Año 8. Volumen 11, Buenos Aires, pp.27-36. Recuperado de: <http://www.revistasuntref.com.ar/index.php/reg/article/view/4/2>.
- Sellier, J. (2002). *Atlas de los pueblos del Asia meridional y Oriental*. Barcelona: Paidós.
- Sémelin, J. (2002a). Violencias extremas. ¿Es posible comprender? En: *Revista Internacional de Ciencias Sociales*. 54.4, (núm 174), pp. 429-431. Recuperado de: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000129074_spa
- Sémelin, J. (2002b). De la matanza al proceso genocida. En: *Revista Internacional de Ciencias Sociales*. 54.4/. (núm 174), pp. 433-442. Recuperado de: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000129074_spa
- Sémelin, J. (2013). *Purificar y destruir: usos políticos de las masacres y genocidios*. San Martín: Universidad Nacional de Gral. San Martín: UNSAM Edita.

- Shaw, M. (2013). *¿Qué es el genocidio?* Buenos Aires: Prometeo.
- Shivakoti, R. (2017). La función de la ASEAN en la crisis de los refugiados rohinyás. *Revista Migraciones Forzadas*. (núm 56), p.75-77. Recuperado de: <https://www.fmreview.org/sites/fmr/files/FMRdownloads/es/latinoamerica-caribe/shivakoti.pdf>
- Smith, M. (24 de agosto de 2018). “Un genocidio en la era digital”. *New York Times*. Recuperado de: https://www.nytimes.com/es/2018/08/27/opinion-rohinya-birmania-videos/?rref=collection%2Fsectioncollection%2Fnyt-es&action=click&contentCollection=rohinya®ion=stream&module=stream_unit&version=latest&contentPlacement=5&pgtype=collection
- Stanton, G (1996). Ocho estadios del Genocidio. En: *Generaciones de la Shoa en Argentina*.
- Szczepanski, K. (2018). *Who are the Rohingya?* Recuperado de: <https://www.thoughtco.com/who-are-the-rohingya-195006>.
- Taylor, P y Flint, C. (2002): *Geografía política. Economía mundo, estado-nación y localidad*. (2ª edición, corregida y aumentada). Madrid, España: Trama editorial.
- The Guardian (4 de diciembre de 2016). Malaysia PM urges world to act against “genocide” of Myanmar’s Rohingya, *The Guardian*. Recuperado de: <https://www.theguardian.com/world/2016/dec/04/malaysia-pm-urges-world-to-act-against-genocide-of-myanmars-rohingya>
- Travis, H. (2017). Sobre la comprensión originaria del crimen de genocidio. En: *Revista de Estudios sobre Genocidio*. Año 8, Volumen 12. Buenos Aires, pp.101-128. Recuperado de: <http://www.revistasuntref.com.ar/index.php/reg/article/view/75>
- UNHCR (s/f a). *The UN Refugee Agency. Rohingya emergency*. Recuperado de: <https://www.unhcr.org/rohingya-emergency.html>
- UNHCR (s/f b). *Refugiados Rohingya: La Emergencia en un Vistazo*. Recuperado de: <https://unhcr.maps.arcgis.com/apps/Cascade/index.html?appid=aa43e92d5f804ee094260c9c2db504dd>
- Wade, F. (2017). *Myanmar’s enemy within: Buddhist violence and the making of the Muslim ‘Other’* (El Enemigo interno de Myanmar: violencia budista y la construcción del “otro” musulmán. London: Zed books.

Caminando la huella ancestral africana: “aportes al estudio de la identidad cultural afrovenezolana”¹

Diónyss Cecilia Rivas Armas

FUNDACIÓN ESCUELA VENEZOLANA DE PLANIFICACIÓN
CENTRO DE SABERES AFRICANOS, AMERICANOS Y CARIBEÑOS
CARACAS - VENEZUELA
dionysrivasarmas@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.53766/HumSur/2021.31.08>

Resumen

Se presentan algunos aportes para el reconocimiento de la identidad cultural afrovenezolana, la cual ha creado una amalgama de expresiones para conformar un producto social único y excepcional. Se partirá de una investigación documental desde los aportes teóricos de Miguel Acosta Saignes y Esteban Emilio Mosonyi para comprender los procesos históricos invisibilizados de los grupos subalternos, el rescate de la memoria y herencia en la diversidad y complejidad de nuestro devenir histórico. Además, se recrearán las contribuciones con los relatos de Juan Pablo Sojo en su novela *Nochebuena Negra*, que representa la huella africana en los cacaotales barloventenos.

Palabras clave: Identidad, cultura afrovenezolana, ancestralidad, Nochebuena Negra.

Walking the African ancestral footprint: “contributions to the study of Afro-Venezuelan cultural identity”

Abstract

This article presents some contributions for the recognition of the Afro-Venezuelan cultural identity, which has created an amalgam of expressions to form a unique and exceptional social product. It will be based on a documentary investigation from the theoretical contributions of Miguel Acosta Saignes and Esteban Emilio Mosonyi to understand the invisible historical processes of subordinate groups, the rescue of memory and inheritance in the diversity and complexity of our historical evolution. In addition, the contributions will be recreated with the stories of Juan Pablo Sojo in his novel *Nochebuena Negra*, which represents the African footprint in the Barloventeño cacao plantations.

Keywords: Identity; Afro-Venezuelan culture; ancestry; Nochebuena Negra.

Recibido: 19.2.21/ Evaluado: 30.3.21 / Aprobado: 14.5.21

1. Introducción

La cultura afrodescendiente en el Abya Yala² y El Caribe, se ha conformado desde un entramado y profundo proceso histórico determinado por las circunstancias de la esclavización, colonización, dominación, exclusión y como resultado de un largo esfuerzo de conservación, recreación, resistencia y transformación; en función de las condiciones sociales, históricas, culturales y económicas que han vivido las hijas e hijos de la diáspora africana. Por tanto, la cultura afrodescendiente representa una complejidad socio-histórica caracterizada por “rupturas y continuidades”. El comercio negrero, la trata trasatlántica y el sistema esclavista significaron para los africanos un rompimiento y quiebre desde la opresión y la violencia con sus propias raíces y origen territorial, social y cultural. Sin embargo, el episodio de la esclavitud recreó y reafirmó sus creencias, saberes y cultos a partir de los legados ancestrales que no pudieron ser silenciados por el sistema esclavista.

El conocimiento ancestral o tradicional afrodescendiente está presente y es parte consustancial de la cultura en el Abya Yala y El Caribe, expresada en la vida cotidiana, en la medicina tradicional, la ritualidad, la mitología, las leyendas y costumbres, la literatura, la música, la magia de la curación del cuerpo, las fiestas callejeras, los tambores, acertijos, la sabiduría transmitida oralmente, los rezos y los conjuros. Es la auténtica expresión de la permanencia de los saberes culturales y espirituales de raíces milenarias creadas, transformadas y armonizadas por los pueblos para la sostenibilidad de la vida y la identidad cultural; que los acerca a la naturaleza, mundo espiritual y simbólico del amor a la tierra perdida y vientre de existencia del otro lado del mundo.

Como sabías, las mujeres africanas se convirtieron en fuerza y energía en el proceso de resistencia de la sociedad esclavista ante la expoliación masiva del trabajo forzado, la explotación cultural, la opresión racial y sexual, respondiendo desde la capacidad creadora de la cultura, la cosmovisión propia y el conocimiento ancestral, para erigir la huella africana en el Abya Yala y el Caribe como herencia para sus hijas e hijos.

Esta herencia ancestral erige su huella a través de la labor creadora de la memoria colectiva de los pueblos y el proceso de transmisión de esas creaciones. Este proceso de entrega y reconocimiento, configura de manera natural el referente de identidad, el cual está íntimamente relacionado con la herencia histórica y la memoria, como la capacidad de reconocer el pasado y el deseo de enraizarse en un territorio en el presente. La suma de estas sensibilidades se concreta en la vida cotidiana, en la muestra y práctica de

las manifestaciones culturales, donde la herencia histórica tiene significación a través del legado cultural partiendo de las transformaciones que históricamente se dan en la estructura social y por parte de los actores sociales.

Por tanto, el proceso de creación cultural constituye la filosofía de un pueblo que le permite desde un hecho histórico darle sentido intuitivo y simbólico a su vida. Este sentido se condensa a través de la palabra, la cual mantiene viva la memoria y es el puente que edifica el pensamiento popular para el equilibrio, liberación e integración del ser y la consistencia del horizonte racional propio, desde ancestrales modelos de convivencia.

A partir de estas reflexiones iniciales, sabemos que la búsqueda de la identidad no se puede convertir en un hecho objetivo y que los elementos culturales para su definición son múltiples, pues, constituye un camino de reinención ontológica y epistemológica que debe reconocer y valorar los complejos procesos históricos-sociales propios, frente a las hegemonías culturales. Un proyecto de identidad debe pensarse desde nuevas narrativas y voces que reivindican las particularidades, subjetividades, afectividades e imaginarios sociales en nuestro espacio y tiempo, como horizonte político y de acción colectiva para la transformación social. Tomando en consideración que gran parte de nuestra herencia tiene raíces indígenas y africanas, troncos étnicos que aportaron significativamente en el plano sociocultural desde los componentes fusionados y mestizaje con elementos europeos.

Frente a estos únicos y excepcionales complejos culturales en este escrito se intenta presentar algunos aportes para el reconocimiento de la identidad cultural afrovenezolana. Partiendo de esta simbiosis cultural que ha desarrollado diversas marcas identitarias propias de la afrodescendencia, íntimamente relacionada con la historia y el patrimonio cultural, presentes en la memoria y en la capacidad de reconocer el pasado en función de referentes que son propios y que se alimentan de forma continúa creando una amalgama de expresiones étnicas y culturales.

Es un desafío desde este trabajo hacer un acercamiento al concepto de identidad que resguarde el equilibrio ancestral y emocional de la memoria de los pueblos, y defina los modos de vida de las comunidades en las regiones venezolanas. Este proceso reflexivo sobre la identidad, representa la visibilización de las múltiples representaciones culturales espigadas en nuestras comunidades como fuerza material, espiritual y el deseo de situarse en un territorio con la posibilidad de edificar una “geografía emocional” desde donde se condiciona todo el quehacer, por la cultura y el poder de ser y estar, lo que supone el verdadero “rescate de las conciencias históricas de los pueblos”.

Nuestra mirada al “África”, como cuna de la humanidad y la huella de la diáspora africana en nuestro continente a partir del siglo XVI cuando se intensificó la esclavización, acentuará las posibilidades de resignificación de la identidad cultural afrovenezolana desde los estudios aportados por Miguel Acosta Saignes y Esteban Emilio Mosonyi. Además, explorar la tierra de Barlovento desde las letras y poesía de Juan Pablo Sojo en su novela *Nochebuena Negra* (1943), permitirá el regalo de la fulía, el mina, el carángano, el cuatro y el cantar de los ríos en las tierras donde los hombres y mujeres dan el último beso a la tierra “regada con sudor y sangre” y está presente “el espíritu de África, vibrante, oloroso a mandrágora, a curujujul y álces...” (p. 92).

2. Recreación conceptual de la identidad cultural

El concepto de identidad tiene una fuerza que está muy relacionada con “lo raizal” según Fals Borda (2008), lo que significa considerar las propias características sociales y culturales partiendo de nuestras raíces originarias, ancestrales y terrenales, es decir, cómo elementos históricos y auténticos dan fundamento a la pertenencia, considerando lo dinámico y heterogéneo de este proceso. Bajo esta misma línea, Héctor Díaz Polanco (2016) considera parte de este análisis, al señalar que:

las identidades son, ante todo, históricas. Se conforman en contextos complejos que incluyen la presencia de otras culturas respecto de las cuales se define la propia pertenencia (...) se hacen y deshacen, y a veces entran en *hibernación* y posteriormente renacen (p. 32).

Entendiendo que las identidades se transforman y recrean en un campo de contradicciones y ajustes intersubjetivos, expresando su multiplicidad en un campo de heterogeneidad y territorialidad que se organizan de manera simultánea para crear una fuerza con perspectivas y significados comunes.

La pertenencia identitaria pasa por comprender la diversidad de sus planos que se despejan en un proceso sincrónico de horizontes comunes definiendo un “nosotros”, pero secuencialmente consolidan una idea de territorio “propio” que nos aleja y diferencia de lo “ajeno”. Por tanto, este sentido de pertenencia “fluye de la comunidad”, lo que germina en el “jardín de las identidades” que considera Díaz-Polanco como reivindicación de las identidades múltiples y fuerza cohesiva de la comunidad.

Asimismo, es interesante traer a la discusión los planteamientos de Esteban Emilio Mosonyi (1982), quien considera los milenios de experien-

cia histórica acumulada para la configuración de la memoria colectiva que permanentemente se recrea de la continuidad y persistencia de cambios que se resisten frente a la represión secular:

Venezuela como personalidad colectiva no se explica sin la cuota de participación que en ella han tenido indígenas, europeos y africanos dentro de un devenir muy complejo en que los grupos étnicos moldean y a su vez son moldeados por las relaciones de colonialismo, dependencia, estructura de clases y otras configuraciones sociales (p. 159).

La conformación social es determinante para explicar la inserción e interrelación de distintas poblaciones en un territorio donde no hay una ruptura entre el mundo anterior y posterior, sino la confluencia de proyectos históricos íntimamente relacionados que convergen en una vinculación dialéctica permanente. De allí que el autor afirme que la historia de nuestra identidad es “pancrónica”, siendo inexplicable una historia unilineal y esquemática donde la sincronía y diacronía no son planos separados, sino que perfilan una reinterpretación del presente desde una totalidad histórica-antropológica. Esta visión es compartida por Vargas-Arenas y Sanoja (2013), cuando señalan que el proceso de creación cultural posee dos niveles de existencia: “el estructural sincrónico y el histórico diacrónico” (p. 100). De igual manera, se entrecruzan las miradas de Vargas-Arenas, Sanoja, Mosonyi y Díaz-Polanco, cuando expresan que las identidades son múltiples en un plano de singularidad y complejidad histórica.

Así, Vargas-Arenas y Sanoja (2013) expresan que: “los elementos para la identidad son múltiples, no existe una sola identidad cultural, sino una secuencia de identidades” (p. 101), que complejizan la realidad y los procesos de creación socio-cultural. Por su parte, Díaz-Polanco (2016) señala: “las identidades múltiples también se consolidan y expanden presionando las fronteras previamente establecidas, redefiniéndolas” (pp. 33-34). Por tanto, la dimensión de las acciones sociales y formas de identificación en este entramado cultural implica considerar las particularidades de su transmisión mediante las interacciones sociales y los niveles de reconocimiento que progresivamente se van construyendo.

Al respecto, Mosonyi (1982) en el contexto venezolano visualiza la presencia de una dialéctica intercultural que se enriquece mutuamente sin renunciar a su particularidad. En este sentido, argumenta el autor que: “aún no poseemos una identidad nacional plenamente conformada, pero sí identidades parciales bien delineadas, si bien fuertemente reprimidas,

de cuyo diálogo perpetuo está asomando tímidamente un ser colectivo de características más definidas” (p. 161). Para abonar a esta discusión delinea lo que señala Acosta Saignes (2014): “sin duda, cada sociedad y cada cultura es el resultado de infinitas transculturaciones y traslados a partir de procesos internos y de préstamos del exterior” (p. 152).

Desde los argumentos de los autores enunciados rescatamos el carácter pancrónico de la formación de la identidad cultural venezolana, donde su dinámica e historia está determinada por la amalgama y simbiosis de colectividades actuales de ascendencia indígena, africana y europea, recreada por la autonomía creativa que cimenta un auténtico acervo venezolano con referentes del pasado, que construye una existencia colectiva con un horizonte común de autoafirmación y lucha por la supervivencia frente a las presiones disolventes y homogeneizadoras que pueden terminar en “identidades agónicas o identidades muertas”, según Díaz-Polanco (2016), o en una “identificación carencial”, desde la mirada de Mosonyi (1982).

Para el investigador Esteban Emilio Mosonyi (1982), la identidad es una necesidad perentoria y exigencia impostergable de nuestro porvenir como pueblo. Por tanto, la importancia de respeto y estímulo a nuestras colectividades actuales que se muestra a través de las distintas formas de las culturas populares tradicionales en Venezuela, las culturas indígenas, las culturas afrovenezolanas y las culturas mestizas de carácter regional (Margarita, Oriente, Guayana, Los Andes, Centro-occidental o del Zulia), las cuales según el autor: “constituyen las culturas de carácter tradicional que se han ido acumulando a través de la existencia histórica de Venezuela, y que juntas –hoy por hoy– conforman el gran bloque de nuestras culturas populares tradicionales” (p. 78).

De esta manera se van tejiendo las especificidades en un proceso dialéctico y dinámico que se construye desde la confrontación e interacción creativa, que va moldeando y definiendo nuestra identidad como proyecto colectivo para trascender en un sentir como pueblo, aún en las diferencias de sus manifestaciones vivamente sentidas desde la autonomía de la creación y el reencuentro ancestral originario. En este sentido, “los guajiros y los barloventes entablan rápidamente un diálogo fecundo a través de su angustia común de mantener y reforzar su identidad, salvaguardar sus códigos culturales, transmitir a los demás pueblos algo de su haber colectivo” (Mosonyi, 1982, p.162).

Para el autor, la identidad del pueblo venezolano es un producto histórico con una profunda “deculturación inicial” de sus componentes originarios indígenas y la fusión de los elementos de la diáspora

africana que frente a la dominación colonial y la explotación económica resurge la presencia de una fuerza social largamente cohibida con modificaciones y reinterpretaciones que emergen en un diálogo necesario para la expansión creadora y el enriquecimiento de la propia pertenencia, en un territorio emocional y anclaje en una comunidad imaginada esencialmente sentida.

3. Aportes a la identidad afrovenezolana desde los estudios de Miguel Acosta Saignes

Acosta Saignes fue un investigador con una visión holística, que dio aportes desde la historia, etnología, antropología y sociología para explicar los orígenes de la cultura en Venezuela. Además, aportó en el rescate de nuestra memoria y herencia desde la comprensión de la complejidad y diversidad de las regiones históricas-culturales que definieron los modos de vida de las poblaciones que ocuparon el territorio venezolano, a partir de las fusiones e intercambios de las culturas prehispánicas y los préstamos socio-culturales de los europeos y africanos durante la colonización.

Con sus estudios, nos adentramos a una visión crítica de la clasificación racial desde la colonización, comprender las áreas culturales de Venezuela en función de los procesos de transculturación y la formación de la cultura venezolana desde elementos indígenas y africanos, lo cual aporta a la definición de la identidad venezolana como patrimonio socio-cultural. Es interesante destacar el interés del autor en visibilizar las contribuciones culturales de los africanos y sus descendientes en la gastronomía, religión, música y tradiciones. Estos rasgos culturales están presentes en muchas manifestaciones del país; por ejemplo, en el culto a San Juan, el baile en honor a San Benito, el joropo y el mito de María Lionza.

Afirma que en Venezuela, la cultura tiene procedencia múltiple, “negra, blanca e india”, pero no solo podemos determinar nuestros complejos culturales partiendo de nuestro origen étnico, es importante ahondar en estudios sobre cómo se fundieron, recrearon o reconstruyeron los rasgos de diversos grupos en nuestras primeras poblaciones.

En tal sentido, es interesante investigar sobre los elementos culturales que se conservan y los que se han diluido en la secuencia de luchas políticas y sociales de nuestras poblaciones originarias, es decir, cuánto permanece de lo indígena, lo africano y lo europeo en nuestros modos de vida, tomando en cuenta las áreas culturales constituidas desde los procesos sociales, políticos y económicos en distintas épocas y de las estructuras venidas de diversos

lugares. Según Acosta Saignes (2014), en Venezuela es necesario estudiar las causas de los procesos sociales:

Cuando se haya estudiado además el proceso de la producción venezolana y las relaciones clasistas originadas por los modos de producción, cuando se hayan analizado los episodios de la conquista, para establecer los orígenes de nuestros estratos sociales, habremos encauzado nuestro pensamiento por un camino científico, capaz de darnos información sobre la verdadera raíz del crecimiento de la sociedad venezolana (p. 98).

El autor desarrolla la importancia de la formación de la cultura venezolana desde el método histórico, incluye los elementos indígenas y africanos presentes en nuestra cultura e invita a un análisis de los rasgos extinguidos, desaparecidos o que han sufrido modificaciones desde la fusión y la mezcla cultural. Es importante señalar que en sus estudios Acosta Saignes hace uso de la palabra africanos para evitar la connotación racial y dar espacio para el análisis de todos los aportes africanos y no solo de los esclavizados.

Para el investigador venezolano: “cultura es todo lo creado por el hombre, desde el más rudimentario instrumento de piedra hasta la más complicada elaboración filosófica; desde el primitivo alimento recolectado e incorporado al mundo del hombre por su utilización hasta el más sutil poema” (p. 156).

En el caso de la cultura venezolana, su historia y dinámica está determinada por la indigenización y la africanización del español en nuestra tierra. Y este proceso inició con la posesión por el nombre: todo lo que los conquistadores miraban y tocaban (mar, playas, ríos, islas) lo nombraban para ordenar nuestro mundo desde su visión, y tomar posesión del mundo venezolano y sus territorios. Sin embargo, cuando inició el desembarco debieron aceptar la toponimia indígena y la designación en los idiomas de los originarios. “Los toponímicos representan en realidad una historia compendiada de la tierra venezolana” (p. 158).

Por ejemplo, el occidente de Venezuela está lleno de nombramientos de origen arawacos: Cumarebo, Paraguaná, Curimagua. Del dialecto Caribe se derivan: Cumaná, Píritu, Aragua, Maracay. De la estratigrafía toponímica española aparecen los pueblos con los siguientes nombres: Santa María de Ipire, Nueva Segovia de Barquisimeto, Espíritu Santo de Guanaguanare. También es importante destacar los de origen africano: Ganga, Birongo, Taría.

Aun cuando los conquistadores tomaron posesión de nuestros territorios, debieron instalar procesos de producción para su subsistencia. Acosta Saignes (2014), nos comenta: “aquí resultó el conquistador conquistado” (p. 159). Sus grandes alimentos en América fueron el maíz, la yuca y la papa. Del maíz persisten hábitos alimenticios fundamentales: la arepa, la hallaquita, la harina de maíz tostado y el sentido emocional de la hallaca. En las zonas campesinas es esencial el consumo de la yuca y su derivado, el cazabe. El complejo de la yuca no solo es conservado por los descendientes de los antiguos indígenas, sino por los pueblos afrodescendientes. Además, se han incorporado a nuestro consumo los frijoles y caraotas de origen indígena. En Venezuela todavía se consumen frutas y vegetales de origen indígena: jobos, guanábanas, mamón, mereyes, mameyes, el ocumo, el mapuey, la batata, el cotoperiz, el onoto y el ají de uso muy extendido.

De igual manera, en las zonas rurales y en los llanos del país se consumen muchas especies animales del mundo indígena, partiendo de sus hábitos de caza originarios como: venados, lapas, guacharacas, palomas, patos, iguanas, cachicamos y morrocayos. En muchas costas venezolanas se conservan las faenas de los pescadores amerindios, del mar y los ríos se obtienen y consumen: cantes, meros, guabinas, sábalos, meros, sapuaras, además de mariscos y moluscos en los litorales.

Es interesante destacar un elemento cultural que tomó el conquistador de los indígenas: la casa. Un modelo copiado fue el rancho con techo de palma, que aún permanece en muchos campos venezolanos, ya que representa un espacio construido con elementos extraídos de la propia naturaleza, es seguro y fresco. Además, desde materiales del mundo vegetal construyeron algunos medios de transporte (canoas, piraguas, cayucos), muchos de los cuales han sido industrializados.

Por otro lado, los conquistadores adoptaron métodos curativos y conocimientos naturales del mundo indígena. Por ejemplo el tabaco, por su esencia curativa para las mordeduras de serpientes, sus atributos adivinatorios y para rituales. El fumar el tabaco con la candela *pá dentro* se tomó de los africanos, quienes además le otorgaron concepciones mágicas. De acuerdo a los estudios presentados por Acosta Saignes (2014), nos señala que: “muchos de los rasgos indígenas pasaron a los venezolanos actuales a través de las comunidades negras” (p. 164).

En este sentido, la producción de los alimentos, los métodos agrícolas, de caza, los usos curativos, las construcciones de las viviendas y muchas creencias tienen elementos del aprendizaje por parte de los españoles, con

adecuaciones de las poblaciones afrodescendientes desde lo originario de los procedimientos indígenas. Acosta (2014) sostiene: “¿Y no sigue sembrando el campesino según las fases de la luna? ¿Y no ha sido fundamento de la economía campesina el maíz? ¿Y no viven comunidades enteras de la elaboración del cazabe?” (p. 166).

Ahora destacaremos las áreas culturales africanas definidas y estudiadas por el autor, en función de la procedencia de los africanos que llegaron a Venezuela en condición de esclavizados y esclavizadas a partir del siglo XVI. Según los cálculos de algunos investigadores, arribaron a Venezuela alrededor de 100.000 esclavizados africanos entre los siglos XVI y XVIII (Pollak-Eltz, 2000). De acuerdo a Brito Figueroa (1960), en el siglo XVI se importaron 6.596 africanos, 10.147 en el siglo XVII y 34.099 en el siglo XVIII (p. 108).

Sin embargo, Acosta Saignes (1984), afirma que: “en realidad, es imposible saber con los datos que hasta ahora se poseen el número de las entradas reales” (p. 49), pues es necesario considerar el cálculo en términos de “piezas de india”, las “malas entradas” (contrabando) y la inmigración de refugiados provenientes de El Caribe.

Fueron numerosos los africanos traídos a Venezuela con “un predominio de influencias africanas procedentes del área cultural bantú (el Congo, Angola, Mozambique, etc.)” (Ramos, 2018, p. 90),³ que aportaron rasgos propios de los “negros” y caracteres árabes. Por ejemplo, muchísimas palabras tienen elementos árabes: abanico, alacrán, aceite, alcohol, añil, algodón, azabache, jinete, jasmín, tamarindo, tarea, tarima, zaguán, zoquete, alpargata. Además, muchas técnicas e instrumentos de construcción tienen origen árabe.

El autor explica dos fenómenos sociales en relación a la visión del negro (o mandinga): Por un lado, se convierte en objeto al negro que vino como esclavo, provisto de toda degradación e inferioridad, a quien siempre le establecieron oficios repulsivos y en situaciones de crueldad. Por otro, la realidad de las negras las cuales eran parteras y ayas. Acosta Saignes (2014), afirma: “todo blanco llegaba al mundo en manos de la partera negra” (p. 173). Se encargaban del amamantamiento, educación y cuidado de los hijos e hijas de sus amos y esclavizadores. En definitiva, la influencia afectiva de la aya y nodriza negra fue determinante en la constitución de la cultura y la formación de la personalidad básica del venezolano. Los cuentos de las ayas maternas negras llenaban la imaginación de los pequeños desde los relatos de aparecidos, sayonas y brujas. El investigador señala:

Otros cuentos pueden también haber creado importantes rasgos fundamentales y tendencias profundas en los pequeños, como los de Tío Conejo o Tío Tigre, en los cuales se expresa, sin duda, una prolongación de ciertos ciclos de competencias entre animales fuertes y otros, astutos, del mundo africano (p. 175).

Sin duda, en nuestro lenguaje están presentes las huellas de este cuento, donde la fuerza, lo hábil y lo inteligente inciden en la construcción de nuestras relaciones humanas y capacidades individuales. Las ayas determinaron la formación cultural, los africanos y sus descendientes establecieron la producción básica de la colonia. Además, en sus hombros descansaron múltiples oficios y labores en la siembra de caña, en las haciendas de cacao y en las minas. Sus ocupaciones más destacadas fueron: destiladores de aguardiente, sastres, cocineros, curanderos, cantores, albañiles, tocadores de arpa y guitarra, barberos, herreros y arrieros.

Por tanto, el africano se encontraba en el imaginario social desde sus actividades impuestas, “el negro verdugo que daba muerte y la negra partera que daba la vida”. Además, las negras determinaban la formación sexual y familiar en Venezuela como objeto sexual transitorio y de placer. “Las negras estaban condenadas a la actividad sexual por las regulaciones coloniales y sus consecuencias psicológicas que se prolongarán en plena vida de la República”, expresa Acosta Saignes (2014, p.178).

Siguiendo la línea de estudio de los aportes africanos, se destacan los siguientes toponímicos: ganga, birongo, marasma, farriar, taría, cumbes, banana, bamba, bambuco, cafunga, bongo, funche, luango, guineo, baba, marimba, tarimba, mina, curvata, mondongo, quimbobó y ñame. Esto revela cómo se han conservado los nombres traídos por africanos esclavizados y que han penetrado en el uso común de las y los venezolanos.

La utilización de la caña amarga y sus diversos usos (tejido) llegó de los esclavizados y esclavizadas. Al igual que la preferencia por los colores muy vivos (el rojo) que adornan los vestidos en las festividades de San Juan. La muñeca de trapo vino del África. Las innumerables fiestas de diablos, diablitos, negros, negritos y muchas danzas populares son de procedencia conga. San Juan, San Benito, Corpus Inocentes son fechas clásicas de nuestro folclore, donde persiste la supervivencia africana expresada en la música, bailes y ceremonias rituales.

En muchos aspectos los africanos e indígenas tienen modos muy parecidos, por ejemplo, el uso de la palma en las viviendas, los tambores, el “pilón” de madera, las maracas, las creencias sobre las aves y la vida en

colectivo. Muchos elementos se juntaron en territorio americano y otros se reforzaron por el aporte africano.

En cuanto a la alimentación, los africanos y africanas aportaron profundamente en la culinaria de la Venezuela colonial dejando su impronta en los modelos alimenticios actuales, en la preparación de platos y en la dulcería popular, a través de la incorporación de cocos, plátanos y papelón en manjares y conservas; como la cafunga y la mazamorra (maíz tierno con papelón y leche), dando uso a la hoja de plátano o cambur para su envoltura. Además, podemos destacar la preparación de otros alimentos como el funche⁴ (maíz molido, con manteca, sal y sofrito), la guasacaca⁵ y el pescado relleno envuelto en hojas. Al respecto García (1990), nos aporta en relación a los elementos culturales congolese que contribuyeron en la conformación de nuestra culinaria:

Desde la perspectiva de patrones alimenticios de origen africano, y más concretamente congolés, podemos mencionar el fu-fu barloventño, similar al fufú congolés elaborado con harina de yuca, mientras que en barlovento se elabora con plátano. La mfunga, bollos dulces de cambur, envueltos en hojas de plátano, también tiene su equivalente en la chikwanga congolese. El mboke congolés, es decir, el pescado relleno y envuelto en hojas de plátano tiene su parentesco con el pescaóembasura'o, preparado en el sur del lago de Maracaibo y en Chuao, estado Aragua (pp. 83-84).

De igual manera, Ramos Guédez (2018) en sus investigaciones aprecia la influencia africana en el arte culinario de Venezuela, haciendo referencia al “sofrito”, el asado, la condimentación de los hervidos, la preparación de salsas y guisos. En relación al “sofrito”, señala que es: “una salsa (...) compuesta de cebollas, ajo, pimienta y tomates” (p. 55). Además, se han encontrado algunos testimonios sobre la costumbre de las cocineras afro: “de dar color amarillo a las comidas utilizando el onoto o achiote en las salsas y grasas, tradición que aún tiene vigencia en varios pueblos de la actual Nigeria” (Como se citó en Villapol, 1977, p.329).

A esta herencia culinaria el investigador Castañeda (2010) incorpora el plato navideño, aun cuando es considerado producto del mestizaje cultural o un “plato fusión” como lo definiría la cocina actual: “Sin embargo, algunos investigadores consideran que el vocablo *hallaca* proviene de la voz “yaka” de filiación lingüística bantú correspondiente al antiguo reino del Kongo, donde se acostumbre envolver los alimentos en hojas de plátano para su cocción” (p. 41).

Frente a los procesos de traslados, modificaciones y simbiosis cultural en Venezuela, se conservaron el uso de ciertos alimentos y técnicas de preparación de origen africano, pero además se impusieron patrones alimenticios a partir del sistema de plantación: “tal es el caso de los derivados del cacao, que van desde bebidas alcohólicas hasta las bolas de cacao” (p. 83).

Por otro lado, es importante destacar las huellas de la africanía en la fundación de pueblos alzados (cumbes) y caminos para sus fugas, descubriendo muchas regiones y ríos para su supervivencia en su escape. La primera sublevación de negros registrada en los documentos históricos fue en el mes de diciembre de 1552 en las minas de Buría, liderizada por el “Rey Miguel”. Así nos relata Herrera Salas (2003) el inicio de esta primera revolución venezolana organizada por Miguel y los suyos con *premeditación*:

La documentación disponible indica sus inicios en un día lunes del mes de diciembre de 1552 (...), y su finalización hacia marzo o abril de 1553. Dicho lunes, los esclavos se negaron a reiniciar el trabajo semanal luego de haber salido del campamento hacia los yacimientos de trabajo, e inmediatamente después de derrotar a los 15 o 20 españoles que los acompañaban, regresaron sobre el Real de Minas a atacar el resto de los españoles dando así comienzo a la revolución (p. 104).

Luego del enfrentamiento inicial entre los esclavizados rebeldes y los españoles, el negro Miguel junto a su mujer Guiomar y sus aliados se dirigieron a las serranías más altas ubicadas al este de Nueva Segovia: “Allí establecieron los revolucionarios una unidad política independiente que ellos llamaron Curduvaré, *Libre como la liebre* en el idioma indígena local” (Herrera Salas, 2003, p.107). De esta manera fundó una cumbe en la orillas del río San Pedro, conformada por esclavizados de origen africano que trabajaban en las minas y los indígenas Jiraharas refugiados de las encomiendas y misiones: “crea nada menos que un reino independiente que tenía incluso una corte y hasta un obispo de una iglesia disidente creada por él” (Carpentier, 1981, p.6).

Otra revuelta de importancia tuvo lugar en la isla de Cubagua, conocida por sus recursos perleros, donde ingresaron esclavizados africanos para su explotación: “en 1603 tuvo lugar el levantamiento de los negros perleros. Esta rebelión se inició en rancherías ubicadas en la isla de Margarita y en perfecta coordinación con los esclavos de las haciendas costeras de Cumaná” (Duno-Gottberg, 2014, p.88), bajo el liderazgo de una mujer que según la tradición oral se llamaba Guiomar y era considerada “la reina

del movimiento y curandera espiritual” (Pollak-Eltz, 2000, p.72), quien con los alzados fundó un cumbe en la “frondosa selva de Tataracual”.

Una experiencia de cimarronaje a destacar, se desarrolló entre 1730 y 1733 en los territorios de los actuales estados Yaracuy y Falcón, donde tuvo lugar la famosa rebelión del zambo Andrés López del Rosario, mejor conocido como *Andresote*, “que recibió apoyo popular interno de terratenientes criollos y de pequeños productores, y apoyo externo de los contrabandistas marítimos holandeses con sede en Curazao” (Acosta, 2016, p.6), venciendo así en varias oportunidades a las autoridades españolas en Venezuela.

Es significativo destacar la rebelión de José Leonardo Chirino, hijo de un esclavizado y una indígena libre. Esta se desarrolla en la hacienda de Macanillas en la Serranía de Coro en 1795 con el apoyo de José Caridad González, un líder luango, “que había ganado su libertad por haberse refugiado desde Curacao a la costa venezolana” (Pollak-Eltz, 2000, pp. 74-75), y abrazaba las ideas de la Revolución francesa y lo que estaba ocurriendo en Haití. De esta manera, Chirino convoca a un grupo de rebeldes, libres y esclavizados para la toma de la hacienda el 10 de mayo de 1795. Así lo cuenta el historiador venezolano Vladimir Acosta (2016):

Se simula una fiesta, suenan los tambores, corre el ron; y en medio de la alegría y el optimismo la rebelión estalla. Los insurrectos asaltan la hacienda y las haciendas vecinas, matan o hieren a todos los propietarios blancos que logran capturar y se desparraman por la Sierra. El plan es marchar, reuniendo nuevos rebeldes, hacia la aduana de Caujarao, centro de atropellos cercano a Coro, y de allí lanzarse en forma sorpresiva contra la actual capital falconiana (p. 24).

De acuerdo a las investigaciones emprendidas por el afrovenezolano José Marcial Ramos Guédez (2018) sobre las rebeliones y conspiraciones de esclavizados negros, mulatos y zambos en Venezuela (1525-1799), a continuación, destacaré otros movimientos de transcendencia citados por el autor:

- Cimarrones en Caracas (1653): “Los esclavos negros y mulatos e indios, habían huido de las encomiendas y constantemente asaltaban y mataban a la gente en los caminos y se llevaban a las negras del servicio doméstico” (p. 20).
- Rebelión de Guillermo Ribas (1771-1774): Se desarrolló en las zonas de Barlovento y Valles del Tuy, donde los cimarrones fugados que habitaban en diversos cumbes, armados rescataban

a los esclavizados, ocupaban las haciendas y luchaban para preservar su libertad.

- Rebeliones de indios y negros (1785): Se unen para atacar hatos en los llanos.
- Cumbe de Siquisique (1786): En la zona de Siquisique negros atacan haciendas.
- Rochelas de los Llanos (1787): Indios, negros, mulatos, zambos y blancos de orillas se dedican al ataque de grandes hatos y al contrabando de tabaco en los llanos occidentales.
- Cumbe de Caucagua (1790): Negros de Caucagua y Curiepe amenazan y atacan las haciendas cercanas.
- Conspiración de Cimarrones (1795): En el oriente del país (Río Caribe, Carúpano, Cariaco y Cumaná) se organiza un “movimiento en contra de la aristocracia esclavista para obtener su libertad” (p. 22) donde participan negros esclavos, morenos libres, mulatos y zambos.
- Resistencia de los esclavos de Curiepe (1799): Se desarrolla en la hacienda de Don Francisco Javier Longa.
- Conspiración de Maracaibo: “Conspiración de negros, mulatos e indios goajiros, que debía estallar el 19 de mayo de 1799, bajo la dirección de Francisco Javier Pirela y los mulatos haitianos Juan y Gaspar Boce (...) invadirían la ciudad proclamando: la abolición de la esclavitud, la aplicación de la Ley de los franceses, el (ajusticiamiento) de todas la autoridades coloniales” (p. 22).

Evidentemente, todos estos movimientos o sublevaciones marcaron el espíritu libertario y de resistencia de esclavizadas y esclavizados africanos y sus descendientes, frente a las estructuras e instituciones económicas, sociales y políticas de opresión instaladas durante el período colonial e inicio del siglo XIX:

La primera forma de resistencia fue la fuga desde las unidades de producción hacia las montañas y parajes solitarios, donde la vegetación exuberante y los terrenos pantanosos conformaron un conjunto de barreras y obstáculos, para que sus propietarios no los pudieran capturar y a su vez, poder fundar sus cumbe o palenques, y vivir como negros cimarrones (Ramos, 2018, p.15).

En estos espacios libertarios los cimarrones y cimarronas desarrollaron una agricultura de subsistencia y el trabajo colectivo de origen indígena y

africano que se denomina “la cayapa”, que aún persiste en las zonas campesinas de Venezuela para hacer viviendas y preparar los terrenos de siembra.

Hoy en Venezuela los diversos caracteres culturales han definido la creación de nuestra nacionalidad, las contradicciones y luchas con raíces comunes. Acosta Saignes (2014), comenta: “indios, negros, zambos, mulatos, concurrieron, después de tres siglos de tremendo proceso de fusión somática y cultural al esfuerzo mayor de la Independencia” (p. 184). Al respecto, el investigador cita las cifras calculadas por Humboldt para finales del siglo XVIII, donde nuestro territorio contaba con una población total de 800.000, distribuida de la siguiente manera: “con 400.000 pardos, 200.000 blancos, 120.000 indios y 64.000 esclavos negros” (p. 186). Sin embargo, debemos aclarar que estas cifras no integran a los afrodescendientes libres que sumarían un total de 103.215 “negros”, que representan la octava parte de la población total. En el centro del territorio de Venezuela (Miranda, Aragua, Carabobo, Yaracuy y Falcón) y en las costas se agrupaba la población afrodescendiente y las poblaciones indígenas en el occidente, oriente y sur. Según Vargas-Arenas y Sanoja (2013): “Las comunidades de cimarrones o cumbes contribuyeron a la formación de nuevas comunidades en muchas regiones de Venezuela, constituyendo un polo antagónico al régimen esclavista; asimismo se convirtieron en focos libertarios de resistencia activa” (pp. 50-51).

Sin duda, esta distribución permanece hoy en nuestro país, es decir, el área cultural de Venezuela se conformó en función de la distribución demográfica y ha determinado las complejas conformaciones culturales.

4. África en Venezuela desde las letras de la novela *Nochebuena Negra*

En 1930 Juan Pablo Sojo a través de su novela *Nochebuena Negra* nos regala el espíritu del África en las tierras de Barlovento, donde a través de un soplo de letras espontáneas, ingenuas y cándidas, muestra a la naturaleza ardiente y glamorosa en equilibrio insaciable con el erotismo y pasión que envuelve la vida de mujeres y hombres que trabajan, cantan, bailan, celebran sus ritos y muestran sus supersticiones, envueltos en un trágico e inquebrantable destino de riqueza para sus amos y de sudor y sangre para ellos, derramada en la tierra que besan antes de morir con la esperanza de que “los pezones rojos del cacao madurarán” como canto y perfume en el grito de los desheredados y las voces de los vencidos para la deseada dignidad incesante y plena (p. 231).

En los relatos de la novela, se visualiza el diálogo permanente de las expresiones del acervo de la cultura popular tradicional y la realidad social, económica y espiritual de la población afrodescendiente que entrega sus cuerpos en las haciendas de cacao para la fortuna de los hacendados.

En un insaciable despliegue de metáforas, símbolos y alegorías, la novela muestra desde el amor y el dolor el horizonte de la huella ancestral africana, donde el paisaje barloventeño alberga la frondosidad de las letras. Sojo (1930) se expresa para: “rendir homenaje a la gran voz que venía del ancestro. Voz misteriosa, que reclama su sangre africana, su resto de sangre africana perdida en los recovecos de las venas como vaga reminiscencia” (p. 222).

Dentro de la originalidad interpretativa de esta novela destacan los conflictos y relaciones interraciales que van tejiendo diferentes historias en un mismo escenario que mezclan la sensualidad, la música y el olor del paisaje de los cacaotales venezolanos: “Y rodaron sobre el maizal cuando los conotos rojinegros se alborotaban piando, bajo el cielo claro y diáfano del día. Tuve que usar savia de cacao para hacerla mujer” (p. 38).

Desde estas ideas se resignificarán las expresiones, pensamientos, cosmovisión y valores de la cultura afrovenezolana presentes en la novela, que aportan a la construcción de la identidad en nuestro país. En los relatos de *Nochebuena Negra* encontramos la mágica sabiduría espiritual y ancestral de los peones y mujeres trabajadoras de la Hacienda Pozo Frío, que desde la sonoridad de un “poema campesino” enfrentan el trabajo esclavo y el destino que los aleja de disfrutar los frutos de su tierra pues “habían encanecido en aquellas haciendas que levantaron con sus brazos. Cada grano de cacao podía ser una gota de sudor. Y la almendra azucarada en los yuyos se torna roja como la sangre bajo el sol” (p. 46).

Sin embargo, “(...) los peones van a sus ranchos cantando y riendo. El alma de los negros es como el alma de las fuentes cantarinas, clara y bullidora” (p. 17). En una cosecha insaciable de sus anhelos y recuerdos que dan vida en la tierra barloventeña los conjuros de José Trinidad, los presagios de Asunsa, los velorios de San Pascual Bailón, al humo del tabaco de Celedonia, el preparado de anisado y tequiche de la india Juana, al repique del tambor mina, a los rezos de la vieja Regana, las supersticiones de Crisanto, al cuerpo serpenteante de Teodora, al estruendo del furrucó, los festejos para la cosecha en el mes de junio, las fiestas de Semana Santa, al canto de Pedro Marasma, el espanto de la Sayona, los cantos del jolgorio y a la voz del ancestro en la Nochebuena de San Juan.

Todas estas manifestaciones y recreaciones entretrejen rasgos de la herencia de la cultura africana, su adecuación, acomodamiento y fusión en territorio venezolano con elementos indígenas y europeos, ya que como afirma Acosta (2014): “cada sociedad, cada cultura actual, es la resultante de innumerables transculturaciones, de traslados, a veces desde lugares remotos, de procesos dinámicos internos y de préstamos procedentes del exterior” (p. 156), para ir construyendo y gestando en el vientre de Barlovento la cultura afrovenezolana. Al respecto la investigadora Casimira Monasterios (1982), expresa:

La cultura negra barloventea data desde la época de la colonia y los barloventeos hemos mantenido esa cultura prácticamente igual hasta ahora. Desde la época en que ya se fusionaban la cultura africana con la cultura española, hemos mantenido bastante puros estos rasgos, sobre todo las expresiones musicales, y también en otras creencias nos hemos mantenido bastante coherentes (Como se citó en Mosonyi, 1982, p.61).

En este sentido, los relatos en la novela *Nochebuena Negra* desbordan lo amoroso, sagrado y siniestro de la voz y el recuerdo de la huella africana que florece en la cultura afrovenezolana. Son relevantes las prácticas de hechicerías y de curanderismo que, de acuerdo a Acosta Saignes (1978) y a investigaciones de Pollack-Eltz (1987), en el pueblo de Birongo –“pueblo de los brujos”– tienen origen africano. En Venezuela *birongo* significa “brujería” y en el idioma bantú significa “remedios, medicinas, pociones, hechizos”. La novela nos cuenta cómo se “había echado un mal”, cómo “ensalmar a los curiosos” o cómo el “canto del ave tenebrosa significaba muerte segura en el lugar” con la presencia del espanto terrífico de “la sayona” que adormecía a los hombres con su presencia en forma de una mujer hermosa y complaciente. Un personaje en la novela que da representatividad a estas prácticas es la gorda Regana, “era alegre por naturaleza, pero timorata y rezandera. Su vida estaba llena de supersticiones, y a la vez que el miedo, la malicia formaba el todo de su existencia” (p. 67). Además, se destaca Lino Bembetoyo que “también totumeaba con las hierbas; sabía conseguir una mujer y darle un ensalme a un picao” (p. 27).

También es interesante destacar los cuentos de animales que se relatan en la novela para reflexionar sobre la naturaleza humana y la sabiduría de los pueblos a través de lecciones morales de la vida cotidiana. Se deja un extracto de un cuento que narra Juan Pablo Sojo en su novela, el cual trata de trasladar características animales para explicar comportamientos humanos:

Fue corriendo a casa de Papá Dios, quien lo recibió muy sonreído. Y cuando Conejo pensaba que iba a ser grande de tamaño para codearse con León y Tigre, Papá Dios lo cogió por las orejas y estirándolas les dijo: Indio y Conejo son la misma cosa por la astucia...! Si yo te hago grande, mijito, ¿qué sería de los otros animales, cuando siendo tú tan pequeño has hecho todo lo que te pedí...? ¡Y las orejas se le quedaron largotas a Conejo! (p. 35).

Sin duda, el cuento es el género literario oral de mayor significación, valor y amplitud heredado del Caribe del África Occidental, que en armonía con la tradición, nos revela lo sagrado, lo oculto, lo grandioso y belleza del pasado, donde se borran las fronteras entre el cuento, la leyenda, el mito y la fábula a través de una representación imaginaria que nos muestra una concepción del mundo, desde la realidad social del mundo colonizado y opresivo. Para Fernández (2012):

En África, el cuento refleja las aspiraciones y el modo de vida de los pueblos de esa región con un estilo realista, tanto por la lengua empleada, como por las descripciones. Estigmatiza defectos individuales como la estupidez, el egoísmo, la vanidad, la mala fe, la haraganería, la cobardía, la maldad; pero también, a escala social, exalta virtudes positivas para la sociedad: la solidaridad, la discreción, la hospitalidad (p.52).

El autor recrea de manera extraordinaria todas las fiestas y ceremonias con el cultivo permanente de la música y la sonoridad de los tambores. Entre las fiestas “negras” la más alegre y llena de recuerdos es la “Nochebuena de San Juan”, celebrada el 24 de junio, representa el espíritu que enciende todos los sentimientos de los hijos e hijas de la tierra barloventeña en las líneas de Juan Pablo Sojo. El autor describe cómo en estas celebraciones las mujeres se destacan por vestir con vivos colores y llamativos adornos, cintas y flores en el pelo y en el pecho, “engalanadas con sus tricotinas y zarzas” (p. 87), “estrenan fustanzones rojos, azules y floreados” (p. 217). De acuerdo a los estudios de Acosta Saignes (2014), el uso de colores fuertes como rasgo de preferencia en estas zonas, tiene herencia africana: “la preferencia por los colores muy vivos, especialmente el rojo, que adorna los vestidos, sobre todo en la época de las festividades de San Juan” (p. 181).

En la novela se destacan otras ceremonias y festejos como el velorio a San Pascual Bailón, las fiestas de la Semana Mayor, los bautismos y matrimonios, el mampulorio (el velorio de muertico), los velorios de mayo,

los cantos de jolgorio, donde la música y el erotismo se funden en un canto para la libertad:

(...) el furrucú gemebundo, en pleno orgasmo, se crecía de nuevo al llamado de la compañera, la tambora cloqueante e insaciable retumbaba violentando el sacudimiento de las mujeres, despertando en los hombres el deseo que se le colgaba de la bamba como a ellas de los senos y el sexo (p.89).

Juan Sojo describe como el canto de la fulía, el repique del tambor mina y la fuerza del culo é puya, alegraban, daban fuerza y cohesión espiritual a estas manifestaciones. Tomando en cuenta lo que afirma García (1992): “la música, al igual que la religión, ocupó un lugar espiritual que permitió a los africanos y sus descendientes refugiarse para reforzar su esencia étnica” (p. 7) y la posibilidad de reconstrucción de su mundo cosmogónico en conexión con su ancestralidad o ruta de origen.

De acuerdo a estudios comparativos de instrumentos musicales y estructuras rítmicas de Jesús “Chucho” García y Juan Liscano, se ha trazado una línea de origen de los tambores culo é puya de Curiepe con algunas etnias de la República Popular del Congo considerando las variaciones rítmicas originarias, pero con la conservación de la matriz sonora y la morfología. Según investigaciones de García (1990):

En nuestro recorrido por la República Popular del Congo conseguimos entre la etnia Bambamba, ubicada en la región de Lekuamo, tres tambores idénticos, en su construcción, a los tres tambores culo é puya, existentes en curiepe, los cuales reciben el nombre de prima, cruza’o y puja’o. Entre los Bambamba reciben el nombre de sensengoma, nguannngoma y mwanangoma, es decir, tambor madre, tambor padre y tambor hijo. Su estructura morfológica es similar. Tres tambores forrados en ambos extremos por dos membranas, prensados por guarales o mecates (p. 81).

Al respecto, el investigador afrovenezolano Ramos Guédez (2018) expresa que los instrumentos musicales de origen africano están íntimamente vinculados con las celebraciones, bailes, danzas religiosas, fiestas tradicionales y populares en la Venezuela del siglo XXI, especialmente en las zonas donde hubo un mayor número de mano de obra africana esclavizada. Dentro de estos instrumentos podemos destacar: “tambores (redondos, denominados ‘culó e puya’, el mina, la curbata o curbete, los cumacos, los tamunagues, el chimbangle, etc.), el cencerro, la marimba, los laures, el carángano, la

charrasca, o güiro, los quitiplás, el furruco, la guarura, etc.” (p.103). En referencia al tambor mina de Barlovento, el autor cita a Isabel Aretz (1977) quien afirma que tiene un posible origen dahomeyano, Dahomey, hoy República Popular de Benín en el África Occidental.

De igual manera, es importante señalar que muchos de estos instrumentos de procedencia africana, especialmente el tambor: “fue utilizado en los rituales paganos, en los momentos en que había que llamar a una rebelión, una fuga colectiva y para transmitir los mensajes entre los diferentes cumbes existentes en una determinada región” (p. 84). Considerando que en nuestras tierras encontraron las condiciones ambientales y territoriales para elaborar sus tambores:

Aquí encontraron como en África, pieles, bejucos y árboles de diferentes peso y grosor, y por eso hicieron sus tambores livianos como los redondos de Barlovento, o más pesados y de cuñas adosadas como los del Zulia y Trujillo, o de enormes troncos excavados como los de Naiguatá y Barlovento usados en diferentes bailes (pp. 11-12).

Por otro lado, un elemento de interés en la narración de la novela es el uso del tabaco por las mujeres: en las faenas de trabajo, para las curaciones, rituales y durante las festividades “fuman con la candela para adentro, y el peso continuo sobre la cabeza engrosa sus cuellos, levanta sus hombros y robustece sus piernas bien formadas” (p. 56). Acosta Saignes (2014), afirma que la práctica de fumar “con la candela pá dentro” es propio de las comunidades con descendientes de africanos y africanas, “el fumar, se tomó por los negros” (p. 164).

La Nochebuena Negra de San Juan atesora las supervivencias africanas en la música, los bailes y ceremonias diversas, ya que hace un permanente llamado al ancestro para encender su cuerpo y espíritu con perfume de música, ritos y ceremonias que cosecharán la “cruz del cristo negro”. Como expresa Acosta Saignes: “el mundo de esas comunidades que celebran a San Juan o a San Benito, está lleno todavía de *encantos*, culebras que son *madres del agua*, tesoros escondidos, deidades acuáticas y terrores a los eclipses, que tienen raíz africana” (p. 182).

5. A modo de conclusión

La diáspora africana se constituye como un entramado de elementos que unifica la vida y existencia, desde la afinidad colectiva del conocimiento ancestral afrodescendiente, para conformar comunidad y pueblo

como horizonte de descolonización cultural y liberación política, donde la relación con el territorio y la naturaleza aflora una manera específica del saber ancestral afro que se disemina en la vida cotidiana, en las prácticas curativas, expresiones religiosas, cosmovisión, pensamiento mítico y mágico dando características a una identidad étnico cultural que es testimonio del compromiso ancestral con el África en las tierras del Abya Yala y El Caribe.

El arraigo al territorio constituye un legado heredado del África para la prolongación de la vida y existencia, y así afianzar el conocimiento ancestral, el desarrollo espiritual y expresión de la identidad resguardada en las sabias y los sabios ancestrales (parteras, comadronas, curanderos, rezanderas, sobanderos, entre otros) que en armonía con la naturaleza forman comunidad como espacio vital para que germinen las fuerzas espirituales, divinas y humanas de la cultura afrodescendiente, que en territorio venezolano se conforma como “identidad cultural afrovenezolana”.

La Afrovenezolanidad nace en reconocimiento de la historia, filosofía y espiritualidad de la diáspora africana en la venezolanidad, que persiste aún frente a los intereses y opresión de la cultura dominante. Evidentemente, nuestro país es el resultado de lo español, indígena y el fundamental aporte de las y los africanos. Por tanto, es importante comprender los procesos de intercambio, confluencias y fusiones en nuestro devenir histórico que han engendrado rasgos y rostros de diversas procedencias, para dar vida a nuestras “fisonomías nacionales”.

Indudablemente, la extraordinaria narración de la novela *Nochebuena Negra*, devela el arraigo cultural con la huella espiritual africana desde la tierra que amamantó su resistencia, para el abrazo de la identidad resignificada y recreada en el umbral del recuerdo y los cantos de fulía en los cacaotales barloventenos, tierra de los “desheredados” en búsqueda del “complejo ancestral” para “darle el último beso a la tierra”.

Notas

- 1 Este trabajo es un avance del proyecto de Tesis Doctoral presentado para optar al título de Doctora en Patrimonio Cultural en la Universidad Latinoamericana y del Caribe (ULAC) titulado: *El Patrimonio Afrodescendiente: Una mirada desde el aporte de las mujeres en la construcción de la Identidad Cultural Afrovenezolana*.
- 2 Nombre originario de nuestro territorio dado por el pueblo Kuna del Sur de Panamá y Kuna-Tule del Norte de Colombia antes del arribo de Cristóbal Colón y europeos, que significa “tierra madura”, “tierra viva”, “tierra en florecimiento”.
- 3 De acuerdo a Acosta Saignes (1984, pp.137-157) y Ramos Guédez (2018, pp.48-49), en la Venezuela colonial predominaron un conjunto de gentilicios

africanos que fueron utilizados como apellidos para identificar los esclavizados bozales con posible procedencia del África subsahariana, dentro de los que se destacan: Angola, Arará, Bañón, Bariba, Bemba, Bran, Cachanga, Cambuta, Carabalí, Congo, Embuila, Felopo, Ganga, Golofó, Guaza, Guinea, Luango, Mabala, Mende-Mandinga, Mina, Mondongo, Nago, Popó, Quinene, Sape, Soso, Sundi y Tarí.

- 4 Francisco Castañeda (2010), sobre este preparado señala: “El funche, cuyo nombre deriva de la raíz bantú “Nifitingi”. Se trata de una especie de pan elaborado con harina de maíz y constituye el acompañante preferido en la comida de los pescadores durante sus faenas en alta mar” (p. 40).
- 5 “La guasacaca afrovenezolana se encuentra emparentada con la sakasaka congoleña, con algunas variantes en sus ingredientes” (García, 1990, p.83).

Referencias

- Acosta, M. (2014). *Estudios para la formación de nuestra identidad*. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana.
- Acosta, M. (1984). *Vida de los esclavos negros en Venezuela*. Venezuela: Vadell hermanos Editores.
- Acosta, V. (2016). *Venezuela Rebelde: Rebeliones y Conspiraciones Venezolanas previas al 19 de abril de 1810*. Caracas: Editorial Galac, S.A
- Brito, F. (1960). *La estructura social y demográfica de Venezuela colonial*. Caracas: UCV.
- Carpentier, A. (1981). Lo que el Caribe ha dado al mundo. En: *El Correo de la Unesco. El Caribe voces múltiples de un archipiélago mestizo*. España: UNESCO.
- Castañeda, F. (2010). *Presencia negroafricana en la región insular neoespartana durante la época colonial*. La Asunción, Nueva Esparta: Casa de la Diversidad Cultural del Estado Nueva Esparta.
- Díaz-Polanco, H. (2016). *El jardín de las identidades: La comunidad y el poder*. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana.
- Duno-Gottberg, L. (2014). *La Humanidad como mercancía: Introducción a la esclavitud en América y El Caribe*. Venezuela: Fundación CELARG.
- Fals, O. (2008). *El socialismo raizal y la Gran Colombia bolivariana*. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana.
- Fernández, M. (2012). *A la Sombra del Árbol Tutelar*. Cuba: Editorial de Ciencias Sociales.
- García, J. (1990). *África en Venezuela: Pieza de Indias*. Caracas: Cuadernos Lagoven.
- García, J. (1992). *Afroamericano Soy: La diáspora del retorno*. Venezuela: Ediciones Los Heraldos Negros.
- Herrera, J. (2003). *El Negro Miguel y la Primera Revolución Venezolana*. Caracas: Vadell hermanos Editores.

- Mosonyi, E. (1982). *Identidad nacional y culturas populares*. Caracas: Editorial La Enseñanza Viva.
- Sojo, J. (2017). *Nochebuena Negra*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Pollak-Eltz, A. (2000). *La esclavitud en Venezuela: un estudio histórico-cultural*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Ramos, J. (2018). *Contribución a la historia de las culturas negras en la Venezuela colonial*. Volumen II. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana.
- Vargas-Arenas, I. y Sanoja, M. (2013). *Historia, identidad y poder*. Caracas: Editorial Galac.



Autogestión del conocimiento virtual en las organizaciones inteligentes del siglo XXI

Emad Aboaasi El Nimer

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
MÉRIDA – VENEZUELA
emaboasi@hotmail.com

DOI: <https://doi.org/10.53766/HumSur/2021.31.09>

Resumen

En el presente artículo, se reflexionará sobre la autogestión del conocimiento virtual como herramienta efectiva para el desenvolvimiento del individuo en la sociedad actual, y su utilidad en las organizaciones inteligentes del siglo XXI.

Palabras clave: Autogestión del conocimiento, organizaciones inteligentes, siglo XXI.

Self-management of virtual knowledge in the smart organizations of the 21st century

Abstract

In this article, we will reflect on the self-management of virtual knowledge as an effective tool for the development of the individual in today's society, and its usefulness in intelligent organizations of the 21st century.

Keywords: self-management of knowledge, smart organizations, 21st century.

Recibido: 19.10.20/ Evaluado: 30.11.20 / Aprobado: 15.1.21.

1. Introducción

¿Cómo *autogestionamos* el conocimiento sobre este tema?

No es fortuito que, al empezar a investigar sobre la autogestión del conocimiento virtual en las organizaciones inteligentes del siglo XXI, el primer paso que hayamos dado es, precisamente, apelar a una rápida búsqueda por internet para visualizar lo que se entiende por ello, y así encontrar información que pudiera servirnos de sustento en nuestras disertaciones. Decimos que no es fortuito porque antes de iniciar la pesquisa, manejábamos, como conocimientos previos, ideas muy vagas sobre el tema. Entonces, decidimos aclararlas.

Para tal fin, realizamos un proceso de investigación recurriendo a uno de los métodos más usuales y rápidos de esta segunda década del siglo XXI, como lo es, conectarnos a internet, abrir el buscador *google*, insertar palabras claves en su recuadro y hundir la tecla *enter*. De la mano de la inteligencia artificial, fuimos de lo desconocido a lo conocido. Del material consultado, pudimos precisar que: “La autogestión es una habilidad intelectual y hoy (en) día está muy ligada al desarrollo de las tecnologías” (Roca, 2013, p.19).

Dicha aseveración puso de relieve que, la autogestión del conocimiento es una actividad que la mayoría de los individuos realizan, *in prima facie*, desde el ciberespacio, para acercarse a la concepción de las cosas reales e irreales, tangibles e intangibles. Esto nos resultó curioso porque, precisamente, era lo que realizábamos mediante la web: *accesábamos* a materiales científicos que nos proveían de datos e información, los cuales leíamos de manera detenida, con el fin de ir fraguando atisbos de un conocimiento crítico con el que pudiésemos entablar relaciones dialógicas con nuestros lectores.

Como segundo paso, indagamos acerca de las organizaciones inteligentes del siglo XXI. De las consultas efectuadas, dedujimos que en ellas confluyen dos inteligencias: la humana, y la artificial; su principal recurso para alcanzar el éxito organizacional es el conocimiento; y su punto de apoyo es la tecnología. Los individuos que las conforman tratan de ir adaptándose a los cambios que ocurren precipitadamente en esta Aldea Global; por ende, gestionan eficacia, eficiencia, integración, innovación, interrelación, armonía laboral, espíritu proactivo, cooperación y resolución de conflictos, en beneficio del capital humano que las integra (Choo, 1999; Senge, 2013).

El tercer paso consistió en valorar el material compilado en la web y seleccionar textos cercanos a nuestro objeto de estudio. Para ello, tomamos en cuenta los siguientes aspectos de evaluación metódica: a) si el autor maneja el tema con ponderación; b) si sus aseveraciones derivan de un proceso de indagación científica, y no de conjeturas ni opiniones personales empíricas; c) si se trata o no de una disertación sustentada, sistematizada y actualizada; d) si el enfoque del autor se relaciona con el tema que nos ocupa y resulta útil para validar nuestros argumentos; e) si la fuente que difunde el texto goza del aval de la comunidad científica, vale decir, está a tono con los cánones académicos exigidos para la divulgación y la universalización del conocimiento.

Como cuarto y último paso, consultamos algunos materiales en físico. A partir de los constructos analizados, y fiándonos de no “(...) rumiar los conocimientos ya acumulados, (...)” (Hesse, 1982, pp.102-103) sino, más bien, de emplearlos como sustento para armar una maqueta del saber, nos concentramos en disertar sobre la autogestión del conocimiento virtual como instrumento cognitivo de los individuos, y como elemento dinamizador de las organizaciones inteligentes. Luego de recabar suficiente información, a partir de un ejercicio metacognitivo, diseñamos un rápido esquema del análisis a desarrollar. Según Aldaz (citado por Rangel, 2013), la metacognición es:

La capacidad que tenemos las personas de autorregular nuestro propio aprendizaje, es decir de planificar qué estrategias de aprendizaje se han de utilizar en cada situación, aplicarlas, controlar el proceso formativo, evaluarlo para detectar posibles fallos, y como consecuencia transferir todo ello a una nueva acción o situación de aprendizaje (p.73).

Finalmente, iniciamos la redacción de este artículo. Lo estructuramos en tres núcleos de reflexión. En el primero, realizamos un rápido recorrido sobre la virtualización del conocimiento y su incidencia en la sociedad de finales del siglo XX y principios del XXI. En el segundo, develamos una definición sobre la autogestión del conocimiento; acto seguido, disertamos sobre esta actividad humana desde las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC), en específico, desde el ciberespacio. En el tercero, intentamos resumir en qué consisten las organizaciones inteligentes. Sobre la base de tales ideas, analizamos la importancia que tiene la autogestión del conocimiento virtual en las organizaciones inteligentes del siglo XXI. Así, trazamos nuestras aproximaciones al tema.

2. La virtualización del conocimiento: Epicentro de la sociedad actual

Luego del alunizaje de 1969, la humanidad inició una progresiva transición tecnológica que, a la postre, cimentó un modo de organización comunicacional y una forma de comunicación organizada: la “Sociedad Red” (Castells, 1999 y 2000), donde el día a día fluye mediante dispositivos que funcionan con señales enviadas desde satélites en órbita (Abooasi, S/F). Ante este nuevo escenario, la realidad planetaria se reestructuró en función de Tecnologías de la Información que, *ipso facto*, se convirtieron en promotoras del conocimiento y del progreso de distintas áreas del saber (García, 1997).

Tanto el fenómeno de la información como el de la tecnología digital calaron en el imaginario social. Buena parte de la humanidad los internalizó como medios fundamentales para sus quehaceres, y los amalgamó al discursar de su vida cotidiana en lo individual y en lo colectivo; los insertó en el funcionamiento de las organizaciones públicas, privadas y mixtas; y, en un abrir y cerrar de ojos, pasaron a ser el *leitmotiv* de la dinámica social en esta Aldea Global. No en balde, las generaciones de estos últimos años vivieron –y viven– la evolución y el desarrollo sociocultural a escala planetaria, de la mano con tales herramientas.

Internet, como plataforma de gran alcance, disolvió la distancia real a partir del acercamiento virtual. Transfiguró la sociedad en un contexto donde las fronteras de tiempo y espacio se difuminaron con una rapidez ininteligible, y las relaciones o interacciones se convirtieron en el pan nuestro de cada día, motorizando el funcionamiento de la colectividad (Baumann, 2003; Castells, 1999 y 2000). Hoy por hoy, la información es un componente importante en todos los ámbitos porque funge como elemento inmaterial que, pese a su uso, no se deprecia ni se desgasta (García, 1997). Quizá, atendiendo a su naturaleza científica, pierda vigencia, por lo que sea menester estar actualizándola.

La información se ha convertido en una fuente de riqueza, control, dominio y poder (Roca, 2013); y a través de las ventajas que ofrecen los dispositivos electrónicos puede multiplicarse en grandes proporciones y en fracciones de segundos ante el panorama global (García, 1997), llegando rápidamente a los usuarios. No en vano, en esta era digital, la mayoría de los individuos socializan mediante ordenadores electrónicos.

A propósito de esto, la información se ha convertido en un elemento de acceso a cualquier individuo que la requiera, pudiendo adquirirla mediante un dispositivo y desde cualquier lugar a donde llegue la conexión

satelital. Solo se necesita realizar la búsqueda *internáutica*. El autodidacta de antaño —que con su propia disciplina lectora y versatilidad libresca se instruía a sí mismo—, hoy en día recurre al mundo virtual como primera opción, porque esa herramienta le facilita la búsqueda de contenido (escrito, visual y audiovisual), en tiempo record y en disímiles versiones e idiomas, pudiendo traducir textos a cualquier lengua, de modo instantáneo. Por ende, gracias a la tecnología, el acceso a la información se ha convertido en un principio universal que procura la igualdad comunicativa. En muchos países es un derecho constitucional para el desarrollo y crecimiento de los individuos, las organizaciones y las naciones.

De acuerdo con lo anterior, salta a la vista una pregunta: ¿Qué función desempeña el conocimiento en la actualidad? Evidentemente, no solo es la principal “fuente energética” que transfigura la información en un valioso saber para ser compartido, sino también, es el bagaje que el individuo requiere, en su día a día, para su existencia en la sociedad, su crecimiento intelectual y el desarrollo pleno de sus facultades cognitivas (Vargas y Moreno, 2005). Pues, permite que cada cual logre conocerse a sí mismo, comprender su entorno y cualquier lugar del orbe que sea de su interés; visibilizarse culturalmente, capacitarse en el desempeño de las labores específicas, y formarse para la vida. Al respecto, Toffler (1970) destaca:

(...) si la tecnología tiene que ser considerada como un gran motor, como un poderoso acelerador, entonces **el conocimiento tiene que ser considerado como carburante**. Y así llegamos al punto crucial del proceso acelerativo en la sociedad, pues **el motor es alimentado con un carburante cuya riqueza aumenta todos los días** (p.44).

Bajo esta perspectiva, el conocimiento sigue siendo un asunto social porque se construye como interacción humana en comunidad. Según Cornfoth (1985): “Cada individuo adquiere gran parte del saber a partir de su propia experiencia; no lo hace sin su asociación con los demás, y sin aprender de ellos, (...)” (p.160). Desde este punto de vista, el conocimiento que se *autogestiona* en la sociedad de la información, ha cobrado importancia en las Ciencias Administrativas y Organizacionales, como capital intelectual con un fin utilitarista: reivindicar al individuo como ente gregario, al igual que al tejido social del que forma parte. Pues, “(...) toda persona pertenece a la vez a lo genérico y a lo específico” (Chanlat, 1994, p.328). En consecuencia, al optimizar la calidad de vida individual, se mejora el bienestar colectivo, en este caso, el de las organizaciones.

3. ¿Cómo definimos la autogestión del conocimiento?

Tal como indicamos en la introducción, la autogestión del conocimiento “(...) es una habilidad intelectual y hoy (en) día está muy ligada al desarrollo de las tecnologías” (Roca, 2013, p.19). Consiste en buscar, seleccionar, clasificar y procesar información (Riverola, citado por: *Idem*). Como destreza cognitiva, está unida a la idea del aprendizaje constructivista, debido a que el mismo sujeto cognoscente es quien descubre lo que quiere conocer y labra el periplo por el cual trasegará el conjunto de información recabado (Rodríguez, Martínez y Lozada, 2009).

La autogestión del conocimiento, al estar vinculada a las capacidades y destrezas individuales, motiva la creatividad de manera autónoma, permitiendo que cada quien, a través de las ventajas que ofrece el ciberespacio, sea “(...) autogestor de su propio conocimiento” (Záe, Diégues y Quintana, 2020, p.4), el cual socializará con los demás de modo real o virtual. Si se trata de tareas asignadas en su organización las compartirá entre sus pares *in situ* o mediante la web: blogs, e-mails, videoconferencias, reuniones, chats, Webinars, Whatsapp, Podcast, etc.

Así entonces, la autogestión del conocimiento virtual es una herramienta útil en la sociedad de red, porque los individuos, al estar interconectados a ordenadores electrónicos, podrán orbitar en torno a las señales satelitales de las que fluye un manantial de información, (incluso, en tiempo real), que viaja a la velocidad de la conectividad del servidor y le llega a los usuarios desde todos los lugares del planeta.

Cada día, la determinación de las tecnologías digitales conduce a la individualización. La autonomía individual, como forma de existencia, es una realidad cotidiana que puede percibirse en el modo en que cada cual, desde un teléfono móvil, una tablet, una computadora o una laptop, accede a la información, se apropia de ella, la archiva, la edita, la guarda y la pone a circular en la web. De esa forma independiente, se puede *accesar* al espacio virtual a cualquier hora y desde cualquier sitio. Por ende, la autogestión del conocimiento virtual, hoy más que nunca debe estar en el centro de la reflexión. A renglón seguido, ahondaremos sobre el tema.

3.1 Autogestión del conocimiento y su implicación virtual

En la sociedad del siglo XXI, la virtualización de los asuntos cotidianos ha convertido a la web en: autopista del conocimiento por donde circula tanta información; medio primordial para obtener y divulgar saberes; vía expedita de comunicación; instrumento que facilita la compra-venta; ruta

de acceso a solicitudes, contrataciones, formas de pago; espacio de relaciones laborales, sentimentales y de amistades; plataforma digital para la enseñanza-aprendizaje; itinerario *de y para* la interacción humana. En resumidas cuentas, el ciberespacio se ha convertido en una estructura organizacional que direcciona modos de vida y dinamiza el radio de acción de la colectividad.

Los individuos han sabido adecuarse al mundo virtual que, de manera vertiginosa, ha generado un cambio paradigmático en las formas de socialización, transacción, prestación de servicios, tramitación de recaudos, traducción, comunicación y diversión; al igual, ha innovado las maneras de investigar, realizar arqueos, archivar documentos, *accesar* a bibliotecas y portales documentales virtuales, páginas web, ingresar material escrito, fonográfico y audiovisual; desarrollar videojuegos, establecer conversaciones escritas (chats) o en video-conferencia en tiempo real; insertar y descargar libros, revistas y periódicos; mantener correspondencia electrónica (e-mails), obtener y divulgar información, revisar diccionarios, localizar personas y lugares; crear redes sociales (Facebook, Instagram), redes profesionales (*Linkedin*), aulas virtuales, teletrabajo, trabajo a destajo; cursar estudios de capacitación, adiestramiento y formación a distancia, etc. Todo esto lo permite la inteligencia artificial.

En materia de búsqueda de conocimientos, la inteligencia humana se ha visto muy favorecida por la web. Las ventajas que el internet le ofrece a los internautas les permite que, a través del servicio de navegación o buscadores digitales, puedan obtener la información requerida. Cualquier individuo puede asirse a las herramientas tecnológicas a fin de instruirse, entablar comunicación, proyectarse y realizar la actividad que (re)quiera de acuerdo a sus propios intereses. Tal operación está unida con la autogestión del conocimiento actual, sobre todo, en estas generaciones de ciudadanos, quienes, mediante una computadora, un teléfono inteligente –o un dispositivo electrónico– obtienen datos o realizan alguna gestión a través de las Nuevas Tecnologías de la Información, en específico, desde el internet.

Por tanto, en la sociedad de red (Castells, 1999; 2000) la inteligencia artificial logró compenetrarse con la inteligencia humana, creando dependencia entre ambas. No en balde, en la mayoría de los países, el individuo es un apéndice de los aparatos electrónicos que, a su vez, son su primordial herramienta de trabajo, como en nuestro caso que iniciamos la indagación virtual y estamos trazando estas ideas desde las teclas de un computador. Siguiendo a Toffler (1970), en la sociedad de la información:

(...) la innovación tecnológica no combina y recombina simplemente máquinas y técnicas. Las nuevas máquinas importantes hacen algo más que aconsejar u obligar a hacer cambios en otras máquinas: sugieren nuevas soluciones a los problemas sociales, filosóficos e incluso personales. Alteran todo el medio intelectual del hombre, su manera de pensar y de ver el mundo (p.43).

Así, en la era digital, la dimensión humana ha fraguado una nueva cosmovisión: reivindicar el progreso de la autonomía cognitiva individual desde un navegador internáutico. Las barreras y restricciones de antaño, en buena medida, se han disuelto. El *autoadiestramiento*, la *autoinstrucción*, o más bien, la edificación del conocimiento que cada individuo quiera labrarse, es un menú de opciones que contiene el *website* al que se puede acceder desde un procesador. (Salvo en ciertas naciones que, por razones ideológicas o culturales, existe control social de acceso a la información).

Incuestionablemente, el método de búsqueda virtual tiene su propio hedonismo porque: “Cuando alguien, que de verdad necesita algo, lo encuentra, no es la casualidad quien se lo procura, sino él mismo. Su propio deseo y su propia necesidad le conducen a ello” (Hesse, 1982, p.140). Desde esa óptica, cada persona, de acuerdo a sus destrezas y necesidades, construirá su conocimiento. Luego, a través de su labor, lo transferirá a la organización en la que se desempeña. Bien sea a la misma sociedad, al grupo familiar, al ente al que presta sus servicios, a instituciones públicas y privadas; o incluso, a los grupos de redes sociales a los que pertenezca.

3.2 Web y conocimiento

El ciberespacio resquebrajó las barreras espaciotemporales del ayer (Baumann, 2003). La información, la comunicación y el conocimiento alcanzaron niveles de instantaneidad y ubicuidad, permitiendo a los individuos un diálogo abierto al mundo desde la cosmovisión cibernética (Toffler, 1970; García, 1997). Lo divulgado en internet es plural, circula con tanta rapidez que supera las limitaciones del tiempo real (Castells, 1999 y 2000; García, 1997; Baumann, 2003). Se trata de un contexto que contiene una “multiplicación de acontecimientos” imprevistos, y con “superabundancia de información”¹ (Augé, 2001, pp.34-35). Ello demuestra que las TIC no pueden banalizarse como una moda impuesta por el mercado capitalista, porque, en el siglo XXI, forman parte de la vida humana y tienen marcada incidencia en la dinámica organizacional que conjuga la inteligencia humana y la inteligencia artificial como dos caras de una misma moneda.

Siguiendo a los autores Arano, Cano y Olivera (2012):

(...) el conocimiento, la información y el aprendizaje, como variables interrelacionadas (...), son tres de los elementos que permiten y favorecen el crecimiento del capital humano, mismo que determina la calidad y valor de las entidades a las que pertenecen, haciendo de éstas organizaciones inteligentes (p.45).

Así entonces, no resulta exagerado señalar que en esta *hiperrealidad* virtual que nos habita, nuestra cotidianidad se diluye entre dispositivos electrónicos. La información, la comunicación y el conocimiento llegan a nosotros gracias a las señales satelitales. Por consiguiente, las herramientas tecnológicas son el carburante necesario de las organizaciones inteligentes de las que, a renglón seguido, daremos cuenta.

4. ¿Qué entendemos por organizaciones inteligentes?

Son instituciones privadas, públicas o mixtas cuyos miembros procuran el aprendizaje para su crecimiento personal, profesional y colectivo; son espacios de socialización: “(...) donde la gente expande continuamente su aptitud para crear los resultados que desea, donde se cultivan nuevos y expansivos patrones de pensamiento, donde la aspiración colectiva queda en libertad, y donde la gente continuamente aprende a aprender en conjunto” (Senge, 2010, p.11). En consecuencia, “(...) se genera un proceso de aprendizaje organizacional que (...) (conduce) a la organización hacia un (...) desarrollo orientado hacia la competitividad, (...)” (Ramírez, 2019, p.26).

Tales organizaciones se encuentran sugestionadas a un perenne cambio, como señal de revitalización y adecuación a las transformaciones propias de la dinámica cultural, empresarial, económica y política. Se preocupan por capacitar y actualizar a sus miembros; los estimulan a conducir su ingeniosidad hacia la innovación; los preparan para trabajar proactivamente tanto en lo individual como en lo colectivo; los instruyen a tener sentido de pertenencia organizacional, capacidad de integración e identidad con el entorno y el grupo con el que socializan; los motivan a alcanzar metas, a dirimir conflictos, a dar respuestas útiles, a trocar la confrontación por la conciliación; a profesar el espíritu armónico de colectividad; a construir espacios dialógicos como señal de comunicación organizacional y de intercambio de saberes; a buscar eficacia, eficiencia y éxito en el desempeño de sus labores; y a consolidar los lazos con el ente que los acoge; su *leit motiv*

es trazar retos para el crecimiento de todos (Choo, 1999; Arano, Cano y Olivera, 2012; Senge, 2013; Acevedo, 2015).

Las organizaciones inteligentes consideran al ser humano como capital intelectual que mueve las ruedas de todo conjunto social. Saben que sin conocimiento no hay integración, socialización, desarrollo, prosperidad, adelanto ni crecimiento (Choo, 1999). Despliegan sus estrategias, su planificación y sus servicios mediante los dispositivos propios de la era digital para lograr sus metas. Por ende, no puede hablarse de organizaciones inteligentes si las mismas no están interconectadas con los adelantos que ofrece la sociedad de red; pues, en la construcción de conocimientos, hoy en día, la inteligencia artificial está unida al desempeño de la inteligencia humana.

4.1. Autogestión del conocimiento virtual en las organizaciones inteligentes del siglo XXI

En 1990, Peter Senge publicó su libro *La quinta disciplina. El arte y la práctica de la organización abierta al aprendizaje* (2010), en el que expresó:

Ahora está surgiendo un nuevo tipo de micromundo. Los ordenadores personales posibilitan la integración del aprendizaje acerca de interacciones grupales complejas con el aprendizaje acerca de interacciones empresariales complejas.

Estos nuevos micromundos permiten que los grupos mediten, expongan, verifiquen y mejoren los modelos mentales de los cuales dependen para enfrentar problemas dificultosos. Son ámbitos para elaborar visiones y experimentar con una amplia gama de estrategias y políticas destinadas a alcanzar esas visiones. (...)

Creo que **los micromundos constituirán una tecnología decisiva para implementar las disciplinas de la organización inteligente** (p. 389)

Las anteriores aseveraciones sobre el destino que tendría la informática en las organizaciones inteligentes, no solo resultaron proféticas, sino que, tres décadas después, han cobrado mayor vigencia. Por tanto, sería un contrasentido concebir a las mencionadas organizaciones desvinculadas de las Tecnologías de la Información y la Comunicación, porque es a través de éstas que el conocimiento ha logrado (y aún logra) difundirse masivamente hacia distintos derroteros, con disímiles contenidos y en tiempo veloz (Roca, 2013). No en balde, “(...) hoy cada vez más nos encontramos con formas de narrativas transmediáticas (...) que impulsan (...) a buscar información de manera autónoma, logrando de esa forma un mayor involucramiento

e interacción con dichas narrativas, no solo transmediáticas sino también hipertextuales” (Acevedo, 2015, p.2).

Como la era digital ha permitido una apertura comunicativa, informativa y científica al mundo, resulta necesario fomentar, en las organizaciones inteligentes del siglo XXI, la autogestión del conocimiento, desde el ciberespacio. De acuerdo con lo expuesto en los párrafos precedentes, tal actividad intelectual impactaría de manera positiva en el desarrollo de las capacidades cognitivas del cuerpo organizacional, al motivar a sus miembros a *accesar* a un nutrido y actualizado menú de saberes, en beneficio de las instituciones sociales a las que pertenecen, y del contexto en la que éstas desarrollan su dinámica.

Las destrezas humanas de intercambio de información se han amplificado de manera inefable. La capacidad de almacenamiento de datos, así como su localización, ubicación, archivo y remisión es perfectamente rápida desde la web, la cual permite mayor y mejor intercambio de conocimientos. No olvidemos que los archivos de información que ocupan enormes espacios físicos están a la orden del día, en un ciberespacio, al que se puede *accesar*, cómodamente, desde cualquier lugar y sin restricciones de hora.

Así entonces, la captación y difusión de conocimientos en los individuos que forman parte de las organizaciones inteligentes, permitiría, a cada cual, mayor adiestramiento y mejor desempeño teórico-práctico en su área de labor, profesión u oficio. El bagaje adquirido sería provechoso tanto para el crecimiento profesional como organizacional. Incluso, haría que la percepción corporativa fuese más útil *en y para* el contexto social.

De esta suerte, la autogestión del conocimiento virtual permite a las organizaciones inteligentes establecer interconectividad y crear puentes dialógicos con personas jurídicas y naturales, desde variadas distancias y con diversas culturas. La web, como espacio de socialización y navegación digital, permite crear alianzas; intercambiar experiencias; desarrollar proyectos en conjunto; promover investigaciones inter-organizacionales en aras de la formación recíproca de sus miembros; logra la ampliación de la organización; incide en el beneficio a la sociedad, el respeto al medio ambiente y la capacidad de crear un desarrollo sostenible y sustentable. En una frase, contribuye con el bienestar social.

También, desde la web, se puede instruir al personal mediante cursos *on line*. Esto evitaría gastos operativos de traslado dando la opción de hacerle seguimiento a la captación del aprendizaje de cada cual. Luego, a partir de discusiones grupales, pueden crearse dinámicas de intercambio de ideas como un modo de retroalimentación entre todos.²

Indiscutiblemente, el uso de las TIC permite eficacia al proceso de búsqueda, producción, administración y aplicación de conocimientos consistentes en ideas, conceptos, experiencias, propuestas, principios y valores que puedan ser capitalizados en toda organización inteligente. El ciberespacio: “(...) ofrece la posibilidad, de gestionar y autogestionar el conocimiento con mayor calidad. Para lograrlo es preciso explotar todas las alternativas, pues de ello depende en gran medida la supervivencia del sistema social” (Roca, 2013, p.10).

Ahora bien, salta a la vista una interrogante: ¿Qué rol juegan los individuos en las organizaciones inteligentes del siglo XXI? En nuestro concepto, son el principal centro de gravitación. De ellos depende el progreso y el desarrollo de toda institución. El capital humano, como fuerza de trabajo e intelectual, es el pilar de las organizaciones. Por ende, todo cuerpo social instituido debe preocuparse por formar a su personal; fomentar la creatividad, la eficiencia, la eficacia, la nueva visión de liderazgo, la planificación, la dirección, el alcance de metas, la resolución de conflictos, la toma de decisiones, entre otros tópicos, a fin de consolidar una ética utilitarista encaminada hacia la felicidad y el bienestar social.

Finalmente, ante la inenarrable información habida en textos, imágenes, sonidos, audios y videos que ofrece el ciberespacio, resulta fundamental apelar a la estrategia de *autogestionar* conocimientos en las organizaciones inteligentes del siglo XXI. Cada sujeto, con sus destrezas en las TIC, podrá asirse al bagaje de su interés para el bien de su entorno corporativo. La tecnología, como instrumento de apoyo de la humanidad; y el saber, como palanca que moviliza las ruedas de la tecnología de la información; son la levadura que, en estos tiempos, permiten el crecimiento de una nación.

5. A modo de conclusión

El capital intelectual se ha convertido en un elemento inherente al ámbito de las organizaciones. En la era digital está muy ligado al discurrir mediático que arroja a la Aldea Global, debido al contubernio existente entre inteligencia humana e inteligencia artificial. De allí dimana la mayoría de la construcción de conocimientos actuales, porque la humanidad cohabita con ordenadores y dispositivos electrónicos. El espacio virtual tiene amplio espectro en la vida cotidiana. El internet es un medio importante que ha dado autonomía a los individuos para realizar trámites y actividades personales, al crear espacios de individualización en la sociedad, al punto de que cualquier persona, de acuerdo a sus destrezas, en mayor o menor medida, puede manejarse *en y desde* la web, sin dificultad.

Los individuos tienen las herramientas para *autogestionar* su propio conocimiento. A partir de los ordenadores electrónicos pueden revisar distintos repositorios documentales y descargar un copioso y actualizado cúmulo de saberes que esté al alcance virtual. Lo pueden hacer con rapidez, a cualquier hora y desde la comodidad de estar sentados en la casa, la oficina, la universidad, la escuela, el liceo, la sala de conferencias, el consultorio, el aeropuerto, el parque, el centro comercial, u otro lugar a donde llegue la conectividad. Ello permite ahorro de tiempo, economiza gastos operativos y evita la dilapidación de horas-hombres en buscar, elaborar y difundir datos e información.

Además, la virtualización ha permitido visibilizar el conocimiento a la velocidad de la luz. Es una herramienta que, necesariamente, debe ser aprovechada en las organizaciones inteligentes del siglo XXI. Éstas, por estar conformadas por individuos, y a la vez, ser espacios de socialización, cumplen el rol de sensibilizar a su personal como ente pensante y libre. De modo que, cada uno, mediante su autogestión del conocimiento virtual, pueda hacerse del saber que requiera para el desarrollo de sus actividades y las de la corporación a la que pertenece; amén de transferir datos e información, interactuar, capacitarse, formarse y prepararse para la vida al ritmo que ofrezca la sociedad de red.

Claro está, hay que saber planificar las labores que se realizan mediante la web para no caer en el vicio de procrastinar, pues, con la excusa de estar en la comodidad del hogar, el ser humano puede dilapidar tiempo de trabajo aplazando sus actividades; pero, también, puede convertirse en un autómata electrónico, que trabaja más, aunque no tenga verdadera conciencia de ello, y cuya libertad estaría a merced de los dispositivos digitales. Esto lo decimos porque, desde la pandemia del año 2020, el teletrabajo ha sido una vía efectiva para el desempeño de las labores, sin embargo, ha fomentado el sedentarismo y ha afectado el concepto de la vida privada de cada quien. Ahora, lo íntimo y lo público marchan a un ritmo donde el discurrir espaciotemporal ya no halla dicotomía. La privacidad se ha difuminado en espacios borrosos. Con el trabajo desde la casa, da igual estar en pijamas durante la noche y el día. Los horarios se han visto alterados. Por ende, hay que calibrar el tiempo de inversión frente a las TIC, para demediar el teletrabajo de los asuntos de la vida doméstica, y no permitir la fusión de ambos. De lo contrario, los resultados pudieran ser nocivos para los individuos.

Pese a esto último, la web se ha convertido en una especie de oráculo de la postmodernidad al que los individuos acuden para consultar dudas e interrogantes ante el Olimpo cibernético. De ahí su importancia en la capacitación y difusión de conocimientos; de ahí su rol como columna vertebral de las organizaciones inteligentes; de ahí que sea un instrumento útil para el aprendizaje. Por consiguiente, si la humanidad ha progresado a través de la multiplicación de saberes, máxima que ha ido repitiéndose a través del tiempo, hoy en día, se posiciona mucho más a través de los satélites en órbita, los cuales no deben perderse de vista.

Notas

- 1 Inicialmente, tal aseveración la realizó Augé en 1992, para referirse a los espacios de amplia concurrencia humana, *los no lugares*, como sitios de paso: los aeropuertos, las autopistas, los terminales, etc. Sin embargo, en una entrevista que le realizó Geli (2019) amplió su visión, al destacar: “(...) hoy se puede decir que el *no lugar* es el contexto de todo lugar posible. Estamos en el mundo con referencias que son totalmente artificiales, incluso en nuestra casa, el espacio más personal posible: sentados ante la tele, mirando a la vez el móvil, la tableta, con los auriculares... Estamos en un no lugar permanente; esos aparatos nos están colocando permanentemente en un no lugar. Llevamos el *no lugar* encima, con nosotros... (...) No sé si la Tierra ya es toda ella un *no lugar*”.
- 2 Existe una experiencia interesante de autogestión del conocimiento en los videojuegos virtuales. Éstos, al permitir a los individuos interactuar en la red, de manera sistemática, influyen en su desarrollo personal y le estimulan destrezas competitivas. Fungen “(...) como sistemas de información (...) (razón por la cual) se convierten en las primeras herramientas tecnológicas en donde los sujetos empiezan a experimentar (...) (lo) que requieren, (...) para poder enfrentarse a las dinámicas y a los retos que los videojuegos les proponen” (Acevedo, 2015, p.2).

Referencias

- Aboaasi, E. (S/F). *La Publicidad conquista el espacio* (1969). En imprenta.
- Augé, M. (2001). *Los “no lugares”. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona (España): Gedisa.
- Acevedo-Merlano, A. (2015). *Inteligencia conectiva y autogestión del conocimiento*. Colombia: Corporación Universidad de la Costa. Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/323826224_Inteligencia_conectiva_y_autogestion_del_conocimiento.

- Arano, R.; Cano, M. y Olivera D. (2012). Las organizaciones inteligentes como generador de entornos competitivos. *Ciencia Administrativa*, (núm 1), México: Instituto de Investigaciones y Estudios Superiores de las Ciencias Administrativas, Universidad Veracruzana, pp. 41-45. Recuperado de: <https://www.uv.mx/iiesca/files/2012/10/Portada-2012-01.pdf>.
- Baumann, Z. (2003). *Modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castells, M. (2000). La era de la información: economía, sociedad y cultura. Volumen I. *La sociedad red*. Madrid: Editorial Alianza. Recuperado de: <https://revolucioncantonal.net.files.wordpress.com/2018/02/volumen-1-la-sociedad-red.pdf>.
- Castells, M. (1999). *Internet y la Sociedad Red*. Recuperado de: http://red.pucp.edu.pe/wpcontent/uploads/biblioteca/Castells_internet.pdf.
- Cornforth, M. (1985). *Teoría del conocimiento*. México: Editorial Nuestro Tiempo.
- Chanlat, Jean-F. (1994). Hacia una antropología de la Organización. *Gestión y política pública*. Volumen III, (núm 2), pp. 317-364. Recuperado de: file:///C:/Users/Mi%20PC/Downloads/DOCT2064260_ARTICULO_3-VOLIIINUM2.PDF.
- Chun, Ch. (1999). *La organización inteligente: El empleo de la información para dar significado, crear conocimiento y tomar decisiones*. México: Oxford University Press.
- García, J. (Coord.) (1997). *Humanismo y tecnologías de la información*. Madrid: Instituto Internacional Teológico a Distancia, Plan de Formación Sistemática.
- Geli, C. (31 de enero 2019). Marc Augé: Con la tecnología llevamos ya el “no lugar” encima, con nosotros, *El País*. Barcelona, España. Recuperado de: https://elpais.com/cultura/2019/01/31/actualidad/1548961654_584973.html.
- Hesse, H. (1982). *Demian*. México: Editores Mexicanos Unidos.
- Ramírez, A. (2019). La estupidez expresa en el proceso de aprendizaje organizacional, *Gestión y estrategia*, Año 28, (núm 56), México: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 23-36. Recuperado de: <http://gestionyestrategia.azc.uam.mx/index.php/rge/article/view/664/595>.
- Rangel, A. (2013). Metacognición: autogestión del conocimiento para los estudiantes de la Universidad del Zulia. *Opción*, Volumen 29, (núm 71), Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 70-89. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31030401005>.
- Roca, D. (2013). *Multimedia para la autogestión del conocimiento en la disciplina Comunicación y Desarrollo, de la carrera Comunicación Social*, Universidad Central “Marta Abreu” de Las Villas, Facultad de Psicología, Carrera Comunicación Social, Santa Clara, trabajo presentado para optar al Título de Licenciado en Comunicación Social. Recuperado de: <http://dspace.uclv.edu.cu/handle/123456789/708>.
- Rodríguez, J.; Martínez, L.; Lozada N. y Lozada J. (2009). Las TIC como recursos para un aprendizaje constructivista. *Revista de Artes y Humanidades*

- UNICA, Volumen 10, (núm 2), Maracaibo: Universidad Católica Cecilio Acosta, pp. 118-132. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=170118863007>.
- Senge, P. (2010). *La quinta disciplina. El arte y la práctica de la organización abierta al aprendizaje*. Buenos Aires: Granica. Recuperado de: <https://www.univermedios.com/wp-content/uploads/2018/08/La-quinta-disciplina-Peter-Senge-.pdf>.
- Toffler, A. (1970). *El shock del futuro*, Barcelona (España): Plaza & Janés Editores.
- Vargas, A.; Moreno, M. (2005). La gestión del conocimiento en las organizaciones, *Tourism & Management Studies*, (núm 1), Portugal: Universidade do Algarve, (Ejemplar dedicado a: *Revista Encontros Científicos*, Idioma español), pp. 139-151. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4789030>.
- Zae, B.; Diéguez B.; Quintana, R. y Quintana N. (2020). La autogestión del conocimiento científico en los estudiantes de Licenciatura en Contabilidad y Finanzas, *Educación y Sociedad*, Volumen 18, (núm 1), Cuba: Universidad de Ciego de Ávila Máximo Gómez Báez, pp. 1-11. Recuperado de: <http://revistas.unica.cu/index.php/edusoc/article/view/1373/pdf>.



DIÁLOGO CON

Rosa Inés “Ochy”
Curiel Pichardo

*Me identifico como una feminista
afrocaribeña decolonial*

El Feminismo Negro es otra corriente importante, que según mi punto de vista ha propuesto una mayor complejidad al proponer que la experiencia de muchas mujeres negras/afros no solo están atravesadas por un sistema de opresión sino por varios como el racismo, clasismo, sexismo, heterosexismo. Todo esto lo han sostenido a través de diferentes conceptos: simultaneidad de opresiones (Colectivo Rio Combahee) matriz de opresión (Patricia Hill Collins), interseccionalidad (Kimberlé Crenshaw), fusión (María Lugones).



Rosa Inés “Ochy” Curriel Pichardo. Doctora y Magister en Antropología Social. Docente-investigadora de la Universidad Nacional y de la Universidad Javeriana en Bogotá, Colombia. Integrante del Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) y de la Tremenda Revoltosa, batucada feminista. Es también cantautora. Activista del movimiento lésbico-feminista, antirracista, del feminismo autónomo y del feminismo decolonial. Tiene varias publicaciones en las que se destaca su libro: *La nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación* (2013). Ha sido co-editora de varios libros, ha escrito varios artículos en los que aborda desde una perspectiva decolonial los análisis del racismo el (hetero) sexismo, el clasismo y todos los sistemas de dominación.

Diálogo con Rosa Inés “Ochy” Curiel Pichardo

Me identifico como una feminista afrocaribeña decolonial

Diógenes Díaz

FACULTAD DE CIENCIAS ECONÓMICAS Y SOCIALES
UNIVERSIDAD DE CARABOBO, VENEZUELA
diogenesd@gmail.com

El tema de los derechos de las mujeres, la igualdad de género o la lucha contra la violencia hacia la mujer, las denuncias de feminicidio, ya son parte de los debates en distintos espacios sociales y académicos. Pero falta mucho para resaltar su urgente importancia. Una tradición intelectual de un pasado reciente y una visibilidad hoy de luchas con mayores éxitos de las feministas hace pensar en grandes logros. Falta mucho que luchar y deliberar. Porque hay temas como la lucha de la mujer afrodescendiente y sus derechos, las corrientes feministas negras que son ausentes de los debates públicos y que también tienen historias.

Precisamente quien sabe contar historias y pensar críticamente desde el Feminismo Negro es Rosa Inés “Ochy” Curiel Pichardo quien nace en República Dominicana, observa directamente las luchas de las mujeres de otros países. La encontramos viviendo en varias ciudades del mundo: Argentina, Brasil, México, Francia y con mayor tiempo en Colombia. En esta entrevista nos clarifica certeramente los diversos conceptos, debates y polémicas sobre el Feminismo Negro.

Cuando pedimos a “Ochy” Curiel una síntesis curricular nos envió en menos de veinte líneas, una experiencia acumulada, donde combina el trabajo social y la producción intelectual comprometida. Doctora y magister en Antropología Social. Docente-investigadora de la Universidad Nacional y de la Universidad Javeriana en Bogotá, Colombia. Es integrante del Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) y de la Tremenda Revoltosa, batucada feminista. Es también cantautora.

Activista del movimiento lésbico-feminista, antirracista, del feminismo autónomo y del feminismo decolonial. Tiene varias publicaciones en las que se destaca su libro: *La nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación* (2013). Ha sido coeditora de varios libros y ha escrito varios artículos en los que denuncia desde una perspectiva decolonial los análisis del racismo el (hetero) sexismo, el clasismo y todos los sistemas de dominación. Dejemos que “Ochy” Curiel nos muestre su camino de reflexión y lucha.

1. En primer lugar, queremos que nos aclare las diferencia entre el feminismo conocido por el mundo académico y el llamado Feminismo Negro: ¿Es la misma lucha con una identidad distinta? o ¿Son corrientes políticas o teóricas diferentes?

Lo que muchas hemos llamado el “feminismo conocido”, o también el “feminismo clásico y hegemónico” viene de una genealogía que está centrada en la modernidad occidental. Es decir, surge de experiencias de mujeres blancas, europeas y norteamericanas. Este feminismo, si bien ha aportado a entender la desnaturalización del ser mujer, a analizar el patriarcado como sistema de opresión, a denunciar las violencias que se dirigen hacia las mujeres, ha asumido una homogenización y universalización de que esa subordinación es solo basada en el sexo/género. Esto ha implicado problemas teóricos y políticos en tanto que las relaciones de poder no se pueden explicar solo con base a un tipo de categoría ni experiencia.

Que hoy existan diversas corrientes feministas, muestra que hay diferentes posicionamientos en cómo entender la opresión de las mujeres. Por ejemplo, las corrientes marxistas, socialistas, el feminismo popular, con sus diferencias y similitudes, han analizado como la clase social es fundamental para entender esa opresión analizando la situación material de muchas mujeres que se encuentra en jerarquías socialmente no privilegiadas; el lesbianismo feminista ha propuesto articular la sexualidad para entender los



El Feminismo Negro es otra corriente importante, que según mi punto de vista ha propuesto una mayor complejidad al proponer que la experiencia de muchas mujeres negras/afros no solo están atravesadas por un sistema de opresión sino por varios como el racismo, clasismo, sexismo, heterosexismo.

impactos del régimen de la heterosexualidad en la vida de muchas lesbianas, entre muchas otras corrientes que no se limitan solo al sexo/género.

El Feminismo Negro es otra corriente importante, que según mi punto de vista ha propuesto una mayor complejidad al proponer que la experiencia de muchas mujeres negras/afros no solo están atravesadas por un sistema de opresión sino por varios como el racismo, clasismo, sexismo, heterosexismo. Todo esto lo han sostenido a través de diferentes conceptos: simultaneidad de opresiones (Colectivo Río *Combahee*) matriz de opresión (Patricia Hill Collins), interseccionalidad (Kimberlé *Creshaw*), fusión (María Lugones).

Estas explicaciones han surgido de las mujeres racializadas desde sus propias experiencias como negras, afros, mujeres de color, que obviamente definen sus identidades políticas pero que no solo se limita a ello. El potencial del Feminismo Negro es que no solo nos ha servido a las feministas negras/afros/de color explicar nuestras experiencias, identidades y acciones políticas, sino que les sirve a muchos sujetos políticos afectados por la colonización/colonialidad a complejizar el análisis de las realidades sociales y también sus luchas políticas al no limitarse solo reivindicar diferencias particulares, sino a redefinir un programa político que enfrente una matriz de poder que es compleja producto de relaciones basadas en la racialización, el clasismo, el (hetero)sexismo, la geopolítica, el nacionalismo, etc. Esta es la diferencia fundamental entre el Feminismo Negro con el "feminismo conocido".

Este último, al limitarse al sexo/genero, no coloca en sus teorías, mucho menos en sus luchas la cuestión del racismo, por ejemplo, dado que quienes lo sostienen son mujeres blancas o blanco-mestizas, por tanto, es un feminismo racista y euronorcentrico, aunque se actué desde regiones del Sur global.

2- ¿Podemos hablar de Feminismos Negros? ¿Usted como se definiría en esas versiones y matices del Feminismo Negro?

En primer lugar, quisiera aclarar que el concepto de "Feminismo Negro" es una derivación de la traducción de *Black Feminism*, experiencia que surge en los Estados Unidos desde las afroamericanas. Esto evidencia la dependencia geopolítica que tenemos con Estados Unidos, aunque sea desde experiencias racializadas.

En esta Abya Yala empezamos a denominarnos mujeres negras o afrolatinoamericanas y afrocaribeñas o feminismo afrolatino o afrocaribeño. Es mucho después, muy recientemente, que muchas se sitúan en lo que hoy se denomina "Feminismo Negro".



Y efectivamente hay muchas maneras de entenderlo y sobre todo de actuarlo políticamente, porque ni las mujeres afros/negras son homogéneas, ni tampoco sus proyectos políticos, aunque en su mayoría enfrentan al racismo, al sexismo y al clasismo.

Hay corrientes de este feminismo que se limita a reivindicar una identidad negra, que sus actuaciones busca más bien un reconocimiento de una diferencia negada históricamente. Hay otras, como las denominadas *feministas negras afrodiaspóricas*, que construyen a partir del contexto local, pero con visiones de diáspora, acciones políticas como parte de una agenda de movilización mediante procesos de solidaridad y apoyo; otras se denominan *afrofeminas* que surgen, fundamentalmente en el Estado Español, que visibilizan las experiencias de discriminación racial, la preocupación por la igualdad de género y la reivindicación por el autorreconocimiento étnico sumado a la toma de conciencia sobre la herencia africana; otras se asumen como *feministas negras decoloniales* que asumen una postura feminista negra en luchar contra todos los sistemas de opresión, pero articulándola a procesos históricos decoloniales y a los efectos de la colonialidad del poder, del saber, del ser y del género. Así podemos encontrar diversas propuestas y las formas de la acción política son distintas. Algunas le apuestan a una política en torno al Estado y otras instituciones, otras, por el contrario, son más autónomas generando contracultura, generando espacios decoloniales fuera de las instituciones, pues las consideran coloniales.



Quedarse en reivindicar una identidad de mujer afrodescendiente es importante, pues permite reforzar una identidad negada producto del racismo, del sexismo, del clasismo.

3- ¿Entiende Usted la lucha de las mujeres afrodescendientes como una visión limitada?

Pues dependen a cuáles mujeres afrodescendientes nos estamos refiriendo. Creo solo reivindicar una política identitaria y de reconocimiento cultural y étnico-racial, es una política limitada, pues no profundiza por los efectos del racismo, del sexismo, del heterosexismo. Ni siquiera se inscribe en un proyecto de liberación que articule otros sujetos colonizados. Quedarse en reivindicar una identidad de mujer afrodescendiente es importante, pues permite reforzar una identidad negada producto del racismo, del sexismo, del clasismo. Pero eso queda enmarcado en un multiculturalismo liberal que solo reconoce, pero que no cambia las condiciones materiales, sociales y culturales en la que se encuentran la mayoría de las mujeres afrodescendientes y negras del mundo. Y como dije anteriormente, esa política no tiene ningún proyecto de liberación ni de transformación social.

Existen otras compañeras que, si le apuestan a acabar con todos los sistemas de opresión, en las que me situo. Pero además muchas le apostamos a que categorías como “mujeres” sean problematizadas dado su origen colonial, por lo cual no puede ser reivindicada. Esto significa entender que fue una marcación desde el mismo proceso colonial, en la cual muchas queremos salir de esa marcación.

4. ¿Se identifica con un Feminismo Negro decolonial?

Me identifico como una feminista afrocaribeña decolonial. Esta para mí es la posición y el lugar de enunciación que me permite posicionar varias cuestiones: En primer lugar, identificarme en una historia caribeña, primera experimentación de la colonización europea, pero también de las primeras resistencias cimarronas. En segundo lugar, me permite reconocer mi propia historia de activismo desde las corrientes más críticas del feminismo (feminismo antirracista, lesbianismo feminista, feminismo autónomo, el arte alternativo) pero también de otros pensamientos y propuestas de otros pueblos de la Abya Yala, como los pueblos indígenas, y de otras corrientes

de pensamiento como la decolonial. En tercer lugar, esa propuesta implica pensamiento y acción, conlleva un proyecto de liberación no solo desde las que han sido marcadas como mujeres, sino desde todos los condenados del mundo, como diría Fanon.



where to be settled for

Shadwell

DOCUMENTOS

[Squire. ab. 27.
Belinda. ab. 30.
Jerry. 77.

[Iris. 7

[Squire

Amie

[Phyll

[Phyll

Scull

Roll
Caes

[Bo

min

Urs

mar

[Virge

[Jud

[Aust 79.

DECENIO INTERNACIONAL PARA LOS AFRODESCENDIENTES

— 2 0 1 5 ▶ 2 0 2 4 —

RECONOCIMIENTO • JUSTICIA • DESARROLLO



AFRODESCENDIENTES

WWW.UN.ORG/ES/EVENTS/AFRICANDESCENTDECADE



Programa de actividades del Decenio Internacional para los Afrodescendientes¹

Eliminación del racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia: aplicación y seguimiento generales de la Declaración y el Programa de Acción de Durban

1. Introducción

1 Este informe se presenta de conformidad con la resolución 69/16 de la Asamblea General. Se centra en el programa de actividades del Decenio Internacional para los Afrodescendientes, teniendo en cuenta la información y las opiniones proporcionadas por los Estados, los órganos de derechos humanos, los mecanismos y organismos especializados del sistema de las Naciones Unidas, las organizaciones regionales, las instituciones nacionales de derechos humanos y las organizaciones no gubernamentales, incluidas las organizaciones de afrodescendientes.

¹ En la Septuagésimo período de sesiones con motivo de su Asamblea General de las Naciones Unidas A/70/339. El 21 de agosto de 2015 es publicado en español el presente documento cuyo original es en inglés. En el Informe del Secretario General del momento presentamos el siguiente resumen: *El presente informe se ha preparado en cumplimiento de la resolución 69/16 de la Asamblea General. Se centra en las principales iniciativas emprendidas por todos los principales interesados en apoyo del programa de actividades del Decenio Internacional para los Afrodescendientes y presenta recomendaciones a fin de mantener y aprovechar el impulso generado con la puesta en marcha del Decenio.* Vale destacar que este documento es el primero de una serie publicado por el organismo internacional. El Consejo Editorial de *Humania del Sur* considera sumamente importante la difusión de dicho texto para el conocimiento de las nuevas generaciones de estudiosos en el tema del presente número: *Afrodescendientes en movimiento: Tiempos de decenio* con el propósito de contextualizar la lucha afrodescendiente a nivel de instancias internacionales como la propia Naciones Unidas. Tomado de: <https://undocs.org/es/A/70/339>

2 El Decenio, que comenzó el 1 de enero de 2015 y terminará el 31 de diciembre de 2024, fue proclamado por la Asamblea General en su resolución 68/237, con el lema “Afrodescendientes: reconocimiento, justicia y desarrollo”. En su resolución 69/16, la Asamblea General aprobó un programa de actividades del Decenio.

3 El objetivo principal del Decenio es promover el respeto, la protección y la realización de todos los derechos humanos y libertades fundamentales de los afrodescendientes. La Asamblea General también determinó los siguientes objetivos concretos:

a) Reforzar la adopción de medidas y la cooperación a nivel nacional, regional e internacional para lograr que los afrodescendientes disfruten a plenitud de sus derechos económicos, sociales, culturales, civiles y políticos y participen plenamente y en igualdad de condiciones en todos los ámbitos de la sociedad;

b) Promover un mayor conocimiento y respeto de la diversidad de la herencia y la cultura de los afrodescendientes y de su contribución al desarrollo de las sociedades;

c) Aprobar y fortalecer marcos jurídicos nacionales, regionales e internacionales de conformidad con la Declaración y el Programa de Acción de Durban y la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, y asegurar su aplicación plena y efectiva.

4 Además de esos objetivos, la Asamblea General recomendó que se llevaran a cabo actividades, sobre todo por los Estados Miembros. El programa de actividades solicita a los programas, fondos, organismos especializados y otros órganos pertinentes de las Naciones Unidas, en particular la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ACNUDH), el Departamento de Información Pública de la Secretaría y la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), las organizaciones regionales, las instituciones financieras y de desarrollo, las instituciones nacionales de derechos humanos y la sociedad civil que adopten medidas concretas.

5 La Asamblea General nombró coordinador del Decenio al Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, para que diera seguimiento a la ejecución de las actividades previstas en el Decenio. En el programa de actividades se presentan recomendaciones para el Coor-

dinador y el ACNUDH, en particular la puesta en marcha de una campaña de sensibilización sobre la contribución y la situación de los derechos humanos de los afrodescendientes, el fortalecimiento del programa de becas para afrodescendientes durante el Decenio y la inclusión de una sección sobre el Decenio en la base de datos relativa a la lucha contra la discriminación.

6 Al 30 de junio de 2015, se había recibido información para el presente informe de la Argentina, Colombia, Cuba, Italia, Perú, San Vicente y las Granadinas y los Estados Unidos de América, así como del Departamento de Información Pública, la UNESCO, el Relator Especial sobre las formas contemporáneas de racismo, discriminación racial, xenofobia y formas conexas de intolerancia y el Grupo de Trabajo de Expertos sobre los Afrodescendientes. La Comisión Europea contra el Racismo y la Intolerancia y la Relatoría sobre los Derechos de las Personas Afrodescendientes y contra la Discriminación Racial de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos también proporcionaron información, al igual que las Defensorías del Pueblo de Colombia y el Ecuador. También proporcionaron aportaciones numerosas organizaciones de la sociedad civil.

7 El informe se estructura según los objetivos del Decenio y se basa en la información recibida de los interesados mencionados anteriormente.

2. Aplicación de los objetivos y actividades del Decenio Internacional para los Afrodescendientes

Promover el respeto, la protección y el ejercicio de todos los derechos humanos y libertades fundamentales de los afrodescendientes

8 La Comisión Europea contra el Racismo y la Intolerancia informó de la discriminación continuada de los afrodescendientes en muchos países europeos. En su informe anual de 2014,² señaló razones que iban desde los tradicionales estereotipos racistas, a menudo sobre la base de imágenes antiguas de personas negras durante la era del colonialismo y la esclavitud, a la percepción de los africanos como migrantes económicos indeseados. La Comisión Europea informó de que a menudo los afrodescendientes seguían viviendo de manera desproporcionada en zonas residenciales socialmente

2 Se puede consultar en: www.coe.int/t/dghl/monitoring/ecri/activities/Annual_Reports/Annual%20report%202014.pdf.

desfavorecidas y que con mucha más frecuencia eran detenidos y registrados por la policía y tenían resultados de la atención de salud menos favorables que la población blanca. También informó de la reproducción de imágenes estereotipadas de las personas de raza negra en la vida cultural. El debate público en curso acerca de cómo abordar esa cuestión había demostrado connotaciones racistas muy fuertes de algunos comentaristas, lo que según la Comisión Europea ponía de manifiesto la verdadera magnitud del problema.

9 En el informe de la Comisión se señala que el número de refugiados, solicitantes de asilo y migrantes que entran en Europa sigue aumentando, entre otras cosas, debido a la continuación de los conflictos, la inseguridad y la pobreza. Muchos migrantes intentan cruzar el Mediterráneo para llegar a las costas de Europa. La actual crisis económica y financiera en Europa ha dado lugar a un creciente temor entre muchos ciudadanos de un endurecimiento de la competencia entre los migrantes, los solicitantes de asilo y los refugiados recién llegados por los puestos de trabajo, una vivienda asequible, los servicios sociales reducidos y las prestaciones sociales. Cada vez más, no se considera que los diversos grupos de migrantes contribuyen a enriquecer a las sociedades europeas, sino como una amenaza a los estándares acostumbrados de riqueza y estabilidad social. A menudo los migrantes se ven particularmente afectados por la crisis económica, debido a los elevados niveles preexistentes de exclusión social, en particular los menores niveles de educación, que hacen más difícil el reajuste de un mercado de trabajo que se está contrayendo. Como resultado, a menudo se victimiza a los migrantes debido a su estatus social ahora reducido, lo que da lugar a múltiples formas de discriminación. En el informe de la Comisión Europea también se señalaba que si bien examinar la migración y los retos que se plantea era necesario y legítimo, a menudo se empleaba y explotaba como tema de políticas populistas y campañas electorales.

10 *Global Migration Policy Associates* informó de que una gran proporción de migrantes y descendientes de migrantes en todo el mundo eran afrodescendientes. Los migrantes a menudo se enfrentaban a un trato racista y xenófobo en sus países de residencia. Para los migrantes afrodescendientes, la discriminación y los obstáculos a la inclusión social podían verse agravados por barreras lingüísticas, así como por el riesgo de malos tratos en el empleo, especialmente para los que se hallan en situación irregular. Señaló que desde el comienzo de este año, grupos de la sociedad civil se habían movilizado más en Europa y África Septentrional para velar por la

seguridad, el acceso a la protección internacional y un trato digno para los africanos que abandonaban sus países debido a la guerra, las violaciones de los derechos humanos y la falta de condiciones para llevar una vida decente. Las preocupaciones habían aumentado por la muerte trágica de refugiados y migrantes procedentes de África y el Oriente Medio que hicieron la travesía del mar Mediterráneo en los primeros meses de 2015. Un número considerable de “migrantes por supervivencia” y refugiados procedentes de África Subsahariana intentaban travesías peligrosas cruzando los desiertos de África Septentrional y el mar Mediterráneo en busca de refugio en Europa. Insistió en la necesidad urgente de facilitar una protección y socorro humanitario suficientes y garantizar la protección de los derechos humanos de los migrantes y los refugiados que llegaban, muchos de los cuales procedentes de África.

11 La Relatora sobre los Derechos de las Personas Afrodescendientes y contra la Discriminación Racial de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos informó sobre sus actividades, incluida la preparación de un estudio temático sobre las cuestiones relativas a la raza y el sistema de justicia penal en los Estados Unidos de América, que se centrará en particular en el uso desproporcionado de la fuerza por la policía en los Estados Unidos y examinará las normas internacionales de derechos humanos aplicables, así como información reunida por la Comisión en el marco de las audiencias públicas y los recientes casos emblemáticos. El informe también incluirá recomendaciones a los Estados Unidos sobre la mejor manera de abordar los desafíos existentes respecto a la discriminación racial en el sistema de justicia penal.

12 Debido a la creciente preocupación por el trato a afroamericanos en el sistema de justicia penal y por las autoridades encargadas de hacer cumplir la ley de los Estados Unidos, la Comisión ha convocado una serie de audiencias en relación con esas cuestiones. Por ejemplo, el 16 de marzo de 2015, a petición del Gobierno, la Comisión organizó una audiencia en torno a la cuestión de la raza y el sistema de justicia penal de los Estados Unidos. Representantes del Gobierno señalaron la importancia de esa audiencia, teniendo en cuenta que se cumplía el quincuagésimo aniversario de las marchas de Selma a Montgomery y presentaron información sobre los esfuerzos para hacer frente a la discriminación racial en el sistema de justicia penal, entre ellos un equipo especial del Presidente Obama sobre la actividad policial del siglo XXI, y los mecanismos de litigio y supervisión destinados a

eliminar esa discriminación. Las organizaciones de la sociedad civil presentes en las audiencias también pusieron de relieve el efecto desproporcionado del sistema de justicia penal en las poblaciones de afroamericanos y latinos, en particular en el contexto de la política de “ventanas rotas”, las detenciones antes del juicio, la fijación de la libertad bajo fianza y la imposición de penas. La Comisión reiteró la necesidad de aumentar la visibilidad de las cuestiones relativas a la raza en el sistema de justicia penal de los Estados Unidos y que el Estado elaborara una estrategia de prevención.

13 Además, el 27 de octubre de 2014, la Comisión organizó, por iniciativa propia, audiencias sobre el racismo en el sistema de justicia de los Estados Unidos, donde recibió información de organizaciones de la sociedad civil y representantes del Gobierno. Los peticionarios se refirieron en particular a programas caracterizados por perfiles raciales, como el programa de “parada y cacheo” en la ciudad de Nueva York, y la falta de responsabilidad penal en los casos de uso excesivo de la fuerza por los agentes del orden.

14 El 20 de marzo de 2015 se celebró una audiencia sobre las denuncias de asesinatos de jóvenes afrodescendientes en el Brasil, en que la Comisión recibió información sobre el nivel alarmante de violencia a que se enfrentan los jóvenes afrobrasileños de entre 15 y 29 años de edad. Según los peticionarios, entre los autores se encontraban las fuerzas de seguridad del Estado y la policía militar, lo que refleja una manifestación del racismo y la discriminación institucionales en los sistemas de seguridad y justicia en el Brasil. Entre las cuestiones que se subrayaron cabía mencionar las presuntas ejecuciones extrajudiciales, las desapariciones forzadas, el uso excesivo de la prisión preventiva, un número desproporcionado de detenciones, y un exceso de representación de afrobrasileños en la población carcelaria.

15 El Grupo pro Derechos de las Minorías informó sobre la situación de los dominicanos de origen haitiano que viven en la República Dominicana y la política discriminatoria del Estado hacia esas personas, su detención y expulsión en masa.

16 AfroMadrid celebró una reunión de organizaciones no gubernamentales en junio de 2015 en la que participaron algunos representantes de mecanismos de derechos humanos de las Naciones Unidas. En el documento final de la reunión, los participantes expresaron solidaridad con los

afroamericanos por las matanzas en Carolina del Sur (Estados Unidos) y por la muerte de miles de migrantes en el mar Mediterráneo, y exhortaron a los Estados Miembros a proporcionar una solución inmediata y urgente a esos problemas. También expresaron su profunda preocupación por las muertes de jóvenes en las calles de países de América, en particular en el Brasil y América Central.

17 La Defensoría del Pueblo de Colombia informó sobre su labor en el reconocimiento de los afrodescendientes como víctimas del conflicto armado interno y el seguimiento de la aplicación del decreto núm. 4635 (2011) relativo a las medidas de reparación ofrecidas a los afrocolombianos y la restitución de tierras. Señaló que el conflicto armado había debilitado la estructura social y la integridad cultural de los afrocolombianos y los pueblos raizal y palenquero en Colombia. La Defensoría del Pueblo de Colombia estaba trabajando para que los derechos de los afrocolombianos, como víctimas del conflicto armado, se tuvieran debidamente en cuenta a fin de sentar las bases para un cambio sostenible en el país y también en el reconocimiento de sus derechos colectivos sobre la tierra. La Defensoría informó de que también se ocupaba de las denuncias de discriminación y se aseguraba de que se respetasen los derechos colectivos de los afrocolombianos a la consulta libre, informada y previa a la hora de adoptar decisiones sobre el uso y la explotación de sus tierras.

Mujeres y niñas

18 En el programa de actividades pide a los Estados que incorporen una perspectiva de género en la formulación y supervisión de las políticas públicas, teniendo en cuenta las necesidades y realidades específicas de las mujeres y las niñas afrodescendientes, incluso en la esfera de la salud sexual y reproductiva y los derechos reproductivos.

19 Los Estados Unidos informaron sobre un proyecto sobre mujeres emprendedoras en América, una iniciativa que procura utilizar las alianzas público-privadas para fomentar el crecimiento económico inclusivo en el hemisferio occidental. La iniciativa proporciona oportunidades para que las mujeres empresarias empiecen a potenciar las pequeñas y medianas empresas mejorando el acceso a los mercados, a capital, a experiencias y desarrollo de la capacidad y a oportunidades de liderazgo. El Departamento de Estado ha firmado memorandos de entendimiento para promover el

crecimiento y la capacidad empresarial de esas empresas con los Gobiernos de Chile, Colombia, México, Perú y Uruguay.

20 Del 29 de septiembre al 3 de octubre de 2014, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos realizó una visita a Colombia, en la que hizo especial hincapié en la situación de las mujeres afrodescendientes y recibió información sobre los obstáculos con que tropiezan esas mujeres en la obtención de información básica del Estado, como la falta de datos estadísticos desglosados por raza, etnia, edad, discapacidad y otros factores. También recibió información sobre los efectos del conflicto armado en las mujeres afrodescendientes y sobre los actos de violencia física, psicológica y sexual cometidos durante el conflicto. La Comisión recordó que el Estado debe tener en cuenta las múltiples formas de discriminación a que se enfrentan las mujeres afrodescendientes y ayudar a facilitar su participación en las políticas relacionadas con sus derechos humanos.

21 Del 26 al 28 de junio de 2015, la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora organizó en Nicaragua una reunión de mujeres dirigentes de la región. Las participantes pusieron de relieve su situación de derechos humanos y pidieron la adopción de medidas concretas por los Estados en relación con un acceso limitado a la educación, el empleo y los derechos sexuales y reproductivos, así como una vulnerabilidad mayor a la violencia por razón de género y la inseguridad.

22 Ashanti Perú informó sobre las múltiples formas de discriminación a que se enfrentaban las mujeres afroperuanas y sobre la celebración de seminarios en todo el país para prevenir la mortalidad materna y sensibilizar sobre la salud sexual y reproductiva.

Desarrollo de la capacidad

23 El ACNUDH ha prestado especial atención al fortalecimiento de los conocimientos y la experiencia práctica en materia de derechos humanos entre los dirigentes afrodescendientes. La Asamblea General solicitó específicamente al ACNUDH que durante el Decenio mantuviera y consolidase su programa de becas para afrodescendientes. El programa de becas para afrodescendientes ofrece a los participantes una oportunidad de aprendizaje intensivo para que comprendan mejor el sistema, los instrumen-

tos y los mecanismos de derechos humanos de las Naciones Unidas, haciendo hincapié en las cuestiones de particular interés para los afrodescendientes. El programa de tres semanas de duración, celebrado en Ginebra, en general coincide con diversos períodos de sesiones de mecanismos de derechos humanos, lo que permite a los becarios adquirir una mejor comprensión de los mecanismos internacionales de derechos humanos. Los diez becarios también tienen la oportunidad de adquirir experiencia práctica y recibir capacitación directa de diversos expertos. El programa incluye sesiones de información impartidas por diversos organismos del sistema de las Naciones Unidas y organizaciones no gubernamentales.

24 El objetivo del programa es contribuir a la creación de una nueva generación de activistas afrodescendientes con excelentes antecedentes y experiencia práctica que puedan utilizar sus comunidades y organizaciones. El programa también permite a los participantes contribuir mejor a la protección y promoción de los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales de los afrodescendientes en sus países.

25 En Colombia, a fin de elaborar una política pública nacional para aplicar el Decenio, el ACNUDH facilitó un intercambio de opiniones entre varios sectores de la sociedad civil, en particular afrocolombianos, representantes de comunidades de base y el Gobierno. De los debates surgieron dos perspectivas. Los órganos gubernamentales y algunos sectores de la sociedad civil consideraban que el Decenio era una oportunidad de dar visibilidad a los afrocolombianos y promover el respeto de su cultura mediante una campaña nacional. Los movimientos sociales locales que trabajaban sobre el derecho a la tierra, los derechos económicos, sociales y culturales y las mujeres negras consideraban que el Decenio era una oportunidad para corregir las actuales disparidades y la discriminación estructural que eran el resultado de los males de la historia. Los movimientos locales también veían a los afrocolombianos como una de las principales víctimas del conflicto armado y de la explotación de sus tierras por las industrias extractivas, que daban lugar a desplazamientos internos. Solicitaron la participación de los afrocolombianos en el proceso de paz y que las decisiones que les afectaban se tomaran con el debido respeto a su derecho al consentimiento libre, previo e informado.

26 El ACNUDH prosigue su labor con los gobiernos en la formulación y el desarrollo de políticas nacionales contra el racismo, en particular

respecto de los afrodescendientes. El ACNUDH, a través de su Oficina Regional para América Central, apoyó a las instituciones nacionales de derechos humanos de la región para que aumentasen su capacidad de vigilancia de los derechos humanos respecto a los afrodescendientes. En 2014, el ACNUDH colaboró con instituciones nacionales de derechos humanos de El Salvador y Nicaragua para hacer frente a casos de racismo y discriminación racial contra afrodescendientes y reforzar sus mecanismos de denuncia. El ACNUDH también impartió capacitación a más de 50 oficiales de derechos humanos de esas instituciones sobre la forma de aplicar sus protocolos de intervención en casos de discriminación racial. Los protocolos fueron elaborados por el ACNUDH en colaboración con las instituciones y son directrices sobre la forma de detectar, registrar, manejar y hacer un seguimiento de las denuncias de racismo y discriminación racial. En junio de 2015, el ACNUDH junto con esas instituciones elaboró una encuesta en línea para supervisar la aplicación de los protocolos. Con la información reunida, el ACNUDH evaluará las dificultades a que se enfrentan las instituciones para identificar, registrar y abordar los casos de discriminación racial contra los afrodescendientes. En 2014, el ACNUDH prestó apoyo técnico a la Comisión Nacional contra la Discriminación y la Defensoría del Pueblo de Panamá para elaborar un estudio sobre el control policial con sesgo racista. En 2015, el ACNUDH tiene previsto elaborar directrices sobre cómo prevenir, identificar, registrar y luchar contra los casos de control policial con sesgo racista.

27 El ACNUDH ha venido impartiendo capacitación sobre derechos humanos que tiene en cuenta las cuestiones de género contra la discriminación para funcionarios públicos de los Ministerios de Justicia, Salud, Educación y las Fuerzas Armadas en el Estado Plurinacional de Bolivia. Los cursos de capacitación se cuentan entre las medidas preventivas adoptadas por el Gobierno para luchar contra el racismo y la discriminación institucional con que se enfrentan los pueblos indígenas, los afrodescendientes y los migrantes.

Investigación

28 De conformidad con el programa de actividades, los fondos y programas y las oficinas de las Naciones Unidas deben realizar estudios dentro de sus respectivos ámbitos de competencia y conocimientos especializados y presentar informes sobre los temas del Decenio. A ese respecto, el

ACNUDH está ultimando una publicación sobre cómo llevar los derechos a la práctica respecto de los afrodescendientes y el derecho al desarrollo. El documento será una guía práctica para trabajar junto con afrodescendientes en comunidades de todo el mundo a fin de que puedan hacer realidad su derecho al desarrollo. Aunque está destinado principalmente a los gobiernos y los organismos de las Naciones Unidas, también será de utilidad para otras organizaciones internacionales, la sociedad civil y los investigadores. La publicación tiene por objeto aumentar la conciencia de los interesados sobre el marco jurídico internacional existente y los derechos, las experiencias históricas y la situación contemporánea de los afrodescendientes. Se proporcionarán ejemplos prácticos, buenas prácticas e instrumentos para ayudar a los organismos de las Naciones Unidas, los Estados y la sociedad civil a planificar, elaborar, ejecutar y supervisar programas de desarrollo pertinentes y adecuados para la realización de los derechos de los afrodescendientes.

29 En el programa de actividades se pide a los Estados que tomen nuevas medidas para elaborar, aplicar y hacer cumplir medidas eficaces para eliminar el fenómeno conocido popularmente como perfiles raciales. La policía, las fuerzas de seguridad, inmigración y detención utilizan el control policial con sesgo racista y los perfiles basados en la etnia en formas diferentes y perniciosas, de manera inconsciente o deliberadamente. El control policial con sesgo racista puede resultar en una decisión discriminatoria por los funcionarios encargados de hacer cumplir la ley, o en políticas y prácticas de imposición de la ley que tengan un efecto desproporcionado en determinados grupos sin ningún objetivo legítimo de cumplimiento de la ley. A menudo es resultado de creencias profundamente arraigadas en instituciones enteras y en la sociedad. A fin de ayudar a los Estados Miembros en sus medidas, el ACNUDH está elaborando una guía práctica para luchar contra la caracterización racial que permitirá formular recomendaciones concretas dirigidas a los funcionarios encargados de hacer cumplir la ley para prevenir y combatir esa práctica.

30 El Relator Especial sobre las formas contemporáneas de racismo, discriminación racial, xenofobia y formas conexas de intolerancia dedicó su informe temático de 2015 a la cuestión de los perfiles étnicos (A/HRC/29/46). El Relator destacó que esa práctica constituía una violación de los derechos humanos de las personas y los grupos a los que se dirigen esas prácticas, debido a su naturaleza fundamentalmente discriminatoria y a que agravaba la discriminación ya sufrida a causa del origen étnico o

la condición de miembro de una minoría. Puso de relieve las medidas internacionales, regionales y nacionales que se han adoptado para combatir y prohibir el establecimiento de perfiles raciales, y pidió que se adoptaran medidas legislativas para luchar contra la discriminación y el racismo por parte de los organismos encargados de hacer cumplir la ley. Además, exhortó a los Estados a que reúnan datos sobre la actuación de los organismos encargados de hacer cumplir la ley, inclusive estadísticas desglosadas por origen étnico y raza, que son indispensables para demostrar la existencia y el alcance de la utilización de perfiles raciales.

31 Conforme a lo solicitado por la Asamblea General, el ACNUDH creó una nueva sección en la base de datos del ACNUDH dedicada a medios prácticos para luchar contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia (base de datos contra la discriminación)³ centrada en los objetivos del Decenio. Incluye noticias relacionadas con el Decenio e información pertinente y documentos y enlaces útiles.

32 La UNESCO informó de que contribuía a la aplicación del Decenio a través de dos programas importantes: el Proyecto sobre la Ruta del Esclavo, puesto en marcha en 1994 para promover la comprensión y el recuerdo de la esclavitud y sus consecuencias en la historia moderna; y la *Historia General de África*, una colección de publicaciones científicas lanzada en 1964 con el fin de hacer frente a los discursos sesgados sobre África y su historia y destacar la contribución de las culturas y las civilizaciones africanas al progreso general de la humanidad.

33 En su reunión celebrada en Ciudad de México en noviembre de 2014, el Comité Científico Internacional del Proyecto La Ruta del Esclavo examinó las actividades que podrían aportar una contribución concreta y sustancial para el Decenio.

34 Con ocasión del Decenio, la UNESCO ha elaborado un programa decenal (2015-2024) para proporcionar información útil sobre las cuestiones que se abordan en el Decenio e importantes fechas históricas relacionadas con los afrodescendientes. A través de una asociación con el ACNUDH, el programa se publicará en español, francés, inglés y portugués.

3 Véase: <http://adsdatabase.ohchr.org/SitePages/Anti-discrimination%20database.aspx>.

35 La UNESCO está ultimando una publicación que contendrá una sinopsis de los conocimientos disponibles sobre la trata de esclavos y la esclavitud como contribución al Decenio.

36 La UNESCO también ha hecho progresos en la ejecución de la segunda fase de la *Historia General de África*, que consiste en la elaboración de materiales pedagógicos para la educación académica y no académica y de un noveno volumen para actualizar la colección. El contenido pedagógico elaborado por los equipos de redacción para las escuelas africanas incluye planes de estudio, guías para maestros y libros de texto para tres grupos de edad (10 a 12 años, 13 y 16 años y 17 a 19 años).

B. Promover un mayor conocimiento y respeto de la diversidad de la herencia y la cultura de los afrodescendientes y de su contribución al desarrollo de las sociedades

37 En el programa de actividades se exhorta a los Estados y a la comunidad internacional a celebrar el inicio del Decenio. El ACNUDH, el Departamento de Información Pública y la Oficina del Presidente de la Asamblea General facilitaron la puesta en marcha con varias actividades. El 9 de diciembre de 2014, tuvo lugar una lectura pública de la *Declaración Universal de Derechos Humanos* en el Centro Schomburg de Investigación sobre la Cultura Negra en Harlem, Ciudad de Nueva York, para conmemorar el Día de los Derechos Humanos (10 de diciembre).

38 El Decenio se lanzó oficialmente el Día de los Derechos Humanos en la Sede. Asistieron al lanzamiento representantes de Estados Miembros, de las Naciones Unidas, de los cuatro mecanismos de seguimiento de Durban y de la sociedad civil, incluidos exbecarios del programa de becas para afrodescendientes. Los oradores incluyeron a la Representante Permanente de los Estados Unidos de América ante las Naciones Unidas, el Ministro de Justicia y Servicios Penitenciarios de Sudáfrica, la Ministra de Políticas de Promoción de la Igualdad Racial del Brasil y el Ministro de Relaciones Exteriores de Italia. También asistieron al acto representantes del Grupo de Trabajo de Expertos sobre los Afrodescendientes, el Grupo de Trabajo Intergubernamental sobre la Aplicación Efectiva de la Declaración y el Programa de Acción de Durban; el Comité Especial sobre la Elaboración de Normas Complementarias; y eminentes expertos independientes,

así como el Relator Especial sobre las formas contemporáneas de racismo, discriminación racial, xenofobia y formas conexas de intolerancia.

39 Los actos también incluyeron una conferencia de prensa y reuniones con la sociedad civil y las delegaciones antes y después del lanzamiento oficial. El ACNUDH y el Departamento de Información Pública promovieron ampliamente el acto a través de diversos canales, como plataformas digitales, audiovisuales, impresas, transmisión web y redes sociales.

40 En Ginebra, las Misiones Permanentes del Brasil, Colombia, Costa Rica, Djibouti, Jamaica y los Estados Unidos de América, junto con el ACNUDH y la Unión Africana, organizaron conjuntamente un acto el 16 de diciembre de 2014 para celebrar el lanzamiento.

41 El Departamento de Información Pública cubrió varios otros actos pertinentes en relación con los objetivos del Decenio, en particular reuniones de alto nivel sobre África, en paralelo al debate general del sexagésimo noveno período de sesiones de la Asamblea General y la celebración del Día de África (25 de mayo). Durante el período del que se informa, el Departamento de Información Pública emitió 14 comunicados de prensa (8 en inglés y 6 en francés) sobre cuestiones relacionadas con el Decenio.

42 El 22 de abril de 2015, el Consejo Permanente de la Organización de los Estados Americanos celebró el inicio del Decenio durante una reunión especial en la que expertos de países de la región presentaron su visión y estrategias sobre la forma en que la conmemoración puede contribuir al adelanto de los afrodescendientes en América. En junio de 2014, la Asamblea General de la Organización de los Estados Americanos aprobó una resolución en la que los países reafirmaron la importancia de la plena participación libre y en igualdad de condiciones de los afrodescendientes en todos los aspectos de la vida política, económica, social y cultural en los países de las Américas.

43 El 20 de marzo de 2015, para conmemorar el Día Internacional de la Eliminación de la Discriminación Racial, el ACNUDH organizó una mesa redonda durante el 28° período de sesiones del Consejo de Derechos Humanos titulada: “Aprender de las tragedias históricas para combatir la discriminación racial del presente”, en que se analizaron los vínculos entre las formas pasadas y contemporáneas de racismo. Intervinieron en la mesa

redonda: la Ministra de Justicia de Francia, el Presidente de la Coalición Internacional de Sitios de Conciencia y representantes de los *Zeeland Archives* en los Países Bajos y la UNESCO.

44 El 21 de marzo de 2015, a petición de organizaciones afropanameñas, el ACNUDH, a través de su Oficina Regional para América Central, junto con el Coordinador Residente de las Naciones Unidas en Panamá, apoyaron la puesta en marcha del Decenio durante el Día Internacional de la Eliminación de la Discriminación Racial.

45 El Departamento de Información Pública, en cooperación con el ACNUDH, elaboró materiales de promoción para celebrar el Decenio, incluidos carteles en español, francés e inglés, así como insignias conmemorativas con el logotipo del Decenio. Se distribuyeron por conducto de los Centros de Información de las Naciones Unidas y en actos celebrados en la Sede, incluso durante el Día de los Derechos Humanos, así como en la inauguración del monumento permanente y recuerdo de las víctimas de la esclavitud y de la trata transatlántica de esclavos. El Departamento publicará un folleto con el texto del programa de actividades a finales de 2015.

46 El Departamento, junto con el ACNUDH, produjo dos vídeos de *La ONU en Acción* en los seis idiomas oficiales de las Naciones Unidas sobre el Decenio. El primero, titulado *Descendientes de esclavos: tierra ancestral*, publicado en abril de 2015, cuenta la historia de descendientes de esclavos, el pueblo gullah geechee, que vive en Carolina del Sur y Georgia (Estados Unidos). El segundo, titulado *Brasil: la historia de la esclavitud*, publicado en julio de 2015, se refiere a las comunidades quilombolas, descendientes afrobrasileños de esclavos que luchan por los derechos sobre la tierra. Se producirán versiones editadas de las películas para otros productos de la Televisión de las Naciones Unidas, como *UN Stories y 21st Century*.

47 El número de abril de 2015 de la revista del Departamento de Información Pública *Africa Renewal* publicó una entrevista con el Presidente de la Asamblea General sobre la importancia histórica del Decenio, acompañada de un reportaje en que se exploraban las vidas de afrodescendientes que salieron de los Estados Unidos y se establecieron en Ghana.

48 El ACNUDH y los Centros de Información de las Naciones Unidas lograron la participación de instituciones educativas, instituciones

académicas, organismos gubernamentales, la sociedad civil y el público para promover los objetivos del Decenio. En junio de 2015, el ACNUDH participó en la sesión inaugural de la cumbre de dirigentes gubernamentales negros organizada por Canadá y la Comisión Canadiense para la UNESCO, durante la cual se presentó el programa de actividades del Decenio. También se detallaron las funciones y las actividades previstas para los gobiernos, el sistema de las Naciones Unidas, la sociedad civil y otras partes interesadas pertinentes. Los dirigentes se centraron en el papel de los gobiernos y, en particular, de los políticos y funcionarios electos, en la ejecución del programa de actividades. También acordaron mantener una atención especial a los jóvenes afrodescendientes. Se ha previsto una serie de iniciativas de seguimiento en Canadá a diversos niveles, algunas ya están en curso, incluida la planificación para una segunda cumbre en 2016.

49 En el Brasil, el Gobierno puso en marcha el Decenio con la participación de funcionarios gubernamentales, diplomáticos y un gran número de representantes de la sociedad civil, en especial dirigentes afrodescendientes, representantes de organizaciones no gubernamentales, medios académicos y representantes de los medios de comunicación. El ACNUDH también estuvo representado en la ceremonia de apertura. El lanzamiento fue organizado por la Secretaría para la Promoción de Políticas sobre la Igualdad Racial del Brasil y el Coordinador Residente de las Naciones Unidas. El acto se celebró en el marco del octavo festival Latinidades, que es un acto anual en el que se ponen de relieve las experiencias de las mujeres negras de América Latina.

50 En el Congo, el Centro de Información de las Naciones Unidas en Brazzaville celebró una reunión interactiva sobre el Decenio con funcionarios públicos, estudiantes universitarios y representantes de los medios de comunicación en julio de 2015.

51 El Centro de Información de las Naciones Unidas en Río de Janeiro (Brasil) organizó una exposición abierta al público “Libres para siempre” en el Museo de la Justicia de la ciudad de Niteroi de marzo a abril de 2015.

52 La Oficina de las Naciones Unidas en Georgia y *Universal Peace Federation* Georgia organizaron un acto titulado “Días de África en Georgia”, del 27 de abril al 8 de mayo de 2015. Las actividades incluyeron

seminarios estudiantiles, actos culturales, conciertos, exposiciones fotográficas y un partido de fútbol entre dos equipos de África y dos equipos locales.

53 El Departamento de Información Pública y el ACNUDH desarrollaron la identidad visual del Decenio en los seis idiomas oficiales de las Naciones Unidas y la están utilizando los centros de información de las Naciones Unidas y las oficinas del ACNUDH sobre el terreno en todo el mundo. También se puso en marcha un sitio web accesible desde el teléfono celular sobre el Decenio en los idiomas oficiales el día del lanzamiento del Decenio, que se ha promovido activamente desde entonces mediante las plataformas de comunicación de que dispone el Departamento, en particular los medios sociales.

54 El Departamento de Información Pública también organizó una serie de actos y actividades en la Sede y en todo el mundo en el contexto de su programa de Remembranza de las Víctimas de la Esclavitud y la Trata Transatlántica de Esclavos, que en 2015 tiene el tema “La mujer y la esclavitud”. El programa tiene por objeto movilizar a los educadores para que enseñen sobre las causas y las consecuencias de la trata transatlántica de esclavos, y comuniquen los peligros del racismo y los prejuicios. Uno de esos actos fue la inauguración del monumento permanente y recuerdo de las víctimas de la esclavitud y de la trata transatlántica de esclavos, *El arca del retorno*, el 25 de marzo en la Sede. Como parte de la inauguración, el Departamento produjo una serie de vídeos, programas de radio y reportajes especiales sobre el monumento en los seis idiomas oficiales, así como en suajili y portugués.

55 Entre otros acontecimientos organizados en el marco del programa de Remembranza de las Víctimas de la Esclavitud y la Trata Transatlántica de Esclavos cabe citar: una videoconferencia mundial que conectó a 500 estudiantes de secundaria que visitaron la Sede con estudiantes en Brasil, Trinidad y Tobago y los Estados Unidos; un acto cultural y culinario organizado en Nueva York para celebrar el patrimonio y las tradiciones que los africanos esclavizados llevaron a Europa y América; y una reunión informativa para organizaciones no gubernamentales sobre el tema las consecuencias de la esclavitud para los derechos de la mujer en la actualidad, que se transmitió en directo por la web. Otras actividades conexas incluyeron la proyección de las películas *They are we*, de Emma Christopher, en el Museo Americano de Historia Natural; *Selma*, de Ava Duvernay, en las Naciones Unidas y en

colaboración con la Misión de los Estados Unidos ante las Naciones Unidas y *Paramount Pictures*; además de una mesa redonda titulada “*La Historia General de África: el aprendizaje y la enseñanza sobre el patrimonio africano*”, organizada en colaboración con la UNESCO.

56 El Departamento también se asoció con el Monumento a la Abolición de la Esclavitud en Nantes (Francia), para organizar una exposición titulada “La mujer y la esclavitud: contar su historia”, que se exhibió en el Vestíbulo de Visitantes de la Sede. Se produjeron materiales para los centros de información de las Naciones Unidas en español, francés, inglés y portugués.

57 Lo centros de información de las Naciones Unidas también organizaron actividades, en estrecha colaboración con los Estados Miembros de la Comunidad del Caribe y la Unión Africana con motivo de la celebración anual del Día Internacional de Recuerdo de las Víctimas de la Esclavitud y la Trata Transatlántica de Esclavos (25 de marzo).

58 En Argentina, el Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo creó un foro nacional para los afrodescendientes y los africanos, a fin de que constituyera un espacio en el que esas comunidades pudieran plantear sus inquietudes. También participó en el censo nacional de hogares y trabajó con la institución nacional de estadística para incluir una pregunta para que las personas pudieran identificarse como afroargentinas. En su labor de sensibilización, Argentina ha elaborado planes de estudio y material didáctico específicos, incluido un libro de texto titulado *Somos iguales y diferentes*, que proporciona una guía para los niños sobre la prevención de prácticas discriminatorias. El Instituto ha creado anuncios de radio y televisión. Como actividades complementarias del Decenio, Argentina está preparando anuncios de televisión sobre la historia y la cultura de los afroargentinos, que promueven el reconocimiento de su valiosa contribución a la sociedad, aumentan su visibilidad y afrontan los estereotipos negativos. Argentina también estableció el 8 de noviembre como Día Nacional de las/los Afroargentinas/os y de la Cultura Afro y el 25 de julio se celebra el Día de la Mujer Afrolatina, Afrocaribeña y de la Diáspora.

59 El 21 de mayo de 2015, Colombia lanzó el Decenio con una campaña nacional titulada “La hora contra el racismo”. Ese día, más de 1 millón de empleados de la administración pública hicieron un curso en

línea principalmente para concienciar sobre la diversidad cultural y racial de Colombia. Además, el curso trató del marco jurídico nacional respecto a los afrocolombianos y su historia, su cultura y su rica contribución a la sociedad colombiana. Se invitó a varias personalidades a grabar mensajes de vídeo sobre la igualdad y la no discriminación, que se transmitieron por todo el país. El Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos transmitió un mensaje en el que recordó el trato desigual ante la ley, las alarmantes tasas de violencia policial, el recurso desproporcionado a la detención y las sentencias más severas a los afrodescendientes en el sistema de justicia, así como los bajos niveles de participación política y el número intolerable de afrodescendientes que carecen de su derecho fundamental al desarrollo. También hicieron declaraciones personalidades conocidas, como Kofi Annan, futbolistas de renombre de la selección nacional, actores, actrices, niños y otras personalidades. Se prevé un segundo curso dirigido a funcionarios públicos, que será obligatorio para la contratación para puestos gubernamentales.

60 Colombia está elaborando un plan nacional de acción para la aplicación del Decenio. Participarán afrocolombianos y se les consultará en el proceso. El plan de acción contendrá una estrategia amplia y políticas específicas para mejorar la situación de las vidas de los afrocolombianos. A fin de evaluar periódicamente la situación de los afrodescendientes y los efectos de las políticas nacionales, Colombia reunirá, compilará y analizará datos sobre la situación de los afrocolombianos, con el apoyo del Banco Interamericano de Desarrollo y la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional. Colombia reafirmó su compromiso respecto a la próxima conferencia regional para los afrodescendientes de la región de América Latina y el Caribe, y una posible declaración sobre la promoción y protección de los derechos humanos de los afrodescendientes.

61 Cuba informó sobre su labor para promover el respeto de la cultura, la identidad, la historia y el patrimonio de los afrodescendientes. Describió las medidas adoptadas para que se incluyera en los planes de estudio a todos los niveles la historia de África, la trata transatlántica de esclavos, la esclavitud, la lucha en favor de su abolición, el reconocimiento de los héroes nacionales afrodescendientes y la historia contemporánea de los afrodescendientes. Informó también sobre la investigación de las condiciones anteriores y presentes de los afrodescendientes, la promoción de la literatura y otras expresiones artísticas de los artistas afrocubanos, la labor realizada por Cuba a través de museos, en particular el Museo de la Ruta

del Esclavo, su apoyo a programas de radio y audiovisuales para concienciar sobre la existencia del racismo y la discriminación racial y la promoción de la comprensión mutua. Cuba informó también de que aprovechando las celebraciones del quicentenario de la fundación de Santiago de Cuba, se llevaron a cabo varias actividades en julio de 2015 para reconocer la contribución de los afrodescendientes a la construcción de la identidad nacional de Cuba.

62 Perú informó de que el Ministerio de Cultura es el órgano estatal responsable de la aplicación de las actividades en el marco del Decenio. En los próximos meses, adoptará un plan de acción nacional para el desarrollo de los afroperuanos, que tendrá por objeto remediar las disparidades en el disfrute de los derechos humanos y las libertades fundamentales que afectan a los afroperuanos y protegerlos de una mayor discriminación. Perú informó de que esas disparidades y desigualdades *de facto* se debían a las circunstancias históricas que siguen negando a los afroperuanos el pleno disfrute de los derechos humanos. A este respecto, el plan, junto con otras políticas, contribuiría a corregir las disparidades existentes e impedir que se produzcan nuevos desequilibrios. El plan estaría en consonancia con el plan estratégico de desarrollo nacional del Perú y el plan nacional de derechos humanos del Perú. Abarcaría todas las políticas nacionales dirigidas a los afroperuanos para aplicar los compromisos contraídos por el Gobierno en el marco del Decenio, la Organización de los Estados Americanos y la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños. Entre las actividades para dar visibilidad a los afroperuanos, se prevé una ceremonia oficial de inicio del Decenio con la presencia de ministros, diplomáticos, representantes de las instituciones de desarrollo, las Naciones Unidas y miembros de la sociedad civil, incluidos afroperuanos. Además, en 2015 se organizarán seminarios y mesas redondas sobre los retos del Perú frente al Decenio y reflexiones sobre el camino histórico y la situación actual. Perú ha proclamado que junio es el mes de la Cultura Afroperuana, y el 4 de junio el Día Nacional de la Cultura Afroperuana en honor de Nicomedes Santa Cruz, famoso poeta y periodista investigador del patrimonio cultural afroperuano.

63 San Vicente y las Granadinas informó de que, con ocasión del lanzamiento del Decenio, el *Institute of the Black World 21st Century*, en colaboración con la *Caribbean Reparations Commission*, fue el país anfitrión de una cumbre internacional de reparaciones en Nueva York, celebrada en abril de 2015.

Reforzar la adopción de medidas y la cooperación a nivel nacional, regional e internacional para lograr que los afrodescendientes disfruten a plenitud de sus derechos económicos, sociales, culturales, civiles y políticos y participen plenamente y en igualdad de condiciones en todos los ámbitos de la sociedad

64 El ACNUDH está colaborando estrechamente con organismos de las Naciones Unidas, en particular con el Departamento de Información Pública y la UNESCO, y otras partes interesadas para aplicar eficazmente los objetivos y las metas del Decenio.

65 El Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, en su calidad de Coordinador del Decenio, está tratando de aplicar esta parte del programa mediante la promoción de la cooperación interinstitucional y la creación de oportunidades para aumentar los contactos directos entre representantes de los afrodescendientes y el sistema de las Naciones Unidas. Está haciendo uso de la red de las Naciones Unidas sobre discriminación racial y protección de las minorías para incorporar cuestiones relativas a los afrodescendientes en la labor del sistema de las Naciones Unidas. El plan de acción de la red prevé una serie de iniciativas a fin de apoyar la labor de las Naciones Unidas para promover y proteger los derechos de los afrodescendientes.

66 El Grupo de Trabajo de Expertos sobre los Afrodescendientes participó directamente en la elaboración del programa de actividades y el tema del Decenio. El Grupo de Trabajo ha seguido promoviendo activamente diversas actividades para ayudar a distintos interesados y participando en ellas (véase A/70/309).

67 El Grupo de Trabajo también desempeña un papel fundamental para facilitar y promover la cooperación entre organismos. El 19 de noviembre de 2014, en la séptima reunión de la red de las Naciones Unidas sobre discriminación racial, la Presidenta del Grupo de Trabajo informó a la red sobre el Decenio. Puso de relieve la importancia del Decenio y alentó a los miembros de la red a utilizar el Decenio para dar prioridad a las actividades encaminadas a promover y proteger los derechos de los afrodescendientes. Se señaló que los temas del Decenio —reconocimiento, justicia y desarrollo— reflejaban algunas de las preocupaciones de la red en la aplicación de la nota orientativa del Secretario General sobre la discri-

minación racial y la protección de las minorías, en particular con el fin de luchar contra la discriminación racial, entre otras cosas en lo que respecta a los afrodescendientes. A ese respecto, los miembros de la red acordaron aumentar la colaboración en torno a las actividades relacionadas con el Decenio, concienciar sobre el Decenio y aumentar las medidas durante este.

68 Se ha establecido un foro para los afrodescendientes como parte del programa de actividades que sirva de mecanismo de consulta a cargo de uno de los actuales mecanismos de seguimiento de Durban, como el Grupo de Trabajo de Expertos sobre los Afrodescendientes o el Grupo de Trabajo Intergubernamental sobre la Aplicación Efectiva de la Declaración y el Programa de Acción de Durban. Se espera que el Consejo de Derechos Humanos adopte medidas y proporcione orientación sobre el formato y las modalidades del foro.

69 En previsión del debate en el Consejo de Derechos Humanos, el Coordinador del Decenio hizo un llamamiento para recibir propuestas e invitó a las partes interesadas, los individuos, los grupos y las organizaciones a que presentaran información sobre su visión para el foro. Las propuestas recibidas incluían opiniones sobre las metas y los objetivos del foro y su tema central, formato y programa y la forma de garantizar una amplia participación. El ACNUDH transmitió una recopilación de las propuestas recibidas a los Estados Miembros para su examen durante sus consultas.

70 El ACNUDH está organizando la primera reunión regional sobre el Decenio para América Latina y el Caribe. Se celebrará en el Brasil a fines de 2015. El ACNUDH desea expresar su agradecimiento al Gobierno del Brasil por acoger la reunión. El objetivo principal será determinar las tendencias, las prioridades y los obstáculos a nivel nacional y regional, a fin de formular recomendaciones concretas para la adopción de medidas para luchar contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia a que hacen frente los afrodescendientes.

71 La cooperación regional también es importante a este respecto. El ACNUDH colabora activamente con la Red Europea de Organismos sobre Igualdad y la Red Iberoamericana de Organismos y Organizaciones contra la Discriminación. En mayo de 2015, en la cuarta reunión de la Red Iberoamericana celebrada en Guatemala, el ACNUDH informó a

los participantes sobre el Decenio y las medidas que debían adoptar los organismos de promoción de la igualdad. Se prevé una serie de iniciativas de seguimiento, incluido el apoyo del ACNUDH a una competición de investigaciones sobre la situación de los derechos humanos de los afrodescendientes en la región iberoamericana.

72 A nivel bilateral, en el marco del plan de acción conjunto de los Estados Unidos y el Brasil para eliminar la discriminación racial y étnica y promover la igualdad, ambos Gobiernos están colaborando para promover la cooperación, la comprensión y el intercambio de información para eliminar la discriminación racial y étnica y promover la igualdad de oportunidades para todos. Entre los temas de cooperación cabe citar los siguientes: la educación, la igualdad de acceso al empleo y oportunidades económicas, la igual protección de la ley, las disparidades raciales en materia de salud y la justicia ambiental.

III. Fondo Fiduciario para el Programa para el Decenio de la Lucha contra el Racismo y la Discriminación Racial

73 El Secretario General estableció el Fondo Fiduciario para el Programa para el Decenio de la Lucha contra el Racismo y la Discriminación Racial en 1973 como mecanismo financiero para llevar a cabo las actividades previstas en el contexto del Primer Decenio de la Lucha contra el Racismo y la Discriminación Racial (1973 a 1982). También se utilizó para financiar actividades durante el Segundo y el Tercer Decenios (1983 a 1992 y 1994 a 2003) y para sufragar los gastos relacionados con la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia de 2001 y la Conferencia de Examen de Durban de 2009. Habida cuenta de que no se habían previsto nuevas actividades en el marco del Fondo Fiduciario y no se han recibido nuevas contribuciones desde 2009, y teniendo en cuenta que se cumplieron todas las obligaciones pendientes, el Fondo Fiduciario se cerró en 2014.

74 Para asegurar la ejecución satisfactoria de las actividades del Decenio, el ACNUDH está trabajando en su plan de costos con un proyecto específico dedicado a las actividades relacionadas con el Decenio (de conformidad con el párrafo 18 de la resolución 68/151). Se utilizará para recabar el apoyo de todos los Estados Miembros. Las contribuciones recibidas se

colocarán en un fondo especial de proyectos para fines específicos destinado a esas actividades y se utilizarán exclusivamente para ese fin.

IV. Conclusiones y recomendaciones

75 El primer año del Decenio ha dado resultados prometedores y positivos en relación con el objetivo de promover un mayor conocimiento y respeto de la herencia y la cultura de los afrodescendientes y de su contribución al desarrollo de las sociedades. Sin embargo, según la información de que dispone, las cuestiones fundamentales de la discriminación en la administración de justicia, en particular el control policial con sesgo racista, y la igualdad de acceso a los derechos económicos, sociales y culturales y la participación efectiva siguen siendo algunos de los principales retos a que se enfrentan los Estados.

76 Como primera medida para hacer frente a esos desafíos, las Naciones Unidas, en especial el ACNUDH, el Departamento de Información Pública y la UNESCO, y varios Estados han puesto en marcha campañas para informar al público en general de la historia, las contribuciones, los problemas, las experiencias contemporáneas y la situación de los derechos humanos de los afrodescendientes.

77 A nivel operacional, se han establecido iniciativas piloto para el diálogo y la promoción de las cuestiones de los afrodescendientes a nivel nacional, regional e internacional. Los Estados Miembros han informado acerca de algunas iniciativas dirigidas a los afrodescendientes.

78 En vista de los progresos y los problemas encontrados durante el primer año del Decenio, se recomienda lo siguiente:

a) A fin de lograr las metas y los objetivos establecidos para el Decenio, los Estados Miembros deberían adoptar medidas concretas para reconocer a los afrodescendientes en sus países;

b) Los Estados deberían establecer marcos legislativos nacionales para los afrodescendientes y elaborar políticas y mecanismos institucionales a fin de que participen eficazmente en las cuestiones que les afectan, tomando como punto de referencia la Declaración y Programa de Acción de Durban y la Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial;

c) Los Estados Miembros y las organizaciones internacionales, entre ellas las Naciones Unidas, deberían hacer esfuerzos constantes para la plena

aplicación y la puesta en práctica de las recomendaciones que figuran en el programa de actividades;

d) El ACNUDH debería intensificar sus análisis y la elaboración de estudios a fin de profundizar en el conocimiento de la situación de los derechos humanos de los afrodescendientes;

e) Todos los interesados pertinentes deberían contribuir generosamente al fondo especial o al proyecto específico establecido por el ACNUDH para las actividades del Decenio.



RESEÑAS



03 de Julho
Dia Nacional de Combate à
Discriminação Racial

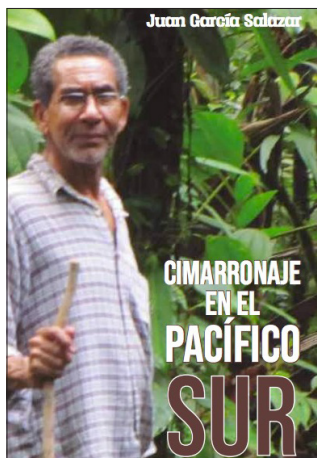


07/2021

Reseñas

Juan García Salazar (2020). *Cimarronaje en el Pacífico Sur*. El caso de Esmeraldas, Ecuador. Quito, Ediciones Abya-Yala, 1ra. edición, 131 págs.

JUAN MONTAÑO ESCOBAR



El maestro Juan García Salazar solía preferir los detalles de la Historia, de la nuestra; debemos considerarla mayor, por eso mismo con ‘H’. No por capricho cimarrón o por veleidad intelectual, por algo tan simple como esto: nuestra historia es la Historia. La fragmentación de la palabra es artificio para inutilizar el continente de lo pensado y con real posibilidad de ser activado. Y quienes empequeñecen su historia se devuelven exactamente a ese tamaño. Es como una operación matemática de factores nulos que consagra, en el tiempo, un deplorable producto final. *Las vidas que nos hacen falta*¹ están en los fragmentos, pequeñitos o grandes, de la memoria colectiva y de la documentación repartida por diferentes países. *Cimarronaje en el Pacífico sur: historia y tradición. El caso de Esmeraldas, Ecuador*, es el producto, no final aún, de la historia como construcción comunitaria, con sus liderazgos inevitables, pero narrada desde la existencia al filo de la muerte, de la *no*-humanidad; desde

1 Verso de Antonio Preciado: “Un hueso de cada muerto, el largo de tu pisada, y aquí yo te resucito las vidas que te hacen falta”. Del poema *Matábara del hombre bueno*, del libro: *Tal como somos*.

la persistencia humana más allá de la negación “científica” a sus diferentes continuidades en la temporalidad; y por fin desde la resistencia anticolonialista, antiesclavista, y ya en esta temporalidad contrariar la colonialidad de saberes. Y también de los seres con saberes. Otra vez nuestra alta Historia, escrita y contada por el *Bambero mayor* de la palabra liberada. O el *Cimarrón mayor*. Cualquiera de los dos apelativos lo retratan muy bien.

“La razón principal de este documento está en la necesidad de encontrar una forma que ayude al pueblo negro de Esmeraldas en la recuperación de su propia historia quebrando el olvido histórico centenario que lo ha segregado de la historia nacional Ecuatoriana”, dice el maestro J. García, en la justificación de este libro. La Historia de los leones, contada desde sus cotidianidades de dificultades, por ellos mismos sin menoscabo de sus metáforas para redondear verdades. Otra vez por el caminar y andar de mujeres y hombres cimarrones atravesando tramos épicos para que no faltaran metas triunfales. Y después el volver a empezar desde ese alcance a otros designios. Ya sabemos que si la sociedad dominadora, en plan dominante, se adueña de nuestra *mainstream* o de nuestra *tawala*² seremos su dibujo cultural y social. O su caricatura.

La Región de las Esmeraldas no fue el estreno de los cimarrones, mujeres y hombres, Panamá debió ser la academia de resistencia antiesclavista. El obligado paso por el istmo panameño debió prestarles cuotas de optimismo a miles de esclavizados, las rebeliones eran constantes y un nombre iba de boca en boca: *Bayamo*. No era el único, pero lideraba el mayor contingente de cimarrones.

Frente a las costas esmeraldeñas ocurrió una importante cantidad de naufragios, causados por impericias y desconocimiento de las condiciones de navegación, esos eventos devolvieron la libertad a decenas de africanos en estos territorios. También debieron incrementarse por las fugas de otros lugares eligiendo, por las razones que fueran, parecido destino. Desde Panamá hasta la Región de las Esmeraldas debieron conformarse decenas de *palenkes*, en una sutil república de *palenkes*.

Aquello que unos (los opresores) vieron como dificultades en las tareas colonizadoras y colonialistas a superar; otros (el principio organizativo cimarrón) observaron como una inesperada *mabelé ya bankoko na biso*³ o sea

2 Tanto en inglés como en swahili (o suajili) significa ‘corriente principal’. Para nuestro caso cambiamos las ubicaciones y revalidamos el término a nuestro favor.

3 ‘La tierra de nuestros ancestros’, literalmente en lingala. Tomado del *Diccionario lingala-español, español-lingala*, de Jean Kapenda, UNESCO, Quito, Ecuador, editorial de la Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión, 2001.

la oportunidad de liberarse. Eran los manglares costeros con sus enredadas estructuras vegetales de protección y convivencia biológicas.

El maestro J. García narra: “Al explorar las tierras los españoles debieron darse cuenta muy pronto que en estas costas de inmensos manglares y de pantanosas desembocaduras, sus aderezos resultaban una carga inútil, porque aquí las lluvias eran tan frecuentes que la ropa: “*se les podría y se les caían a pedazos los sombreros y botones*”. “Todo aquí era desencuentro”. La libertad individual y comunitaria es una eterna tentación y en los procesos civilizatorios de las naciones africanas está implícito en sus pensamientos, narraciones y actos. En el traslado forzado de decenas de millones de personas esclavizadas a las sobre-nombradas ‘Américas’, ellas tenían dos oposiciones perentorias: vida o muerte. El *algo* incuestionable de ambas decisiones era (y es) la libertad. Al costear los territorios noroccidentales del océano Pacífico, “nos pone frente a la interesante posibilidad de que algunos de los negros que se quedaron en las costas de Esmeraldas, por causa de los naufragios, provinieran de los *palenques* que se destruían en la región de Panamá”.⁴ Está colocada como hipótesis, por el maestro J. García, por las circunstancias históricas debe ser más bien una certeza. Las conexiones están ahí: el temor de los colonizadores de una rebelión desde el territorio de la región de las Esmeraldas hasta Panamá. Puesta a circular de boca en boca y llegada a los oídos de las autoridades colonialistas españolas, no se la tomaron como bravuconada. Las derrotas de las expediciones de ‘exterminio y castigo’ eran lecciones trágicas aprendidas.

Cuando ocurre el desembarco liberador de las seis mujeres y los diecisiete hombres, africanos todos, además de Alonso de Illescas, en Portete (actual provincia de Esmeraldas), ya se tenían noticias de los resultados de *La controversia sobre los derechos en las Leyes de Indias: el debate entre Las Casas y Sepúlveda (1549-1551)*,⁵ en el Colegio de San Gregorio de Valladolid, sobre la humanidad de los “naturales de las Indias Occidentales”, con el resultado favorable a Fray Bartolomé de Las Casas, al menos en intención. El territorio cambió de ser refugio a *geocimarronismo*. De geografía para el escondite a espacio emancipador de cuerpos y ánimas. El maestro J. García explica así: *Cuando analizamos de cerca las circunstancias de este caso nos damos cuenta que en muchas formas contradecía las ordenanzas de la época no solo en lo que tiene que ver con el cimarronaje sino que bajo esa relación que los negros tenían sobre los grupos indígenas encontramos también una relación*

4 Juan García Salazar.

5 Revista de *Ciencias Sociales y Humanidades*, N° 5, enero 2005, pp.68-103, autor Héctor Grenni.

de alianza donde cada uno de los grupos puso lo mejor que tenía en una lucha contra el enemigo común.

La consolidación del *cimarronaje en el pacífico sur* no fue un episodio casual, jamás sería aquello, hay que valorarlo como el encuentro anticolonialista más efectivo para sostener la existencia de africanos e indígenas.

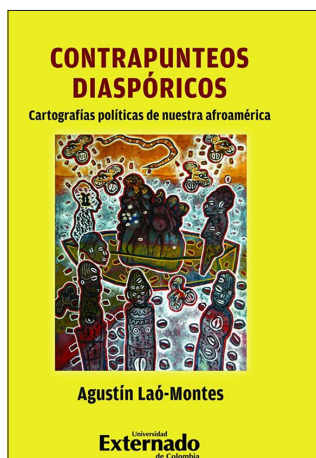
El libro *Cimarronaje en el Pacífico Sur* se encuentra estructurado en dos partes: En la Parte I, trata la historia y tradición del cimarronismo en Panamá y luego Esmeraldas. En la Parte II, aborda las formaciones de los *palenques* y la resistencia anticolonialista de los cimarrones. Vale resaltar que dedica espacio en sus reflexiones a Playa de Oro, provincia de Esmeraldas, Ecuador y la explotación del metal y el proceso de liberación individual y comunitario. Cierra con un posfacio del catedrático Edizon León Castro.



Reseñas

Laó Montes, Agustín. *Contrapunteos diaspóricos: Cartografías políticas de Nuestra Afroamérica*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, primera edición, 2020, 563 págs.

MELQUICEDED BLANDÓN MENA



El trabajo del profesor Agustín Laó Montes, construido desde una mirada crítica que integra aportes teóricos de la sociología, la ciencia política, la historia y los estudios culturales; también integra epistemologías vernáculas, acervo musical, arte decolonial, cosmovisiones espirituales y los proyectos políticos de la afrodescendencia en las Américas. El libro recoge la práctica teórica del académico y activista afrolibertario Laó Montes, la cual bien podría describirse como una sociología decolonial. Sin embargo, sin proponérselo erige las bases de una sociología de la afrodescendencia.

Contrapunteos diaspóricos: Cartografías políticas de Nuestra Afroamérica, está redactado en una rica prosa contrapuntal caribeña, que entreteje un conjunto de cartografías, genealogía crítica decolonial, análisis político y poética liberadora desde una perspectiva afroamericana y afrodiaspórica. Es una propuesta teórica y política que reconoce que las construcciones políticas y culturales afrodescendientes son el resultado de una larga trayectoria histórica de acumulación política, entre gestas y crisis en medio de las determinaciones de la esclavización, las revoluciones

antiesclavistas y libertarias, la participación en las guerras independentistas entre los siglos XVIII y XIX, las luchas por la libertad, la abolición de la esclavitud, la participación estratégica en las guerras civiles y partidistas del siglo XIX, la exclusión de los proyectos nacionales y en general el racismo estructural como relación y régimen de dominación formado en el período colonial, y reproducido por los Estado-nacionales contra los pueblos afroamericanos-por pueblo, concibe Laó Montes, a las colectividades histórico-culturales que, a partir tanto de su condición de subordinación relativa en escenarios locales, nacionales, regionales y globales, como de sus modos particulares de ancestralidad (campesina, étnica, social), han producido formas propias de identidad, comunidad, expresión cultural, organización social y política.

Estas formaciones de pueblo se articulan de forma compleja e históricamente contingente, en el entrecruce de las tres categorías mayores de identidad cultural en la modernidad: raza, etnicidad y nación (Laó, 2020, p.115). Por tanto, la construcción del sujeto étnico afrodescendiente, es la sucesión de ejercicios de resistencia y organización política entre la esclavización, pasando por la colonia, las múltiples estrategias de búsqueda de la libertad, la construcción étnica territorial y las luchas por el reconocimiento de los derechos colectivos y diferenciales. Es la Afroamérica concebida como un largo proceso de construcción cultural y política; un proceso permanente de gestación de un cúmulo de sujetos históricos heterogéneos que desde múltiples instancias, articulaciones, esferas y organizaciones en las diversas escalas territoriales se disputan los proyectos históricos de emergencia de las identidades políticas afrodescendientes.

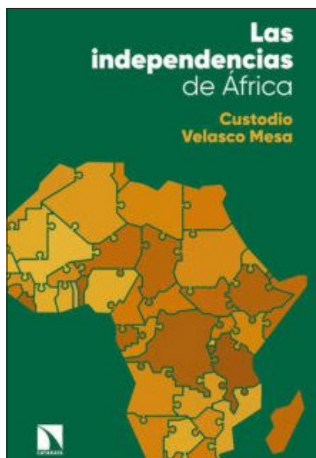
Este libro se encuentra organizado en catorce capítulos divididos en cinco partes adobadas con recursos teológicos de la religión Yoruba como la moyugba para la iniciación de los rituales de IFA; el oro seco y arrollando donde desarrolla toda la trayectoria de resistencia libertaria afrodescendiente; el *ebbo bembé* y los *mambos* finales, donde tal como el *ebbo* revoluciona el mundo espiritual y transforma los astrales a través de la interacción con las fuerzas cósmicas universales, se fundamenta teórica, política y epistemológicamente la propuesta de construcción de *palenques* planetarios y futuros decoloniales de liberación en clave de *Ubuntu* y *Uramba*.

Alessis Es un libro para la historia, un texto inicial. Una hermosa obra artística que pareciera un sueño estar leyendo y escuchando tanta poética, tanta belleza, tanta riqueza y tanta hermosura en una sola pieza artística. Es una bella combinación de rigor académico, arte, espiritualidad, saber popular y alegoría literaria. Agustín, nos lega un texto clásico en clave contrapuntal para la comprensión de la diáspora afrodescendiente en las Américas.

Reseñas

Custodio Velasco Mesa. (2019). *Las independencias de África. De las primeras resistencias anticoloniales a la formación de los nuevos Estados*. Madrid: Los Libros de la Catarata.

NELSON GARCÍA PERNÍA



Con la celebración de la Conferencia de Berlín entre los meses de noviembre de 1884 y febrero de 1885, se ponía en marcha el dominio *formal* en África por parte de las principales potencias occidentales. A partir de entonces, se inició la implantación del aparato administrativo colonial y las delimitaciones de las consecuentes áreas de influencias que ocuparía cada uno de los Estados europeos en lo que era ya la abierta carrera por hacerse con territorios en lo que fue el último continente en ser objeto de deseo expansionista. En consecuencia, lo que había sido una progresiva y lenta penetración a nivel del *interland* —salvo en el África meridional con la llegada de europeos, particularmente holandeses después de la segunda mitad del siglo XVII—, ya para la década de 1870 se había convertido en un desafío por hacerse con una porción del territorio africano. Desde este momento, y tras la celebración del conclave berlinés y las sucesivas etapas que definieron el proceso de conquista y ocupación, hasta el inicio de la ruptura del orden colonial y las independencias de los Estados norafricanos a partir de 1950 encontramos un período de tiempo breve pero decisivo,

que transformó sustancialmente la estructura de las sociedades africanas al ser incorporadas a la órbita de dominio europeo.

Atendiendo a este particular momento del proceso socio-histórico africano, Custodio Velasco Mesa, quien es profesor titular de Historia Contemporánea en la Universidad de Sevilla, dedicado al análisis comparado internacional de la retórica revolucionaria, la cultura antiautoritaria y la identidad europea, en su libro: *Las independencias de África. De las primeras resistencias anticoloniales a la formación de los nuevos Estados*, nos ofrece una nueva perspectiva de lo que ha sido un episodio clave en sus dinámicas, al puntualizar en las líneas matrices que definen la contemporaneidad de este continente. El objetivo del autor es ilustrar los complejos y heterogéneos procesos que motivaron las independencias africanas, que asociados a la descolonización de Asia y el norte de África representaron uno de los fenómenos de mayor repercusión en el siglo XX. Para el abordaje de tal propósito, el autor considera a las independencias desde la perspectiva de la *longuedurée*, siendo que: “la frontera que marca el inicio de estos procesos es volátil, difusa, lábil, tanto que los mismo no nacieron exactamente tras la Segunda Guerra Mundial, por mucho que los efectos de esa contienda fueran capitales al respecto” (p.9).

El libro se estructura en dos grandes partes. En la sección inicial, *Mutaciones del orden colonial en la primera mitad del siglo XX*, corresponde este apartado al período de entre guerras, que fue determinante en la progresiva toma de conciencia de los líderes africanos ante la imagen de conflicto y crisis que evidenció el colonizador, que a partir de entonces no lucirá tan inquebrantable y monolítico como en los decisivos y posteriores años a Berlín. Es durante este crucial intervalo donde se van a configurar la organización de las elementales estructuras anticoloniales de resistencia hasta las más elaboradas formas de oposición anticolonial representadas en los sindicatos y los partidos políticos que dio paso a lo que Velasco Mesa considera el *empoderamiento político de las sociedades africanas*.

Dos son los capítulos que conforman el primer apartado. *Hacia el empoderamiento político de las sociedades africanas*, es el principal, el autor sostiene que aunque la Segunda Guerra Mundial fue decisiva en el progresivo cambio de perspectiva de las sociedades africanas sobre su dominador, el anticolonialismo hunde sus raíces desde el momento mismo de los procesos de ocupación colonial. Al respecto, fueron dos los elementos que fortalecieron la toma de conciencia del liderazgo africano: por un lado, las experiencias de sometimiento y deterioro de las condiciones de vida y de trabajo que implantó el europeo, y por el otro, el papel que jugó la llegada

de los instrumentos teóricos de Europa en el seno de la población africana, donde conceptos como: “igualdad, justicia, democracia, libertad y autode-terminación fue de un impacto significativo” (pp. 15-16). En el segundo capítulo, *Hacia el debilitamiento de las potencias coloniales europeas*, Velasco Mesa considera que la crisis del orden colonial fue multifactorial, ya que, en el plano endógeno, se evidenció con mayor fuerza las demandas internas a partir de 1930, siendo las paupérrimas condiciones de vida, así como las exigencias de mayor autonomía política-administrativa resultaron decisivas. Mientras que los factores exógenos se centraron en el gradual desplazamiento del poder mundial que experimentaron las metrópolis, asociado a la internacionalización del conflicto colonial que incidieron en la crisis y ruptura del dominio colonial.

En la segunda parte del libro, *La articulación de las independencias*, corresponde al análisis de la multiplicidad de elementos que influyeron en los diferentes programas independentistas, que varió según los criterios adoptados por las potencias en los territorios bajo su dominio, donde el patrón de administración y las consecuentes reacciones anticoloniales se diferenciaron en los diversos territorios dominados, ya que en última instancia: “en la mayoría de los territorios de África Subsahariana la independencia se alcanzó mediante procesos en los que primó, sobre la violencia, la negociación entre líderes africanos y autoridades coloniales” (p.113-114).

La estructura de este apartado corresponde a una revisión detalla y documentada, considerando el proceder de los Estados europeos en suelo africano desde el proceso inicial del dominio hasta los factores que incidieron en la toma de conciencia que derivó en la configuración del nacionalismo clásico con miras hacia las independencias. Siguiendo la estructura del libro, seis son los sub-capítulos que componen esta sección: el tercer capítulo, *Territorios bajo dominación francesa*, el cuarto, *Territorios bajo dominación británica*, en el quinto, *Territorios bajo dominación belga*, en el sexto, *Territorios bajo dominación portuguesa*, en el séptimo, *Territorios bajo dominación italiana*, y el octavo, *Territorios bajo dominación española*. En la sección final, están las conclusiones del autor, en las que deja en perspectivas la trascendencia de los procesos de independencia en África luego de considerar los múltiples factores que asociados a la conformación de los nuevos Estados, que aunque lograda la ruptura del domino colonial, los retos eran de grandes dimensiones, ya que luego de las declaraciones de las independencias, necesario era: “construir y consolidar los estados, bien en torno a valores constitucionales (mediante la adhesión ciudadana a los principios democráticos que definían las fronteras del Estado),

bien en torno a valores emocionales (mediante la creación de naciones, es decir, de sentimientos nacionales) que cohesionaran dentro de fronteras diseñadas por las metrópolis a las distintas poblaciones en una identidad colectiva” (p.213-214). Por último, el libro se fundamenta en una selección bibliográfica especializada sobre el tema estudiado.

Preciso es destacar que a través de esta obra, Custodio Velasco Mesa, nos acerca nuevamente a un momento de crucial importancia para África, esto es, el dominio colonial y su impacto hasta el surgimiento de los nuevos Estados. Al igual, las dos guerras mundiales, el conflicto Este-Oeste, la caída del Muro de Berlín, la descolonización de África fue uno de los momentos de mayor impacto en la segunda mitad del siglo XX, modificando sustancialmente la estructura del sistema internacional. La importancia de *Las independencias de África. De las primeras resistencias anticoloniales a la formación de los nuevos Estados*, yace en que es un estudio detallado de la compleja relación de asimilación-rechazo que se forjó conforme las potencias occidentales perfeccionaban los mecanismos de control en territorios africanos. Preceptos como igualdad y libertad fueron integrados progresivamente al discurso de los líderes nacionalistas como parte de unas demandas que a todas luces parecían irreversibles luego de la imagen de debilidad y crisis que mostró Europa después de la Segunda Guerra Mundial. Así como, los procesos de dominio y ruptura colonial, el destino de los nuevos Estados es revisado detenidamente, al ser integrados los nuevos proyectos estatales a un *juego de poder globalizados*, que derivó en muchos casos en un desencanto en el seno de las sociedades africanas al no responder a sus necesidades inmediatas.

Volver la mirada sobre tan complejo proceso, como lo fue la implantación colonial y sus enormes consecuencias para las sociedades africanas es tarea permanente de las Ciencias Sociales. Su importancia radica esencialmente en la necesidad de comprender los mecanismos que han guiado y siguen siendo parte de las dinámicas que operan al interior del continente africano. Desde el establecimiento del Estado colonial, hasta la formación de las nuevas naciones a partir de 1950-1960 junto los diversos discursos puestos en escenas y las formas en las que han sido concebidos y organizado el entorno nacional, forman parte de un fenómeno histórico que como bien señala Velasco Mesa, por sus rasgos de unidad es parte de la *longuedurée* con hondas repercusiones en los procesos sociopolíticos que están en marcha en el continente.

NUESTROS COLABORADORES

Carlos Alberto Valderrama Rentería: Profesor e investigador social. Trabajador Social. Magister y PhD en sociología. Universidad Santiago de Cali. Áreas de interés: Pensamiento crítico afrocolombiano. Movimientos Afrocolombianos en Latinoamérica. La política cultural Negra.

John Antón Sánchez: Doctor en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Ecuador. Profesor-Investigador titular del Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN) y de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawta Wasi, Ecuador. Sus líneas de investigación son: Diáspora africana en las Américas, raza, racismo, etnicidad y desigualdades. Indicadores sociales de desigualdad y discriminación, movimientos sociales afrodescendientes, temas de antropología afrodescendiente y teoría de los derechos de los pueblos y nacionalidades. ORCID: 0000-0001-9666-6349.

Katty Valencia Caicedo: Economista, egresada de la Universidad de Guayaquil. Magister en Economía por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Ecuador. Experta en modelos de evaluación de la calidad de la educación superior en Ecuador. Su línea de investigación se relaciona con: la pobreza, la raza y la etnicidad.

Johanna Katiuska Monagreda: Doctora en Ciencias Políticas por la Universidad Federal de Minas Gerais (UFMG) con la tesis titulada: *“El Estado no nos ha regalado nada”: Processos de institucionalização das demandas dos movimentos afrodescendentes em Brasil, Venezuela e Equador*. Licenciada en Ciencias Políticas y Administrativas por la Universidad Central de Venezuela (UCV). Actualmente se desempeña como investigadora del Pesquisadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre a Mulher (NEPEM). Tiene experiencia en estudios sobre afrodescendencia en América Latina, movimiento afrolatinoamericano, promoción de la igualdad racial, género, feminismo negro y feminismo en América Latina.

Diógenes Díaz: Antropólogo egresado de la Universidad Central de Venezuela. Docente Universitario. Candidato a Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Carabobo. Coordinador del Grupo de Trabajo: Crisis civilizatoria, reconfiguraciones del racismo y movimientos afrolatinoamericanos de CLACSO (2020-2022). Encargado de Negocios en la Embajada de Venezuela en Guinea Ecuatorial (2008-2009) con concurrencia en Camerún, Gabón y República Centroafricana. Vocero internacional de la Red de Afrodescendientes de Venezuela.

Coordinador de Relaciones Internacionales de la Articulación Regional de Afrodescendientes de las Américas y el Caribe (ARAAC).

Roberto Zurbano Torres: Crítico cultural y militante antirracista. Miembro de la Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC), *Latin American Studies Association* (LASA) y Articulación Regional Afrodescendiente para América y el Caribe (ARAAC). Autor de los libros: *Elogio del lector* (1990), *Los estados nacientes: Literatura cubana y postmodernidad* (1995) y *La poética de los noventa* (1997), así como los ensayos: *El triángulo invisible del siglo XX cubano: Raza, literatura y nación* (2005), *Cuba: Doce dificultades para enfrentar los (neo) racismos* (2011) y *Racismo vs Socialismo en Cuba: un conflicto fuera de lugar* (2015). Editor fundador de las revistas *Catauro* (antropología) y *Movimiento* (*Hip hop*). Ha prologado libros de Frantz Fanon, Georgina Herrera y Simone Schwarz-Bart. Ostenta la Medalla por la Cultura Nacional. Especialista del Centro de Investigaciones Literarias de Casa de las Américas.

Rafael Gustavo Miranda Delgado: Profesor y Director-cofundador del Grupo de Investigaciones Sobre Estudios del Desarrollo y Democracia (GISEDD) en la Universidad de Los Andes Venezuela. Postdoctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Central de Venezuela, Doctor en Ciencia Política y Relaciones Internacionales Universidad Ricardo Palma de Perú, Magister en Relaciones Internacionales de la Universidad Andina Simón Bolívar de Ecuador, Economista de la Universidad de los Andes-Venezuela. Autor de más de treinta investigaciones sobre desarrollo, democracia y autonomía en América Latina publicadas en revistas académicas de Latinoamérica, Europa, Asia y África del Norte.

María Cristina Nin: Profesora y Licenciada en Geografía. Especialista en Evaluación y Magister en Estudios Sociales y Culturales (Universidad Nacional de La Pampa). Doctora en Geografía (Universidad Nacional del Sur). Profesora Asociada regular en el Departamento de Geografía e Investigadora Categoría III, Instituto de Geografía de la Facultad de Ciencias Humanas–Universidad Nacional de La Pampa (UNLPam). Dirige y Co-dirige Proyectos de Investigación vinculados a la enseñanza de la Geografía y el abordaje de problemáticas territoriales de Europa, Asia y África. Autora de artículos publicados en revistas nacionales e internacionales. Expositora en eventos científicos nacionales e internacionales. Co-autora de los libros: *Temas Actuales, nuevas realidades, conflictos y estrategias geopolíticas, Asia como espacio geográfico de análisis*. (2007), *Temas actuales, conflictos y fragmentación espacial África* (2009), *Geografía y cambios curriculares. Pensar su enseñanza desde nuevas perspectivas* (2011). *Unión Europea. Proceso Histórico y desafíos actuales* (2015) y Compiladora y co-autora de *Geografía y Enseñanza. Investigación, reflexiones y prácticas* (2019).
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7707-4302>.

Diónys Cecilia Rivas Armas: Feminista y caribeñista. Socióloga egresada de la Universidad Central de Venezuela. Actualmente candidata a Doctora en Patrimonio Cultural de la Universidad Latinoamericana y del Caribe (ULAC). Docente-Investigadora de la Fundación Escuela Venezolana de Planificación (FEVP) y del Instituto de Investigaciones Estratégicas sobre África y su Diáspora en el Diplomado Estudios del Caribe Insular. Responsable del área de Investigación: “Sociedad, diversidad, identidad cultural y planificación en conexión con los territorios en las perspectivas de género, etnia y clases sociales” en la FEVP.

Emad Aboasi El Nimer: Licenciado en Historia, Licenciado en Educación: Mención Historia, Abogado, Doctor en Historia. Profesor en la Escuela de Historia de la Universidad de Los Andes. Coordinador del Grupo de Investigación de Historia Social y Económica de Venezuela (GIHSEV- ULA). Miembro del Programa de Estímulo al Investigador (PEI-ULA) y del Programa de Estímulo al Investigador e Innovador (PEII-ONCTI). Autor del opúsculo: *La metáfora cotidiana (Elogio del habla coloquial venezolana)*; de los libros: *Ideas y letras durante la Guerra Federal; Matrimonio por Imperio de Ley. (Seducción y honor en Portuguesa: 1876-1880)*; y de los poemarios: *Tu recuerdo reúne cenizas; Ánfora de luz y sombra; Ella juega con mi perro y yo la muerdo*. Ha publicado ensayos y artículos científicos en libros colectivos, boletines y revistas especializadas nacionales e internacionales.

Ochy Curiel: Doctora y Magister en Antropología Social. Docente-investigadora de la Universidad Nacional y de la Universidad Javeriana en Bogotá, Colombia. Integrante del Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) y de la Tremenda Revoltosa, batucada feminista. Es también cantautora. Activista del movimiento lésbico-feminista, antirracista, del feminismo autónomo y del feminismo decolonial. Tiene varias publicaciones en las que se destaca su libro: *La nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación* (2013). Ha sido co-editora de varios libros, ha escrito varios artículos en los que aborda desde una perspectiva decolonial los análisis del racismo el (hetero) sexismo, el clasismo y todos los sistemas de dominación.

Juan Montaña Escobar: Escritor y ensayista. Ha publicado dos libros de narrativa corta titulados: *Así se compone un son*. Vol. I y II y la novela: *El bisnieto cimarrón de F. Dzerzhinsky*. Sus colaboraciones editoriales y crónicas se han publicado en diferentes diarios del Ecuador, por ejemplo: Diario *La Hora*, Diario *Hoy*, Diario *El Telégrafo*, también en revistas de variadas temáticas. Ha mantenido programas de difusión cultural en diferentes radioemisoras de Esmeraldas. La mayoría de su producción literaria está dedicada al pueblo afroecuatoriano sin descuidar ampliar la temática

Melquiceded Blandón Mena: Politólogo de la Universidad Nacional de Colombia. Magister en Salud Colectiva de la Universidad de Antioquia. Aspirante a Doctor en

Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Nacional de Colombia. Miembro del Proceso de Comunidades Negras en Colombia (PCN). Miembro de la *Articulación Regional de Afrodescendientes de las Américas y El Caribe* (ARACC). Editor General del Portal Diáspora: <https://diaspora.com.co/>

Nelson García Pernía: Licenciado en Historia. Magíster en Ciencias Políticas. Profesor de la cátedra Historia de África a dedicación exclusiva en la Escuela de Historia, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad de Los Andes, Mérida (Venezuela). Investigador del Centro de Estudios de África y Asia (CEAA-ULA), coordinador de Publicaciones y Redes de la Asociación Venezolana de Estudios sobre China (AVECH), miembro de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África (ALADAA-Venezuela).

Afrodescendientes en movimiento: Tiempos de decenio

Carlos Alberto
Valderrama Rentería

Movilizaciones de la Negritud en Latinoamérica

John Antón Sánchez
y Katty Valencia Caicedo

**Afrodescendencia, exclusión política y no reconocimiento
en las democracias liberales**

Johanna Katuska Monagreda

**Facetas en la vinculación del movimiento social
afrovenezolano con el gobierno bolivariano
entre 1998-2018**

Diógenes Díaz

**De Durban 2001 a Ginebra 2013.
La ruta del movimiento afrodescendiente en Venezuela
contra la discriminación y el racismo**

Roberto Zurbano

**Cruzando el parque:
Hacia una política racial en Cuba**

Rafael Gustavo
Miranda Delgado

**Democracia en el Sur Global:
Elementos históricos y retos contemporáneos**

María Cristina Nim

**En el siglo XXI los procesos genocidas continúan
El caso de los Rohinyás en Myanmar**

Diónys Cecilia Rivas Armas

**Caminando la huella ancestral africana:
“aportes al estudio de la identidad cultural
afrovenezolana”**

Emad Aboaasi El Nimer

**Autogestión del conocimiento virtual
en las organizaciones inteligentes del siglo XXI**

*Diálogo con Rosa Inés “Ochy”
Curiel Pichardo
Diógenes Díaz*

**“Me identifico como una feminista afrocaribeña
decolonial”**

