An abstract painting with vibrant colors and a central figure. The background is a mix of white, yellow, red, and blue. A central figure, possibly a person, is depicted in a dark, almost black silhouette, standing on a dark, vertical shape that resembles a tree trunk or a path. The figure is surrounded by large, expressive brushstrokes of yellow, red, and blue. The overall style is expressive and somewhat somber, reflecting the title's theme of anti-racism.

CRECIMOS ANTI NEGROS

**EN AMÉRICA LATINA
Y EL CARIBE**

Gioconda Coello
Ligia (Licho) López López
(Editoras)

Ediciones Abya-Yala

Gioconda Coello / Ligia (Licho) López López
(Editoras)

Crecimos antinegros en América Latina y el Caribe



**ABYA
YALA**

2022

CRECIMOS ANTINEGROS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

© *Gioconda Coello / Ligia (Licho) López López (Editoras)*

© Autores: Belén Congo Piñeiro, Dalila Fernandes de Negreiros, Nnenna Odim, Michelle Angelo-Rocha, Patricia Guerrero Morales, Ligia (Licho) López López, Gioconda Coello, Ñusta Carranza Ko y Francisco Carranza Romero

Primera edición: © Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre N24-22 y Wilson, bloque A
Apartado postal: 17-12-719
Teléfonos: (593 2) 250 6267 / (593 2) 396 2800
e-mail: editorial@abyayala.org.ec
<https://abyayala.org.ec>
Quito-Ecuador

Imagen de portada: Isabel Espinoza, obra de la serie Multiuniversos, Mixta sobre tela, 2017

ISBN: 978-9942-09-774-3

ISBN digital: 978-9942-09-775-0

Tiraje: 300 ejemplares

Diseño, diagramación
e impresión: Ediciones Abya-Yala

Impreso en Quito-Ecuador, mayo de 2022

El contenido de este libro es de exclusiva responsabilidad
de las autoras y el autor.



Índice

INTRODUCCIÓN

Todas las vidas negras importan en “América Latina” y el Caribe	8
<i>Gioconda Coello, Ligia (Licho) López López</i>	
Tres argumentos: pautas de movimientos.....	8
Metodologías: maneras de hacer	12
El colectivo: horizonte de acción	16
Develando la pregunta ¿Crecimos antinegros? Respondiendo con prontitud. ¡Claro que sí! Escrito por María Isabel Mena García	18

CAPÍTULO I

La historia de la niña lunar ¿Por qué soy negra?.....	26
<i>Belén Congo Piñeiro</i>	

CAPÍTULO II

Sororidad rota: el papel del “pacto narcisista blanco” y el “epistemicidio” en la inestabilidad de las alianzas feministas en Brasil.....	45
<i>Dalila Fernandes de Negreiros</i>	
Introducción	45
El lugar social de las mujeres negras	49
Epistemicidio, pacto narcisista blanco y mujeres blancas	52
Sororidad rota.....	55
Conclusión.....	61

CAPÍTULO III

Otros ahoritas: belleza y angustia en memorias de familia.....	65
<i>Nnenna Odim</i>	
Mi familia.....	67
Nombres alternativos para anti-negritud.....	70
Las geografías negras.....	72
Memoria familiar de Junkanoo.....	74
Las tristezas de diáspora/blues en diáspora.....	77
Reflexiones sobre la negritud.....	78
Les niños pequeños, al frente.....	79
Conclusión	81

CAPÍTULO IV

“Oye, morena, deja de ser ignorante. Aquí no existe el racismo” Un análisis de la anti-negritud y la intolerancia religiosa en Brasil	84
<i>Michelle Angelo-Rocha</i>	
Cuatro puntos focales	86
Deconstrucción de mi posicionalidad	87
Parte I. Mi propia experiencia: hacia un camino de autoconciencia	89
Parte II. Comprensión del mito de la democracia racial y el mestizaje en Brasil.....	92
Parte III. Comprensión de la opresión racial a través del lenguaje y las prácticas religiosas.....	95
Parte IV. Conexión del pasado con el siglo xxi y el aumento de la intolerancia religiosa.....	98
Conclusión	100

CAPÍTULO V

Color que no destiñe: discriminaciones, vergüenzas y resistencias de mujeres morenas..... 108

Patricia Guerrero Morales

Presentación	108
Posicionamiento: “Yo nací un siglo adelantada, usted no”.....	111
El territorio: “Es tu morro imponente besado por el mar”	114
La figura masculina: era muy buenmozo, alto y tenía los ojos claritos	115
La vergüenza: candil de la calle, oscuridad de tu casa	117
La resistencia: “Esta niñita no sirve para casarse”	119
Epílogo: color que no destiñe	122

CAPÍTULO VI

El río de cacao y el negreamiento de Abiyala 128

Ligia (Licho) López López

Robada de nuevo	128
Entrenamiento antinegre en el colegio	132
Des-natural-izando el cuento.....	134
La rebelión en las secuelas del entrenamiento antinegre del colegio	138
La filosofía de <i>Muntú</i>	143

CAPÍTULO VII

“Negra cuscunga” y el “hombre negro” en la literatura cotidiana 148

Gioconda Coello

Literatura y poesía como teoría.....	150
Hojas de nogal	151
“Con su hermosa sombra”	154
Re-creos antinegros	158
A manera de conclusión	161

CAPÍTULO VIII

Desde el otro lado: mirada indígena de las estructuras del racismo contra la gente afroperuana.....	165
<i>Ñusta Carranza Ko, Francisco Carranza Romero</i>	
El contexto	167
Los dulces: “Negrita”	169
Una mirada lingüística de “Negrita”	175
“Negrita” y “Doña Pepa”	176
Las canciones y la celebración de lo negro.....	177
Reconocimiento.....	180
Sobre las autoras y el autor	185
Agradecimiento	189
Índice Temático.....	190

Introducción

Todas las vidas negras importan en “América Latina” y el Caribe

Gioconda Coello

Universidad de Wisconsin-Madison
Madison, Estados Unidos

Ligia (Licho) López López
Universidad de Melbourne
Melbourne, Australia

Estas primeras páginas se escriben gracias a la generosidad de Dejope, la tierra de los grandes lagos al norte de Turtle Island, y a las tierras Wurundjeri y Woiwurrung, parte de lo que hoy colonialmente se conoce como Victoria, Australia. Estas páginas son fuerza negra, oscura, fértil y amorosa de lo profundo de Abiayala, con el Caribe, sal y arena de las orillas que se cargaron de libertad con pasos africanos.

Tres argumentos: pautas de movimientos

*Crecimos antinegros*¹ en *América Latina y el Caribe* es una colección de escritos que emanan desde “América Latina” que aún cuando

* *Nota de las editoras:* A través de los textos en este libro, intentamos interrumpir la normativa de género usando “e” en vez de “a” y “o”. Para más detalles referirse a la sección de metodología en esta Introducción.

1 Siguiendo reflexiones de Lewis Gordon (2006) y Sylvia Wynter (2002) usamos los términos negro/a/e, afro y afrodescendiente de manera intercambiable. Para más detalles referirse a la sección de metodología más adelante en esta introducción.

sigue negando el racismo se mantiene firme en su intento por “transcender o más bien erradicar la negritud” (Gordon 2015, 26). “Aquí no hay negros”, se oye decir en algunas partes del Cono Sur y también en el Norte —geográfico y simbólico— del continente. Estas expresiones —independientemente de las intenciones— germinan de la patología de querer erradicar la negritud. En 1952 ya escribía el psiquiatra antillano Frantz Fanon “En Sur América [la gente negra] es linchada en las calles y los huelguistas abatidos a tiros” (93). En Turtle Island a partir de mayo de 2020 se levantó el pueblo por la muerte de George Floyd (Breonna Taylor y Tony McDade, entre muchas otras personas) que hizo visible en todo el mundo la amenaza del exterminio latente que han y siguen viviendo las vidas negras afros. Estos eventos generaron en Abiyala ciertas reacciones frente al propio racismo contra gente negra. En Brasil por ejemplo el 75 % de los asesinatos a manos de la policía son de gente negra (González 2020). En Colombia para mayo de 2020 ya habían asesinado a más de 100 líderes sociales, la gran mayoría afrodescendientes. Y esas son solo algunas pocas de las muertes que registran las noticias. La situación de asedio en contra de las vidas negras en “América Latina” no es distinta, aunque tenga peculiaridades específicas en distintos contextos y geografías. Ese es el primer argumento colectivo que hace este libro. El racismo antinegre entonces no es una cuestión del Norte, de allá, de Estados Unidos. Dice el filósofo Jamaiquino Lewis Gordon (2006) que al igual que el norte de las Américas, el sur tampoco “quiere mirarse a sí mismo para encontrar la reflexión verdadera de sí mismo” (26). Ambas partes acuden a *la evasión* como estrategia primera para mantener su racismo antinegre intacto e invicto. Los artículos de esta colección se escriben desde las geografías colonialmente conocidas como Brasil, Ecuador, Chile, Perú, Las Bahamas y Colombia. Los textos están situados en lugares específicos de la Abiyala y desde sus especificidades nos invitan a examinar cómo, desde los lugares donde habitamos, se vive el racismo antinegre. El ejercicio de estudiar las geografías racistas de dónde vivimos tiene el propósito de generar relaciones que sustenten las existencias negras del continente.

Limitar el racismo antinegre a lo que hoy se le llama colonialmente Estados Unidos es una distracción conveniente, e imperio-centrada, que imposibilita abordar la problemática desde nuestra propia casa —literal y figurativamente hablando. Ese es el segundo argumento que abordamos como trabajo comunal. El racismo antinegre toma lugar en los hogares donde nos socializamos durante gran parte de nuestras vidas, así como también en las escuelas y en los múltiples espacios y tiempos entre y más allá de la casa y la escuela. Los capítulos en esta colección narran vidas creciendo antinegres en “Latinoamérica” y el Caribe, en la mesa de la cocina de la casa, el patio, la sala, el parque, las calles, y el aula de clases. *Decir verdades* es el compromiso de estas narrativas que buscan profundizar en las complejidades de las diversas pedagogías escolares, públicas y familiares que minimizan la existencia de los pueblos negros de este mundo. Como en el trabajo *Querida Ciencia (Dear Science)* de la pensadora negra afrocanadiense Katherine McKittrick (2021), estas narrativas son “una forma de aferrarnos al trabajo de rebelión metodológica de compartir ideas en un mundo poco compasivo” (7). Con gran vulnerabilidad, incomodidad y miedo ocho escritoras y un escritor entran en detalles de sus vidas que se vuelven pedagogía comunal en la creación de repertorios de pensamientos que nos permitan comenzar a actuar otras historias afirmando vidas negras en todos y cada uno de los espacios de nuestras vidas. Su propósito es abrir curiosidades hacia lo tanto y mucho que no sabemos o nos hemos negado a conocer del esplendor negro afro y sus complejidades.

El tercer argumento colectivo que propone esta colección es el de suspender la lógica antinegra que nos aleja del pensamiento negro —quehacer intelectual y cotidiano— producido por las diásporas africanas en Abiyala y el Caribe. En otras palabras, buscamos parar la negación de las innumerables producciones y contribuciones intelectuales de pensadoris afrodescendientes a Abiyala y el Caribe. Este número nace en resistencia a esa grave manifestación de racismo en “América Latina” y el Caribe que sucede precisamente a través de la invisibilización de la gente, la historia y el pensamiento negro, así como la invisibilización del clima antinegro en la región.

El pensamiento afrodescendiente en este libro es, como dice Lewis Gordon (2006), un “antídoto al colonialismo epistemológico donde se espera que la gente negra dependa exclusivamente de pensadores blancos para reflexiones filosóficas sobre la experiencia negra”, y nosotras agregaríamos también sobre el negreamiento de Abiyala y el Caribe (26). El llamado a atender y estudiar el pensamiento negro no es simplemente a tomar selectos “especímenes negros” para citar en nuestros textos siguiendo las lógicas indexadoras neoliberales del mundo de las publicaciones. Lo que buscamos es reprogramar los algoritmos para que giren la geografía de la razón, como dice Fanon, a lo negro afro, o mejor dicho para que *restablezcan la geografía de la razón* donde siempre ha estado, *en lo afrodescendiente de esta región*. Es más, lo que buscamos es que el pensamiento negro de la región sea estudiado y abordado con la misma seriedad que fue producido, que lo aceptemos como pautas sabias enraizadas en maneras de conocer y hacer mundo milenarias de abundante utilidad para estos y otros momentos de las historias que construimos. Desde los movimientos de negritud hasta el movimiento de Vidas Negras Importan y los venideros, nos referimos al pensamiento negro de la región, al ingeniado por las diásporas africanas desde su partida encadenada desde Gorée y llegando a costas Caribes en compañía ancestral africana, como escribe el maestro indígena y afrocolombiano Manuel Zapata Olivella (1997). Como hijas de Abiyala y el Caribe creciendo en el clima antinegro (Sharpe 2016), muchas de nosotres fuimos privadas de aprender con maestros negres afro. En esta colección nos dimos a la tarea de pensar exclusivamente con intelectos afrodescendientes de Abiyala y el Caribe y en conversación con otros pensadores de otras geografías y diásporas. Como nos ha enseñado Jane Anna Gordon (2014), el Caribe y también Abiyala son sitios de creolización donde convergen varios pensamientos. Nuestro mandato antiracista en esta colección ha sido el aprender junto a los filósofos afrodescendientes de la región. Parte de la posición política que tomamos en este trabajo ha sido involucrarnos en la continuación del pensamiento y filosofía negre y simultáneamente producir, a través nuestros textos, una compilación bibliográfica como invitación a los lectores para mayor expansión y profundización.

Metodologías: maneras de hacer

Crecimos antinegros en América Latina y el Caribe, como título de esta compilación es inapropiado, pero también es correcto. Es correcto que los términos ofrecidos tengan cierta familiaridad dentro del sentido común en la región y por consiguiente resulten posiblemente comprensibles. Sin embargo, ni “antinegro” ni “América Latina”, como se puede notar en la sección anterior, reflejan el posicionamiento político de este libro. “Antinegro”, refiriéndose a lo masculino, acepta lo masculino como de facto o universal. La razón que produce categorías universales de lo humano da lugar tanto a lo antinegro como a la abyección sexo-genérica en tanto que, como lo argumenta la feminista lesbiana dominicana Yuderkys Espinosa (2015), esa razón configura las prácticas, los dispositivos y las identidades necesarias para su funcionamiento mientras niega e intenta suprimir las identidades que la sobrepasan.

Nosotras como pensadores de la región y algunas *quir*, rechazamos esta norma lingüística patriarcal y género normativa. Nos aproximamos al cuestionamiento del clima y socialización antinegra de manera interseccional (Crenshaw 1991; Viveros 2016). El deseo de erradicar a la gente negra no se limita a lo masculino. Es más, el hecho de ni siquiera registrar las existencias de otras personas (mujeres, cis o trans, no binarias, etc.) en el término “antinegro” es una doble violación sobre el axis racial y de género. Preferimos entonces alterar el lenguaje y usamos la palabra “antinegre” para englobar a todas las existencias, a todas las vidas negras afro. A partir de estas premisas en este editorial y todos los artículos que componen este número escribimos con lo negro tanto para visibilizar como para involucrarnos con el “ejercicio de memoria antinormativa” (Espinosa 2015, párr. 49), y la reflexión colectiva entre nosotres los escritores de este número y con todes les ancestres intelectuales que nos precedieron. En los escritos procuramos no binarizar y hacemos uso de la *e*, en vez de “a” u “o”. En ocasiones usamos la “i” en palabras plurales. Es posible que la lectura de los textos pierda fluidez y genere incomodidad. Estos son solo gestos minúsculos comparados a la gran escala de

violencia que sufren las vidas de género no conforme. Entendemos la incomodidad que puedan generar los textos como un acto decolonial señalando epistemologías interruptoras a las violencias centenarias sufridas en Abiyala.

Reconocemos que parte de la violencia colonial tanto en la academia como en el diario vivir es el asumir el poder de nombrar y de no cuestionar cómo los nombres pueden ser recibidos por las personas a las que se refieren (León 2021). En este libro partimos de las reflexiones en particular de dos filósofos afrocaribeños, Lewis Gordon y Sylvia Wynter, en cuanto al nombramiento de los pueblos y pensamiento de la afrodiáspora. Lewis Gordon (2006) en términos históricos e identitarios observa que las categorías “negre” y “africane” son distintivas puesto que existen identidades no negras en África cuya ascendencia es igualmente milenaria y que existen también identidades negras milenarias fuera del continente africano, como lo son por ejemplo los pueblos indígenas del Pacífico y de Oceanía. Sin embargo, Gordon señala que debido a la historia en Abiyala, “lo negre y lo afro son lo suficientemente idénticos como para que funcionen como sinónimos” (Gordon 2006, 5). De acuerdo con Sylvia Wynter (2006), el posicionamiento político y de producción intelectual-artística afrodiaspórica en las Américas incluyendo el Caribe y las Antillas con conexión a África occidental, ha estado ligado al movimiento de Poder Negro (*Black Power*) y a otros movimientos decoloniales globales. Todos estos movimientos resignificaron lo negro como poderoso y bello. Tomando en cuenta ambas observaciones en este libro se usan los términos negro/a/e, afro y afrodescendiente de manera intercambiable para visibilizar las diferentes formas en que se usa la lengua para el posicionamiento existencial y político de las identidades y filosofías negras de raíz ancestral africana. En algunas ocasiones juntamos las descripciones negra/o/e y afro para hacer énfasis justamente en ese posicionamiento político de identidad poderosa y bella enraizada en la herencia africana de los pueblos y pensadoris con quienes escribimos.

El aceptar incuestionadamente “América Latina” como nombre de las tierras que parieron a nuestros ancestros indígenas y que

han estado pariendo a la diáspora africana que ahora también es el continente, es rendirse frente a fuerzas insípidas coloniales. “América Latina” es el nombre impuesto al continente que se deriva del idioma indo-europeo (latín) y el nombre del colonizador (Americo Vespucci o Vespucio como se conoce en castellano) (López López y Tijoux 2022). Aliadas a las luchas de nuestra gente, los pueblos originarios de estas tierras, llamamos al continente Abiyala y así nos referimos a ella a través del texto. Abiyala quiere decir territorio salvado, preferido por Baba y por Nana, tierra madura, tierra de sangre (Wagua 2007). Ese es el nombre que los Guna le dan al continente. Este libro se sitúa en Abiyala y el Caribe no simplemente de manera geográfica sino como lo ha planteado el pensador Kichwa Armando Muyolema (2001), como lugar de enunciación que reconoce la experiencia histórica y las sensibilidades que componen el pensamiento de sus pueblos. Con claridad Muyolema afirma “nombrar es luchar” (2001, 3). “América Latina” resulta de una lucha imperial por poder político-cultural y dominio sobre tierras *ya llenas de pensamientos, afectos y sabiduría*. Abiyala y el Caribe en este libro son en cambio una lucha para reconocer y festejar la memoria, tenacidad y continua producción de saberes de los pueblos en resistencia.

Partiendo entonces del situarnos en las tierras de Abiyala, enraizamos la metodología de este colectivo en maneras de ser Abiyala y en minkas. Minka en kichwa se refiere al trabajo comunitario con fines de colaboración mutua. Como lo ha argumentado ya Muyolema (2012), la minka sin embargo va más allá de la solidaridad momentánea, es un continuo de responsabilidad social de cuidado entre nos y de construcción de relaciones entre seres humanos y más que humanos. Muyolema además nos invita a pensar en ese cuidado como una praxis, un *minkanakuy*. Es decir, en un cuidado activo y mutuo que es posible solamente situado en un tiempo-espacio, pacha, y a través del tejido de relaciones que hacen a la vida posible. Así la minka resiste la pobreza o más precisamente la emergencia de wakchakuna es decir gente pobre de relaciones con otros seres, en aislamiento. Las minkas que sustentaron este trabajo fueron así un cuidarnos intelectualmente a la par de la construcción del libro. El proceso de escritura

de los ensayos en esta colección se gestó en la labor colectiva de traer historias de vida y conocimientos a un mismo espacio de pensamiento. En tiempos de pandemia y con la facilidad del espacio virtual, las minkas tomaron lugar en lo digital, en diferentes zonas horarias desde los diferentes puntos del mundo donde nos encontramos trabajando y estudiando como diáspora. Las minkas transcurrieron por tres meses, y se extendieron por tres más en colaboraciones que enriquecieron todos y cada uno de los escritos en la colección. En las minkas tuvimos en particular tres enfoques. Primero, el reconocimiento de crecer antinegre y la reflexión sobre la socialización antinegre normalizada en y constitutiva de “América Latina”. Segundo, la exploración de la vida propia como archivo de historias que reflejan esa socialización antinegre. Tercero, el involucrarnos con, e introducirnos a trabajos de pensamiento negro afro de Abiyala.

Como trabajo colectivo este dossier es una “fugitividad dialogante” (Hall 2020, 348) en tanto que examina y confronta la normalización de lo antinegro mientras celebra, propone y hace evidente los espacios siempre libremente negres, nunca suprimidos, siempre reverberantes y en expansión. Adicionalmente a las minkas virtuales, nos leímos mutuamente a través de un proceso de revisión de pares internos. El proceso, menos de dictaminación y más de ampliación comunitaria, se extendió también a lectores externos, pensadoris con experiencias de vida, trabajo, y trayectorias acordes con las vidas escritas en los ensayos, archivos personales, y particularidades histórico-geográficas en la lucha antirracista en cada ensayo. Aquí el trabajo colectivo expandido y expansivo se aferra a sostener la vida. Lo cual entendemos es abrir espacios para pensar en conjunto combatiendo la autoría individualista y competitiva característica del ambiente asfixiante académico de estas épocas. Ha sido un ejercicio del muntú, de caminar no porque soy sino porque somos, fundamentado en las historias, en compañía de ancestres, todes y sin ninguna de les cuales la filosofía y el aprendizaje serían posibles.

El colectivo: horizonte de acción

Estas páginas hacen apertura a ocho escritoras y un escritor, algunos afrodescendientes, otros indígenas, y otros ch'ixi es decir de múltiples historias entretrejidas y contenciosas (Rivera Cusicanqui 2015). Su labor emana del reconocimiento de sus socializaciones antinegres y sostienen el compromiso de romper con el clima antinegre en el continente. Nuestra postura es que la responsabilidad de combatir el racismo antinegre es de todes desde nuestras propias historias y socializaciones independientemente de cómo hayan sido racializados nuestros cuerpos y existencias, *pero* en el cual estos procesos y nuestros cuerpos son sin lugar a dudas altamente relevantes. La labor antirracista no debe pesar sobre aquellos que sufren más las consecuencias del racismo antinegre. Eso sería en sí un acto de racismo antinegre. Partimos de que las configuraciones antinegres son generadoras de dolor y muerte (Ver Angelo-Rocha y Negreiros en este número), y limitantes a la vida, su belleza y complejidad, así como de las posibilidades de futuros más ricos y menos violentos. La narración de verdades desde la afirmación de las vidas/pensamiento/arte/historia afrodescendiente es el trabajo mismo de fuga que permite imaginar un espacio-tiempo-historia que frustre el proyecto antinegre “a través de rehusarse a los daños relacionales, la distancia, y disociación implicada en lo negro como patológico” (Hall 2020, 348). El objetivo es el proceso mismo de sacudir las configuraciones antinegras en la sociedad envueltas en lazos de poder que demandan la plasticidad de lo negro como un potencial de transformación en contra del ser afrodescendiente sobre el que se ha proyectado dicho potencial (Jackson 2020). Es decir que queremos romper con la insistencia de marcos y tiempos que ponen el ser, existir, cambiar y soñar negro afro en función de vidas y formas de vivir que no son generativas de respeto y florecimiento para lo afrodescendiente.

Nos centramos en el pensar cimarroneado negro que parte de “la forma particular de los pueblos de raigambre africana, de ser y estar en el mundo” (Ver Congo en capítulo 1) y que continúa en sus escrituras, enseñanzas y ensoñaciones. Desde nuestro encuentro con

el historiador afroesmeraldeño Juan García (2015), esto implica conectarse con las enseñanzas colectivas de ancestros afrodescendientes que hablan para sus pueblos y para otros pueblos. Desde nuestra lectura de Lewis Gordon (2006) esto está ligado a un examen del significado de lo humano, de la libertad y del emerger de su vida desde un fuerte agarre a las vidas en el pasado para inventar futuros no genocidas. Es decir que entendemos como pensamiento cimarrón aquel que crece a partir del “ingenio africano [que] ha estado historiando la vida en sus propios términos por más de 500 años” (Ver López López en capítulo 6) proponiendo pluriversos que complejizan las maneras de mundear (Ver López López en capítulo 6). Esto implica un ejercicio intelectual que “ofrece el espacio negro como una oportunidad para ver e imaginar ‘respuestas al terror en las variadas y diversas formas en que se viven las vidas negras bajo ocupación’” (Ver Odim en capítulo 3) tanto como “oportunidades de amplificar la belleza negra mientras erradican la anti-negritud” (Ver Odim en capítulo 3). Este conocimiento y epistemología, como arguye la historiadora afrocaribeña Evelyne Laurent-Perrault (2020), es posible gracias a pensadores de humilde fuerza y perseverancia que tejen un corpus a través de varios lenguajes, continentes y pueblos.

“Mi familia me enseñó que somos negres y no debíamos permitir que nos llamasen morenos. Ser negra significa ser orgullosa de ti misma, aunque la sociedad trate de quitarte tu dignidad” (Ver Dalila Negreiros, en capítulo 2). “Ya no solo me llamo a mí misma negra, sino también afrodescendiente... Me reafirmo como hija de África, así también como hija de Abya Yala” (Ver Belén Congo, en capítulo 1). “Crecí aprendiendo que yo no era una mujer afro-indígena, sino una morena” (Ver Michelle Rocha en capítulo 4). “[L]a “más morena de la clase”, sin ser negra, ni indígena, sino ambas y desdibujadas” (Ver Patricia Guerrero en capítulo 5). “Tenemos experiencias que se superponen, se cruzan y entran en conflicto. La negritud y las experiencias negras no son un monolito, pero la palabra escrita nos pide que etiquetemos o encapsulemos las experiencias” (Ver Nnenna Odim en capítulo 3). Todas estas frases de los diferentes artículos del número puestas así, una al lado de la otra como fibras de un tejido

multicolor, nos da una pista de lo que en conjunto exploramos en las próximas páginas. Abiyala y el Caribe tienen complejas historias donde lo negro afro es contencioso. Las escritoras y escritor en este libro entramos en los vericuetos de las expresiones altamente sofisticadas de antinegritud que le duelen al continente y sus pueblos. Es así como hacemos evidente diversas formas descaradas, camufladas y mojigatas en las que el racismo antinegre se reproduce en nuestras sociedades. Es también desde donde hacemos voces de que las experiencias de vida aquí ofrecidas son testimonios que pueden ser puntos de reflexión para la lucha antirracista en y fuera de la región.

Abrimos paso a María Isabel Mena, nuestra colega, mayor, intelectual afrocolombiana quien, pensando con nosotras ofrece una lectura previa del libro como invitación a leer.

Develando la pregunta ¿Crecimos antinegros? Respondiendo con prontitud. ¡Claro que sí!

María Isabel Mena García

Quiero agradecer al grupo de colegas que tuvieron a bien realizar una colección de escritos autobiográficos para narrar su propio racismo. Ya es hora de poner esas discusiones en la epidermis para lograr de forma completa e integral una movilización frente a la causa del racismo antinegre, sin ambages y con pretensión de derrumbar uno a uno los cimientos de ese sistema. En especial esta tarea urge al reconocer que las concesiones *políticamente correctas*, contribuyen a opacar los estragos de ese régimen de opresión en la vida de las personas racializadas.

Este libro contribuye a testimoniar la larga duración de la dominación racial en el contexto de las Américas. Es desde ahí que el racismo en la infancia adquiere la mayor depredación sobre los cuerpos de los menores de edad y solo cuando se interpela a la niñez, la sociedad se puede transformar. Adicional, las movilizaciones acontecidas en el primer año de la pandemia por el COVID-19, por motivos raciales, nos recordaron los temas pendientes en sociedades

pigmentocráticas, demostrando la vitalidad de ese sistema que reedita su funcionalidad, como lo explicó Carlos Moore (2020) en su aguda tesis sobre racismo.

Un ejemplo que nos permite rodear esa perspectiva es que les niños renacientes de la negritud quienes pintan mayoritariamente sus dibujos con color rosado, color piel, o blanco hoja de bloc (Mena 2020). Es decir que la respuesta masiva de los niños al sistema blanco es dibujarse en esa tonalidad como un acto deliberado al régimen racista en el cual se les socializa. Notar como el llamado *color piel, natural o carne*, contribuye a solidificar la blanquitud es de las necesidades más urgentes en la respuesta a la pregunta de ¿cómo crecimos antinegros? Por demás me interesa subrayar la forma en la cual, emergen las narraciones infantiles en su idea de graficar la sociedad en la cual, los niños se desarrollan y cargan los patrones pro-blancos en su adultez, situaciones que se desencadenan en casi todos los artículos de este número.

Así, aparece el artículo de Belén Congo, quien se reconoce como educadora e investigadora independiente escribe desde el hermano país de Ecuador. Este interesante manuscrito relata las vivencias de una niña negra que nació en una ciudad blanco-mestiza como Quito. Al leer este testimonio se siente la enorme similitud, que podría acontecer en cualquier país de la diáspora africana. El artículo sitúa el papel del sistema educativo en la desvalorización de la cultura afro. Por ello las familias y la resistencia de las organizaciones comunitarias representan el abrazo materno que la escuela no agencia mayoritariamente. La juntanza con pensadoras de la afrodiáspora representaron, para ella, la oportunidad de fortalecer las raíces del cimarroneo que aún la educación no interpela para el contexto ecuatoriano. Esas situaciones tan dolorosas, para los pequeños cuerpos infantiles, sorprendentemente han escapado a los marcos analíticos del antirracismo que han prestado poca atención a las niñas negras (Meneses 2020).

El siguiente texto se intitula, *Sororidad rota: el papel del “pacto narcisista blanco” y el “epistemicidio” en la inestabilidad de las alianzas feministas en Brasil*, escrito por Dalila Fernandes de Negreiros desde la

Universidad de Wisconsin-Milwaukee ubicada en los Estados Unidos. Comparte algunas ideas sobre lo que llama los lazos afectivos entre el feminismo que desde su perspectiva moldean las experiencias de mujeres negras reiterando que cuando las mujeres blancas no se implican en el desmantelamiento de sus prebendas, sostienen las trampas de la *sororidad indistinta al color de piel*. Enfatiza que no puede ser posible que ese tema no esté presente en las conversaciones con las colectivas que defienden los derechos de las mujeres en sus diversidades.

Quando tenía 8 años, tenía un grupo de amigas en la escuela. Sabía que era negra y que ellas eran rubias. Recuerdo haber usado cualquier excusa para tocar su pelo. Deseaba su pelo que era igual al que aparecía en la televisión, balanceándose de un lado a otro, pelo que crecía hacia abajo y no hacia arriba.

Quise mantener esa cita debido a la naturalización del racismo que se cierne sobre las niñas y adolescentes obligándoles a sostener relaciones conflictivas con su propio cabello. Este tipo de narrativa y, sus posibles salidas por parte de las mismas mujeres deben ser considerados piezas de primer orden ante labores de investigación. Concluye que, existe una sororidad rota entre las feministas negras y blancas en tanto se siga aplazando el diálogo fidedigno de los diversos sectores. Mientras tanto, las narrativas de las niñas en su tránsito a mujeres adultas quedan en suspenso que solo las colectivas radicales tienden a reclamar al interior de la agenda antirracista.

Nnenna Odum de la Universidad de Texas escribe *Otros ahoritas: belleza y angustia en memorias de familia*. Su texto explora momentos familiares y cuentos infantiles como espacios para interrogar el colonialismo anti-negro. Junto a pensadoras negras hace una crítica a estructuras coloniales mientras ofrece el poder de la negritud en las experiencias caribeñas.

Poemas, cuentos, recuerdos y danzas son formas de liberación en este escrito. La autora hace énfasis en las posibilidades de “vomita[r] el veneno colonial” y también de ofrecer escucha a los lugares donde hay esperanza. Por ejemplo, nos cuenta de su identificación con un cuento donde la pequeña protagonista “habla con la pintu-

ra, visita recuerdos, imagina a sus antepasados y aprende más sobre sí misma. Los libros de cuentos comparten experiencias, recuerdos, imágenes, “movimientos y migraciones” (Saavedra 2020) de historias familiares. Cada uno de ellos tiene prácticas ancestrales que conducen a momentos de liberación en medio de un clima anti-negro porque es allí donde reside la esperanza”.

Frente al texto, el *Color que no destiñe: discriminaciones, vergüenzas y resistencias de mujeres morenas*, escrito por Patricia Guerrero Morales de la Pontificia Universidad Católica de Chile, en él analiza el relato de discriminación racial hacia ser “morena” de su abuela materna. En este caso, la autora responde a la necesidad de mirar las historias de las mujeres morenas en clave de descolonización y de feminismo, no puede ser de otra manera al exponer la morenidad como una marca racial que redistribuye el afecto familiar, no siempre para conciliarse entre la parentela, cuya línea divisoria es la mayor o menor pigmentación. En muchas ocasiones, algún miembro familiar imprime la diferencia en la socialización de los menores.

Emerge otro artículo que lleva por título “*Oye, morena, deja de ser ignorante. Aquí no existe el racismo*”. *Un análisis de la anti-negritud y la intolerancia religiosa en Brasil* escrito por Michelle Angelo-Rocha de la Universidad de Florida del Sur-Tampa. Mediante el uso de la autoetnografía se aproxima metodológicamente a analizar sus experiencias en torno al color de la piel y la religiosidad de matriz africana que se unen para producir intolerancia. Ancla su perspectiva escritural derivada de los prejuicios antinegros, generados en la infancia.

Es necesario una examinación de la antinegritud y su presencia en las políticas y las prácticas en todos los foros públicos y privados para ver nuestros prejuicios individuales y las propagaciones conscientes e inconscientes de racismo. El cambio puede comenzar desde dentro, internamente, con nuestras familias, nuestras comunidades y nuestras estructuras políticas. (Ver capítulo 4 de este libro)

La sintonía con la cita es total. Se requiere escucha activa y asertiva que permita desenmarañar las cadenas que nos separan y

en su lugar estamos en la obligación moral de colocar eslabones que unan esos hilos que el colonialismo quiso desmembrar.

Otro interesante trabajo es el de Ligia, Licho López López intitulado, *El río de cacao y el negreamiento de Abiayala*, quien escribe desde la Escuela de Educación de Melbourne, en Australia. En tal sentido, los hechos educativos se convierten en marcas instituidas que se tatúan a lo largo de la existencia. De hecho, invita a “examinar el archivo personal, el de la piel, y a escapar de la manera omnipresente en la que los actos antinegros limitan nuestras posibilidades de experimentar maneras más matizadas y complejas de *mundear existencias*”. Este es un asunto central en la narrativa de Licho y representa una provocación al público interesado en el racismo antinegro y su origen en la leyenda del río de leche.

Adicional a lo anterior, surge el texto: *Desde el otro lado: mirada indígena de las estructuras del racismo contra les afroperuanes* de Ñusta Carranza Ko de la Universidad de Baltimore y Francisco Carranza Romero investigador independiente. Las posiciones argumentadas por los escritores, dejan notar la fuerza de sus planteamientos desde el punto de vista de marcas comerciales que han utilizado lo negro como un patrón que vende e interioriza miradas racistas sobre esas comunidades. Estos autores se encargan de develar cómo detrás de sellos comerciales como “negrita” o canciones infantiles que arrullan a los menores de edad, como “duerme negrito”, existe toda una apología a la estratificación clasista para nombrar lo negro y sus posibilidades encarnadas. Mencionan las importantes decisiones tomadas por la comisión contra la discriminación que toma esos casos seriamente y los convierte en denuncias. Pero aún, con toda la movilización contra el racismo, se siguen repitiendo esos discursos en los hogares y por tanto representan memorias constitutivas de la socialización.

Gioconda Coello de la Universidad de Wisconsin-Madison escribe el artículo “*Negra cuscunga*” y el “*hombre negro*” en la *literatura cotidiana* que considera las lecciones antinegras en rimas y juegos “tradicionales” en Ecuador. La escritora analiza el poder que tienen lo que llama *literaturas cotidianas* porque producen una mirada del mundo y de nosotros mismos y con todos. El texto está cruzado por

poesía negre cuyo ritmo ofrece la belleza de las textualidades de la existencia negre. Así hace un llamado a examinar el ejercicio de las literaturas para combatir el propio entrenamiento antinegre en la familia y la escuela y también para proponer e inventar futuros que celebren todas las vidas negras.

En toda la anterior gramática, deseo larga vida a quienes escribieron este libro a pesar de las complejidades que encarna la lucha antirracista, así, tal cual, debiera sentir nuestro común andar como pueblos racializados cuyas improntas no son para nada retóricas y si dibujan el marco comprensivo a través del cual, se miden las propuestas de agendas trasgresoras para la eliminación del racismo y la discriminación racial, latente en las antiguas colonias españolas; Perú, Colombia, Ecuador y Chile son dignos ejemplos de todo ello como también Estados Unidos, Brasil, las Bahamas y todos los países donde la diáspora africana tiene presencia.

Finalmente, mi reconocimiento a las valiosas escrituras que inundaron estas páginas de la fuerza desde las niñeces hacia la vida adulta. Sí, que sí es necesario descolocar la blanquitud para identificar sus hilos de sostenimiento y la manera en la que esa madeja se puede descoser. No puede ser de otro modo, seguiremos trezando juntas. Solo unidos podemos enfrentar al monstruo racial, porque somos más mucho más. Con afecto ancestral.

Referencias bibliográficas

- Crenshaw, Kimberlé. 1991. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color." *Stanford Law Review* 43 (6): 1241-1299. <https://bit.ly/3CfMzUc>
- Espinosa, Yuderlys. 2015. "El futuro ya fue. Una crítica a la idea del progreso en las narrativas de liberación sexo-genéricas y queer identitarias en Abya Yala." *Desde el Margen*. <https://bit.ly/3ILnh2R>
- Gordon, Jane Anna. 2014. *Creolizing Political Theory: Reading Rousseau Through Fanon*. New York: Fordham University Press.
- _____. 2006. "African-American philosophy, race, and the geography of reason." En *Not Only the Master's Tools: African-American studies in*

- theory and practice*, editado por Lewis R. Gordon y Jane Anna Gordon. Boulder: Paradigm Publishers.
- Gordon, Lewis. 2015. *What Fanon Said: A Philosophical Introduction to His Life and Thought*. New York: Fordham University Press.
- González, Yanilda. 2020. "Racismo y violencia policial: las otras pandemias de Brasil y las Américas". *Diálogo derechos humanos*. 2 de septiembre. <https://bit.ly/3Mjiu1l>
- Hall, Ashley. 2020. "Slippin' in and out of frame: An Afrafuturist feminist orientation to Black women and American citizenship". *Quarterly Journal of Speech* 106 (3): 341-351.
- Jackson, Zakiyyah Iman. 2020. "Losing Manhood Plasticity, Animality, and Opacity in the (Neo)Slave Narrative". En *Becoming Human: Matter and Meaning in an Antiracist World*. New York: York University Press.
- Laurent-Perrault, Evelyne. 2020. "Arturo Alfonso Schomburg, the Quintessential Maroon: Toward an African Diasporic Epistemology". *Small Axe*, 24 (1-61): 132-141.
- León, Edizon. 2021. Comunicación personal.
- López López, Ligia (Licho) y María Emilia Tijoux. 2022. *Interrogating the Relations between Migration and Education in the South: Migrating Americas*. New York: Routledge.
- Mena, María Isabel. 2020. "El prolongado debate de la raza sobre la raza en Colombia en: Lenguajes incluyentes". Organización Internacional para las Migraciones (OIM) y United States Aid for International Development (USAID). Programa Inclusión para la Paz (IPA), 13-43. Colombia: Procesos Digitales.
- _____. 2020. "El lápiz color piel y el sufrimiento racial en la socialización de los infantes de la negritud". *Revista zero a seis* 22 (42): 750-769.
- Meneses, Yeison Arcadio. 2021. "Niñeces de Gorée y de la plantación: crianza y relaciones raciales en El Chocó, Colombia". *Zero-a-Seis, Florianópolis*, 23 (43): 1008-1033.
- Moore, Carlos. 2020. "La humanidad contra sí misma: para una nueva interpretación epistemológica del racismo y de su papel estructurante en la historia y la contemporaneidad". En *África en la escuela: del camino recorrido a los retos para una escuela sin racismo ni discriminación racial*, compilado por María Isabel Mena y Yeison Arcadio Meneses. Colombia: Niñeces de Gorée.
- Muyolema, Armando. 2012. "The poetics of Sumak Kawsay on a Global Horizon". En *A postcapitalist Paradigm: The Common Good of Humanity*, editado por Birgit Daiber and François Houtart. Berlin: Rosa Luxemburg Foundation.

- _____. 2001 “De la “cuestión indígena” a lo “indígena” como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje”. En *Convergencia de tiempos; estudios subalternos/ contextos latinoamericanos estado, cultura, subalternidad*, editado por Ileana Rodríguez, 1-32. Amsterdam: Rodopi.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2012. “Ch’ixinakax utxiwa: A Reflection on the Practices and Discourses of Decolonization”. *The South Atlantic Quarterly* 111(1): 95-109.
- Sharpe, Christina. 2016. *In the Wake: On Blackness and Being*. Durham: Duke University Press.
- Viveros, Mara. 2016. “La interseccionalidad: Una aproximación situada a la dominación”. *Debate Feminista* 50: 1-14.
- Wagua, Aiban. 2007. *Así lo vi y así me lo contaron: Datos de la Revolución Guna. Versión del sagladummad Inakeliginya y de gunas que vivieron la Revolución de 1925*. Panamá: Nan Garburba Odeloged Igar.
- Walsh, Catherine y Juan García Salazar. 2015. “Memoria colectiva, escritura y Estado. Prácticas pedagógicas de existencia afroecuatoriana”. *Cuadernos de Literatura*, 19 (38): 79-98.
- Wynter, Sylvia. 2006. “On How We Mistook the Map for the Territory, and Re-Imprisoned Ourselves in Our Unbearable Wrongness of Being, of Désêtre: Black Studies Toward the Human Project”. En *Not Only the Master’s Tools African American Studies in Theory and Practice*, editado por Lewis R. Gordon y Jane Anna Gordon. Boulder: Paradigm Publishers.
- Zapata Olivella, Manuel. 1997. *La rebelión de los genes: El mestizaje americano en la sociedad futura*. Bogotá: Altamir.

La historia de la niña lunar

¿Por qué soy negra?

Belén Congo Piñeiro

Educadora e investigadora independiente

Quito, Ecuador

*Tenía siete años apenas,
apenas siete años
¡Qué siete años!
¡No llegaba a cinco siquiera!
De pronto unas voces en la calle
¡Me gritaron Negra! [...]*

(Fragmento del poema de Victoria Santa Cruz).

Mi nombre es María Belén Congo Piñeiro y quiero iniciar mi historia con el recorrido de mi infancia en una ciudad blanco-mestiza llamada Quito, mi experiencia como niña negra en un sistema educativo unidireccional, silenciador y con ninguna semejanza a mí, a mi piel, mi entorno, mi familia y sus particularidades. En todo espacio siempre fui la niña lunar, la única negra en todo lugar. Cuando entro a una sala las reacciones son diversas, me miran con asombro, curiosidad, desdén, fascinación, desprecio, desaire, y quién sabe cuántos sentimientos más.

Desde muy pequeña ser negra era motivo de ira y tristeza, me preguntaba constantemente qué había hecho en esta vida para tener este color, sin entender lo que el exterior minaba en mi interior. Sin embargo, gracias a mi andar logro despertar y romper con lo que otras personas decían de mi ser.

Provengo de una familia migrante afro-ecuatoriana. Mi madre nació en Las Palmas, un pequeño pueblo ya desaparecido del cantón San Lorenzo en la provincia de Esmeraldas, desde el momento que llegó a esta ciudad, trabajó en el servicio doméstico. Mi padre nació en Caldera, una comunidad ubicada en el valle del Chota, provincia del Carchi, fue obrero durante la mayor parte de su vida. Mi madre y padre llegaron a Quito aún siendo adolescentes.

Desde mi experiencia de vida, es importante la mezcla de donde provengo, la cual me permite identificar la confluencia de dos procesos fundamentales del pueblo negro en territorio ecuatoriano. Es decir, mi madre afroesmeraldeña, originaria del proceso de cimarronaje, mi abuelo materno esclavizado en las minas reales de Playa de Oro y mi abuela materna proveniente del Pacífico colombiano. Y mi padre afrochoteño, descendiente del proceso de hacienda con los jesuitas como los principales comerciantes de esclavizados.

Por mis venas recorre sangre con una mezcla negra que se ha mantenido en pie de resistencia desde el aparataje colonial. Trascuro de un pueblo con dos procesos distintos. En el devenir de los pueblos negros en el Ecuador, las mujeres han tenido un espacio importante en la historia, aunque ella, se empeñe en desaparecerlas. Como sugiere la historiadora del arte afrocolombiana, Angélica Barona, dentro de este terrible proceso de esclavización en la época colonial, se entretrejieron millones de estrategias de resistencia y existencia de mujeres que ponen en algunos casos, a su propio cuerpo-objeto como vehículo para alcanzar sus fines (Barona 2018).

Las historias/relatos de las mujeres y hombres traídos a Esmeraldas y al valle del Chota forzosamente (García 2020; Pabón 2006), las historias de su esclavización, de su rebeldía y cimarronaje no las escuché en mi paso por la escuela, es decir, que los procesos culturales negres están completamente silenciados en las metodologías docentes, dejando a les niñes negres con brechas profundas entre sus saberes/praxis cotidiana de comunidad y las metodologías educativas de aula. Tenemos que recordar, dice el profesor y académico afrochoteño Iván Pabón, siempre las escuelas que la sociedad en su mayoría pone en nuestras comunidades enseñan a nuestros hijos lec-

ciones y valores culturales que son totalmente ajenos a nuestra tradición y a nuestra historia (Pabón 2006).

En este sentido, creo que la educación por la que he transitado, ha perpetuado este borrón y silenciamiento histórico de mi proceso como negra-afroecuatoriana. Los contenidos escolares centran sus narrativas en la esclavización dejando de lado toda una riqueza epistémica y práctica del saber/filosofía negra.²

Para el pueblo negro el saber/conocimiento/filosofía proviene de una memoria colectiva que nos permite reafirmarnos en lo que les ancestres y la tradición nos enseña. Y es memoria colectiva porque la gente negra tenemos grabado en la memoria/cuerpo sobre un hecho, una forma de hacer las cosas, un valor o un decir, un ser, o una manera casa adentro de entender. Como sugiere el pensador afroesmeraldeño Juan García, “la memoria colectiva es el afianzamiento, es la verificación de qué es un hecho ancestral porque toda la gente lo conoce, es la que nos permite continuar” (García y Walsh 2015, 84).

En el año 2016, la etnoeducación es reconocida por el Estado, gracias a las luchas del pueblo afro-ecuatoriano para reorganizar los lineamientos pedagógicos y abarcar, dentro del aula de clase, las reflexiones identitarias del pueblo negro, a través de la creación de módulos, cartillas, textos escolares, y otros documentos didácticos que condensan los saberes/conocimientos ancestrales del pueblo negro.³

Sin embargo, dentro de la realidad del aula les docentes concentran su atención en la realización burocrática de documentos requeridos por el Ministerio de Educación olvidándose del proceso de aprendizaje de niños negres desde sus contextos socioculturales.

La vinculación con el pasado, con las tradiciones, con la memoria construida en la narrativa negra y que está en la memoria colectiva, intentan recuperar su “ser negrx” (identidad) a fin de interpelar el proyecto colonial y las formaciones discursivas hegemónicas

2 Para mayor referencia véase capítulo primero de mi trabajo de tesis (Congo 2018) La etnoeducación y la educación inicial.

3 Véase Acuerdo Ministerial Nro. MINEDUC-ME-00045.

sumamente racializadas, las mismas que han creado representaciones racistas sobre los afrodescendientes.

En este sentido Libia Grueso, afrocolombiana, politóloga y trabajadora social, nos menciona en su estudio *Apuntes sobre las relaciones de género en comunidades negras del Pacífico colombiano* que el ser-negro desde la mirada esclavista se convierte en objeto o “mercancías parlantes” (Grueso 2007, 147) como medio para vaciar de identidad a la persona negra, ubicándola en el imaginario colectivo como animal e inclusive como mercancía de intercambio para el trabajo forzado. Es decir, una negación de su persona.

La estrategia política de representación propia de la persona negra en América Latina y el Caribe hace referencia no solo a la producción particular de conocimientos/saberes sino también al poder que tienen los afrodescendientes para hablar por sí mismos y de sí mismos. Simultáneamente tiene el fin de ser una práctica social, que remite a una intervención dedicada a influir los términos en los que lo social se constituye, haciendo evidente la contingencia de las fronteras que definen a los grupos con el objetivo de combatir las certezas simbólicas en las cuales están fundamentadas las prácticas de discriminación y racismo.

Rosa Campoalegre, profesora e investigadora afrocubana, representante del Grupo de Estudios sobre Familia del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas de la Habana-Cuba (CIPS) menciona que:

La opción fue reinventarnos en el cimarronaje y en clave de feminismo negro, a sabiendas de que no basta un decenio, ante una historia que nace del genocidio de los seres humanos, del colonialismo que etiquetó a seres humanos como “negrxs” y del epistemicidio de su pensamiento (Campoalegre 2018, 22).

Es por esto que la cultura afrodescendiente de las Américas y el Caribe es una realidad compleja. Su caracterización obliga a una reflexión sociológica y antropológica que involucra una visión de proceso, tanto en el tiempo como en el espacio. El proceso afrodescendiente, es decir, el andar y caminar de los negres en tierras hoy

conocidas como Ecuador, es el resultado de un largo trascurso de conservación, recreación y transformación de acuerdo con las condiciones sociohistóricas y económicas que se nos ha impuesto vivir a causa del otro.

Juan García, investigador y “obrero del proceso”, nos enseña que el caminar y andar, andar y caminar del pueblo negro proviene de los recursos literarios de la tradición oral de las comunidades de raigambre africana como parte del aprender y enseñar “casa adentro” sobre nuestra historia, y el “casa afuera” como medio de enseñanza a los otros de lo que somos como comunidad negra. En sus palabras:

-Caminaba y andaba, entre más andaba más caminaba, caminaba con los pies y andaba con la cabeza. –Caminaba con certeza, caminaba con los pies y también con la cabeza. [...] Estos motivos de acción son repetidos muchas veces en la narración de los cuentos, como parte del proceso de aprender y enseñar “casa adentro”. Para este caso, la repetición refuerza en el colectivo una antigua enseñanza de los ancestros [y ancestras] que dice: “En el caminar no siempre hay un andar” (García 2017, 135).

La sabiduría/conocimiento/filosofía del pueblo negro es, bajo estas reflexiones, cimarrón, y proviene del devenir de nuestras formas particulares de relación con el entorno, con nosotros mismos (colectivo) y con los otros (sociedad). Para la autora afrocolombiana Yuderlys Espinoza-Miñoso, coordinadora del área de investigación del Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (glefas) y profesora universitaria, queda claro que la opresión está fundamentada, desde tiempos inmemoriales, en un sistema instaurado por la empresa colonizadora, la cual estandariza, y valida el conocimiento y la producción de la vida particular de un pueblo, clasifica socialmente a las personas con categorías arbitrarias y provoca, hasta ahora, que dentro del sistema educativo se instaure un cierto tipo de conocimiento. Al mismo tiempo apela al derrumbe de esta opresión a partir de la desobediencia epistémica cimarrona (Espinoza-Miñoso 2014).

En esta misma línea José Chalá, académico afrochoteño, conecta con esta desobediencia epistémica desde la *sabiduría cimarrona* (Chalá 2012). Para los grupos afroecuatorianos la educación impartida bajo el aparataje colonial occidental —el cual desde el primer encuentro desvalorizó y deshumanizó los saberes autóctonos de la comunidad negra— perpetúa una “educación blanco-mestiza” en la que los contenidos y metodologías educativas son elementos culturales alienantes destinados a imponer el sistema de vida del hombre blanco sobre la propia tradición cultural negra. Para romper con esta desvalorización la sabiduría cimarrona propone aprendizajes desde la forma particular de los pueblos de raigambre africana, de ser/estar en el mundo desde donde se construye un pensamiento negro propio.

Desde mi primera infancia, a la edad de 5 años aproximadamente, me encantaba jugar a la escuela, siendo yo la maestra en cada juego, siempre atraía a mis primos, primas, vecines etc., para que sean mis alumnos, y sin darme cuenta reproducía la dinámica unidireccional y mono-culturalista en la que la escuela está atravesada. En todos mis juegos de infancia tenía un gran interés por ser quien guiaba y compartía conocimiento hacia los demás. Sin embargo, a lo largo del tiempo sentía un gran desazón y sospecha de cómo las metodologías de aula no tenían nada que ver con mi piel y mi entorno. Todo en la escuela era antinegro y a partir de otro contexto sociocultural.

Esa ausencia de mi propia historia permitió que, en muchas ocasiones, me sintiera en medio de un entorno ajeno al mío. El pensador afrocolombiano Manuel Zapata Olivella, en este sentido menciona que la consecuencia de este proceso de alienación es provocada por el colonialismo, por el cual la idiosincrasia, la naturaleza del ser, es velada por la imposición de una identidad ajena (Zapata Olivella 1997).

En este tránsito por la escuela, hubo en mi pecho algo atravesado que no lograba nombrarlo y me molestaba profundamente. No sabía lo que era hasta que, lo comprendí: lo que me molestaba profundamente era mi color de piel. Un ejemplo de aquello es cuando llegábamos de la escuela mi hermana y yo llorando, mi madre nos preguntaba qué había pasado. Nosotras le contábamos que les

compañeres nos gritaban “negras feas”. ¿Por qué soy negra? Me preguntaba a diario. Mi madre, llena de rabia, iba al otro día a la escuela para hablar con la profesora.

La escuela en la que estudiábamos era religiosa. Yo sentía que no nos querían, y que se relacionaban con nosotras de forma distinta a como lo hacían con les demás estudiantes. Cuando mi madre hablaba con la profesora, era como si no hubiese hablado, pues los abusos seguían. Y siguieron hasta que mi hermana gemela tomó fuerzas de su interior para no dejar que nos maltrataran más.

Esa fuerza que nació en mi hermana desde lo más profundo de su corazón, es la fuerza de resistencia que heredamos y de la que nos apropiamos para ocupar el espacio de la escuela y exigir los mismos derechos que otros compañeres tenían.

En este sentido, Castriela Hernández Reyes, feminista afrocaribeña, en su texto *Aproximaciones al sistema de sexo/género en la Nueva Granada en los siglos XVIII y XIX* me es de suma importancia para conectar con todos los relatos de mujeres con un objetivo común: defender su derecho a ser parte, en igualdad de condiciones, de una sociedad que se había construido sobre una fórmula de exclusión y racialización (Reyes 2018). Son historias que continúan en las luchas del presente y dentro de todo espacio del que somos parte.

La experiencia de vivir en un clima de configuraciones antinegras, de tanto maltrato diario y el instinto de supervivencia provocó en mi hermana una metodología de agencia-otra (Barona 2018), es decir, el ímpetu necesario, evocado desde su interior, para reclamar a la fuerza nuestro derecho a ser respetadas. Solo teníamos siete años. Esta fuerza llamada a la resistencia, oposición, insurgencia, de mi hermana gemela, a protestar frente a ser desplazadas del espacio común del patio de juegos en la escuela, es para mí la conexión intrínseca que existe entre las narraciones y estrategias que las mujeres negras, de épocas de esclavización colonial, nuestras ancestras, usaron para proteger a su grupo familiar a pesar de las piedras que el camino les presentaba (Barona 2018). Ahora aplaudo a mi querida hermana por no dejar que nos siguieran maltratando y tener la valentía cimarrona de no dejarse aplastar ni disminuir más.

Para mí, en cambio, el único escape era llorar. El llanto en mi infancia es ahora, la expresión impotente de rabia y al mismo tiempo la expresión imperativa de lucha y cuestionamiento a mi entorno antinegre. Era el llanto que, en mi caso, al contrario de mi hermana, se convertía en una respuesta vulnerable a la violencia injusta que recaía en nuestro ser. Para mi hermana, el llanto que brotaba de mis ojos, era la motivación que la empujaba a mostrar su valentía y tenacidad.

Esta incomodidad con mi ser-negra, estaba marcada por los imaginarios que se imprimían a lo largo de mi vida/cuerpo/mente por les otros, por quienes me “miraban el color y no la cara”. Instantáneamente, las actitudes hacia mi hermana y hacia mí, eran determinantes y antinegrxs, es decir que nuestro estar dentro de la escuela era antinegre, lo que implicaba en su trato desprecio y minimización.

En mis tiempos de escuela, pude darme cuenta, que las acciones que emprendían las autoridades o las maestras cuando mi madre denunciaba los maltratos a los que estábamos sujetas, no tenían los resultados que cualquier persona sensible podría esperar. Al contrario, seguían su curso como si ninguna exigencia se hubiese presentado.

Estando aún en el colegio, nació en mí el interés por la educación y decidí estudiar pedagogía en la universidad. Sin embargo, regresé a las mismas sensaciones suscitadas en mi infancia, mi identidad no tenía un lugar de donde sostenerse.

Es decir, que el espacio académico también fue problemático para mí, desde mi infancia, no tuve indicios de mi historia negra, y en la universidad seguía en la invisibilidad, sentía la misma desazón, no había ningún enfoque de pensamiento negro que apunte a mí. Es más adelante que me encuentro con pensadores negres que despiertan, re-avivan mi ancestralidad y me permiten romper con la idea de un único pensamiento occidental. Uno de esos pensadores es justamente José Chala, quien afirma:

La sabiduría cimarrona afrodescendiente se convierte en la ruptura epistémica que irrumpe críticamente la esfera social y académica, *en el alma mater, que para nosotros fue una mater sin alma*, debido a que nuestros conocimientos, saberes y sentires fueron negados e

invisibilizados, reproduciendo la colonialidad del poder, del saber y del ser (Chalá 2012, 49).

Con el andar de mi camino cimarrón, mi interés comenzó a girar alrededor de una educación distinta. En el año 2014, conozco a niñas de la región costa, específicamente de San Lorenzo, Esmeraldas, en el Proyecto EcoVecinos. Esta experiencia me permitió observar las grandes diferencias económicas y culturales que existen entre las niñas que viven en pequeñas y grandes ciudades del Ecuador.

Así mismo, esta experiencia, me permitió reconocermé como mujer negra, con una belleza propia, porque miraba a esas niñas hermosas, con sus cabellos crespos, sus labios gruesos y sus narices anchas, quienes al igual que a mí, tristemente experimentaban de modos diferentes el mismo rechazo de su existir.

Este sendero de búsqueda, de nuevas perspectivas de educación, me invitó a seguir buscando nuevas vías de enseñanza y aprendizaje, desde una visión que integrara al pensamiento/práctica/filosofía/saber negro como parte esencial de la dinámica de aula con el objetivo de crear nosotres mismas identidades propias con base en nuestra cultura y como parte de la construcción de lo que somos como colectivo y como seres individuales. Es aquí que, luego de re-encontrarme con esta nueva realidad, despierto mi conciencia del adormecimiento colonial, me quito la venda de los ojos y rompo las cadenas mentales que me mantenían en el silenciamiento de mi cuerpo y mi ser negra.

En este sentido recurro al concepto de conciencia como una categoría de análisis propia, en el que conozco o re-conozco mi propia existencia más allá de lo que les demás dicen o piensan de mí, me observo a mí misma como ser-negra con estados y actos particulares que provienen de una herencia ancestral, encontrando o reencontrándome como un ser lleno de fuerza, resistencia, reivindicación y capacidad para ser quien quiera ser.

A partir de todas mis experiencias en una ciudad blanco-mestiza, el despertar de mi conciencia, proviene desde el preciso instante en el que me nombran como negra cuando era niña, generando en mí

una carga que no sabía cómo llevarla, sin embargo, cuando me encuentro con el pensamiento negro, me permito nombrar mi ser/estar en el mundo antinegro a partir de nuevos lenguajes que configuran mi pensamiento y me permiten re-nombrarme desde mi identidad negra. En definitiva, desde la configuración del lenguaje, logro re-nombrar mi negritud/identidad, lucha y resistencia negra-cimarrona.

Para el filósofo afromartiniquense Aimé Césaire, en su discurso pronunciado en la *Primera Conferencia Hemisférica de los Pueblos Negros de la Diáspora*, propone que la negritud va más allá de lo meramente biológico, es una revuelta contra el sistema mundial de la cultura que se caracteriza por un cierto número de prejuicios y presupuestos jerárquicos. Es decir, la negritud ha sido una revuelta contra lo que Césaire llamaría el reduccionismo europeo (Césaire 2007).

[...] la negritud hace referencia a algo más profundo, y más exactamente a una suma de experiencias vividas que han terminado por definir y caracterizar una de las formas de lo humano destinada a lo que la historia le ha reservado: es una de las formas históricas de la condición impuesta al hombre (Césaire 2007, 362).

En el 2017, sin tener ninguna experiencia en las Ciencias Sociales, me atreví a incursionar como estudiante de maestría en una Universidad de Quito. Muy temerosa fui de a poco encontrándome con nuevas puertas teóricas provenientes de intelectuales negres que reafirmaron el camino de lucha y de resistencia de mi propio ser.

A partir de esta experiencia, me encuentro con organizaciones sociales, hombres negros y mujeres negras que han mantenido sus vidas en pie de lucha, regreso a mi caminar de infancia y mi desazón por lo vivido, logro entender mi proceso de niña negra a mujer adulta negra-afrodescendiente y me permito poner en revisión mi auto-identificación. Rememoro la historia de mi madre, mi abuela, mis hermanes, quienes se abren camino a pesar de las tempestades y logro re-nombrar mi andar desde el re-aprendizaje de mi propia identidad. Ya no solo me llamo a mí misma negra, sino también afrodescendiente. *Negrx* y *afrodescendiente* son dos conceptos políticos, como nos recuer-

da el investigador chileno Azapeño-afrodescendiente Alejandro Báez Lazcano quien define el término afrodescendiente como:

Los Pueblos de origen africano que fueron traídos como esclavos durante la colonia y que históricamente han sido víctimas de racismo, discriminación racial y esclavitud, con la consecuente negación reiterada de sus derechos humanos, condiciones que se encuentran en la base de la marginación, la pobreza y la exclusión que expresan la profunda desigualdad social y económica en la que viven (Báez Lazcano 2018, 1).

Así mismo para el intelectual afrocubano Esteban Morales, el término afrodescendiente es un arma de combate contra la discriminación racial y la explotación capitalista (Morales 2015).⁴

Soy negra porque ese es mi color, aunque a los demás les incomode cuando camino por la calle. Soy afrodescendiente por lo que reniego de la “madre patria España” que esclavizó a mis ancestres. Me reafirmo como hija de África, así también como hija de Abya Yala.

Para, el educador panameño Aiban Wagua en su texto *Así lo vi y así me lo contaron* el pueblo Guna llama a las Américas *Abiyala* mucho antes de la llegada de los invasores y relata cómo los valientes abueles resistieron de pie a no dejarse tratar como animales (Wagua 2007). Así mismo para, el pensador Kichwa Armando Muyolema, Abya Yala tiene dos importantes significados; el primero tiene que ver con el posicionamiento político y el segundo con un lugar de enunciación desde donde emerge un sentido propio del sí mismo. Puesto que América Latina es más que una idea, es más bien un conjunto de ideales que da “continuidad del proyecto civilizador” heredado de la colonia frente a los pueblos originarios (Muyolema 2001).

En este sentido me identifico con este concepto propio por ser parte de un pueblo originario que busca estar por fuera de las

4 Para mayores referencias ver además el libro *Los afroecuatorianos en cifras*, que habla de la definición política del término afrodescendiente en la III Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, organizada por la ONU en Durban, Sudáfrica en el año 2001 (Antón Sánchez 2004).

concepciones eurocéntricas y arbitrarias, traídas a este territorio de donde mi raíz está enterrada, y al mismo tiempo reclamo mi derecho a ser parte de este territorio como pieza fundamental para su forjamiento desde mi etnicidad.

Y ¿qué es etnicidad? Para Césaire, la etnicidad es un término que designa de mejor manera la dimensión medular de su significado:

[...] no etnicidad sino identity [identidad], palabra que designa bien lo que designa: lo que es fundamental, aquello sobre lo que el resto se edifica y puede edificarse, el núcleo duro e irreductible; lo que da a un ser humano, a una cultura, a una civilización su propio carácter, su estilo y su irreductible singularidad (Césaire 2007, 164).

En esta nueva incursión por epistemologías negras, sigo en el encuentro de intelectuales como Frantz Fanon en *Piel negra máscaras blancas* (Fanon 1952) que, desde una perspectiva psicológica, entiendo el impacto de las violencias históricas que el pueblo negro alberga en su pisque, como seres que trasgreden su cultura de origen para transformarse en otra ajena. Juan García Salazar, investigador afroesmeraldeño, en *Sembrar Pensando/Pensar Sembrando* (García y Walsh 2017) quien con su andar y caminar por las comunidades negras del Ecuador reaviva las voces de los ancianos, sus principios, filosofías, saberes y conocimientos guardados por generaciones como secretos valiosos en el “zumbo de la cabeza”, como el abuelo Zenón nos enseñaba. Así mismo en su texto *Desterritorialización, semillas y siembras ancestrales* donde nos menciona que:

[...] Una de las siembras más productivas, y de más largo alcance que nuestros mayores hicieron en los territorios ancestrales, es sin ninguna duda, la siembra del saber y del hacer cultural que nuestros ancestros trajeron en el zumbo de la cabeza. Abuelo Zenón (García 2017, 250).

Los conceptos decoloniales que provienen de una academia negra crítica me permitieron entender el proceso por el cual, mi andar se enmarca en una existencia de desaprender lo que me inculcaron de pequeña y re-aprender sobre mi propia historia. Con Mara

Viveros, feminista afrocolombiana, quien a partir de su texto *La interseccionalidad: Una aproximación situada a la dominación*, me ubicó en la interseccionalidad desde mi propio territorio, mi cuerpo, mi lugar de enunciación. Esta perspectiva me ha servido para desafiar el modelo hegemónico de “La mujer” universal, y a comprender las experiencias de las mujeres pobres y racializadas como producto de la intersección dinámica entre el sexo/género, la clase y la raza en contextos de dominación construidos históricamente (Viveros 2016).

Junto a Libia Grueso y Castriela Hernández Reyes aprendí sobre la construcción del ser-negre en resistencia del poder/capitalista/opresor dominante (Grueso 2007). Y en Reyes, la impronta de:

Un tipo de «racionalidad blanca» que deshumanizó y *reificó* a las mujeres y hombres negros con el propósito de mantener un determinado orden social y económico; así como también poderosas formas de dominio y control disciplinar (Foucault, 2003) sobre la corporalidad y vida de las africanas y africanos esclavizados (Hernández Reyes 2018, 32).

A partir de este abanico de nuevos caminos teóricos, logré acumular una serie de herramientas epistémicas, que marcan mi pensamiento, reflexión y profunda molestia originada desde los otros, y que me ha acompañado desde mi infancia hasta mi vida adulta. Todo este caminar y andar por mi vida como negra-afroquiteña, alejada de mi historia particular y originaria por las circunstancias migratorias de mi madre y de mi padre, me ha llevado a cuestionarme por qué el sistema educativo no propicia verdaderos espacios de diálogo entre la realidad del aula y las diversas formas de vida de sus estudiantes.

Las metodologías y contenidos curriculares etnoeducativos son la puerta a una visión más amplia de la diversidad epistémica dentro del ámbito educativo. En este punto planteé mi tesis de maestría (Congo 2018) que aborda el proceso educativo desde las comunidades negras con pedagogías propias y explora la noción de colectividad, sus formas de interrelación particulares con la naturaleza, el uso de sus recursos y sus formas de convivencia.

Las “pedagogías” desde la colectividad inician, a partir de cómo dentro de la comunidad, se enseña. Por ejemplo, para el pueblo negro la oralidad es el encuentro fundamental de enseñanza de los saberes. Es gracias a frases, cuentos, leyendas, deidades, décimas, canciones, bailes, saberes puestos en práctica que se permite un aprendizaje propio de cómo relacionarse entre sí y con su entorno.⁵

Desde una perspectiva decolonial, la opresión se ha fundamentado en un sistema de conocimiento y producción del mundo de la vida, un sistema de clasificación social, dentro del cual han surgido las categorías dominantes de opresión (género, raza, clase), sistema instituido a través de la empresa colonizadora y la razón imperial a su servicio (Espinoza-Miñoso 2014), en donde la educación es la mayor expresión de la reproducción de este sistema de opresión y borrón de la historia ancestral negra para sus estudiantes.

Si bien han existido pasos favorables para integrar a las pedagogías propias dentro de las aulas de clase, el camino sigue siendo arduo y de largo aliento. La transformación definitiva de la concepción de pedagogías tiene que estar por fuera de la instrumentalización desmedida provocada por el sistema educativo actual. Haciendo eco de Espinoza-Miñoso (2014, 8), “ha llegado el momento de una desobediencia epistémica amplia que derrumbe el almacén de comprensión del mundo tal cual lo ha producido y ha sido impuesto por la modernidad occidental”.

La pedagogía propia del pueblo negro, se convierte entonces, en una estrategia de *insurgencia cimarrona de resistencia*, de desobediencia y desmontaje del aparataje colonial incrustado en el sistema educativo. En palabras de la activista y filósofa negra Betty Ruth Lozano:

Entender la insurgencia; se trata más bien de formas de pensamiento, de autorrepresentación, de relaciones y de conocimientos que fomenten la construcción de otros mundos que privilegian la vida y que no asumen como principal interlocutor al Estado, por lo que no se limitan a la práctica política en relación con este. Es un cues-

5 Ver también en este libro Odim, p. 67; López López, p. 131; Coello, p. 151.

tionamiento profundo de todo lo existente que dé vía a un mundo totalmente otro (Lozano 2019, 19).

La pedagogía entendida desde la comunidad, no está adscrita a la institución. Es más bien un proceso continuo de aprendizaje y des-aprendizaje. Proviene del accionar cotidiano del pueblo negro, de su dinámica y cosmovisión de la vida.

Desde mi experiencia como estudiante y como profesora, la etnoeducación pone en discusión la estructura predeterminada y estandarizada de la educación y, de esta manera, reafirma fuertemente la idea de descolonizar, desde el cimarronaje, al sistema educativo.

En este sentido, el cimarronaje vinculado a la oposición y resistencia de los pueblos negros a conformarnos con una sola vía de aprendizaje, nos permite romper con la estructura educativa actual defendiendo espacios de construcción propia como comunidad que se organiza en contra del poder.

Como lo plantea Juan García el cimarronaje es la organización para la resistencia, la apropiación y liberación de territorios (García 2017). A partir de esta perspectiva, este artículo es territorio constituido en páginas y conocimiento. Me nombro activista en la vida diaria, activista en la rebelión de no dejar silenciar mi voz negra. Hoy resisto en la calle con mi cabello al natural, me expreso desde mi lugar situado como mujer negra-afroquiteña, re-invento, desde mis escritos, desde el aula de clase, mi interacción con les otros. Es a partir de este recorrido, que encuentro las palabras precisas para reafirmar mi lucha de reivindicación en contra del racismo.

Ahora, mi pregunta ya no es porqué soy negra, sino más bien, ¿cómo sacudirme este peso histórico colonial, impreso en mi psique e impuesto por occidente, el que además se transforma constantemente en nuevas formas coloniales de opresión? Ahora tengo herramientas para contestar desde mi territorio (cuerpo-memoria) que la única salida es la resistencia, ser parte de esta lucha subversiva en contra del poder establecido.

Esto significa entonces, preguntarme desde lo cotidiano, desde mi negritud/identidad, desde los saberes que mis ancestres me here-

daron, que mi abuela, madre, padre, hermanos me enseñaron, desde el entretreído con quienes están en la misma lucha, con hombres y mujeres que no se conforman con lo preestablecido y crean nuevas propuestas políticas en pro de los pueblos negros.

Es imperativo para mí, despertar más conciencias de la larga pesadilla colonial y creer firmemente que la vida y la libertad no necesita estructuras coloniales que dictaminen las formas de existencia humana. Desde la historia-memoria-cuerpo de mi madre como mujer negra emigrante del campo a la ciudad hasta mi propia historia-memoria-cuerpo como niña negra nacida en Quito, el racismo y silenciamiento en nuestro andar me permito perseverar en sacudirme del imaginario lo que dicen de mí y mantenerme en pie de lucha buscando la emancipación dentro de mi propia trinchera que es el aula de clase.

El aula de clase, donde me he encontrado con muchos niños y niñas con diferentes entornos socioculturales, y que con su inocencia cuestionan la vida y a los adultos que les rodean. Juan García, el obrero del proceso, en una de sus muchas intervenciones en talleres con el pueblo negro, hablaba del complot que como docentes podemos crear dentro del aula, solo allí, podemos acercarnos a nuestra primera infancia desde otra perspectiva, provocando en cada estudiante la mirada crítica de lo que el sistema educativo y la realidad de cada aula dictamina.

Como maestra negra-afrodescendiente con solo mi presencia he desequilibrado en cuanto espacio accedo como única negra, y dentro del aula de clase propiciar saberes originarios de un pueblo siendo capaces de reencontrarnos con nuestras historias desde una perspectiva central y dedicada y no desde una simple reproducción mecánica de textos escolares.

En este sentido me propongo ir cuestionando y preguntando continuamente, sin dejar de lado mi territorio, mi saber y mi pensamiento. Es urgente reconocer que la sociedad continúa manteniendo configuraciones antinegras y patriarcales a través de sus relaciones de poder/conocimiento/vida. Cuando las dejemos por fuera y hablamos

de conocimiento/pensamiento desde nuestro territorio, estaremos encaminados en un proceso de lucha que tenga una visión emancipadora.

Crecí antinegra, me dijeron que no sirvo, que no llegaré jamás a ningún lado porque mi lugar estará siempre en la inferioridad, miraron mi ser, me llenaron de pensamientos negativos de mí misma, de mi belleza, de lo hermoso de mis labios gruesos, mi nariz ancha, me gritaron negra fea, mucho antes de saber qué significaba ser negra, me hicieron renegar de mi herencia y de su poder, me silenciaron, me invisibilizaron. Ahora levanto mi voz, mi frente, mi lucha política y mi ser-negra con orgullo y saber.

Referencias bibliográficas

- Antón Sánchez, John. 2004. *Los afroecuatorianos en cifras*. Quito: SIISE, SISPAE.
- Barona, Angélica y María Sánchez. 2018. “¡Soy libre, vengo a esclavizarme!, 1796”. En *Demando mi libertad: Mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba, 1700-1800*, 153-173. Cali-Colombia: Universidad Icesi.
- Báez Lazcano, Cristian Alejandro. 2018. “Entramos negros y salimos afrodescendientes y aparecimos los afrochilenos”. *Revista Harvard Review of Latino American*. <https://bit.ly/3Mmay92>
- Campoalegre, Rosa. 2018. “Educar en resistencias y contrahegemonías más allá del Decenio”. En *Afrodescendencias: Voces en Resistencia*, editado por Rosa Campoalegre Septien, 336. Argentina: CLACSO.
- Césaire, Aimé. 2007. “Discurso sobre la negritud. Negritud, etnicidad y culturas afroamericanas”. En *Discurso sobre el colonialismo*, 85-91. Miami: Akal.
- Chalá, José. 2012. “*Representaciones del cuerpo, discursos e identidad del pueblo afroecuatoriano*”. Tesis de maestría, Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador. <https://bit.ly/3ttpcCW>
- Congo, María Belén. 2018. “*Propuestas y prácticas etnoeducativas afrodescendientes con enfoque de género el caso de la Unidad Educativa Valle del Chota*”. Tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. <http://hdl.handle.net/10644/6886>

- EC. 2016. *Augusto Espinosa Ministro de Educación Acuerdo Nro. MINE-DUC-ME-00045*. Acuerdo ministerial, Quito: Ministerio de Educación del Ecuador.
- Espinoza-Miñoso, Yuderkys. 2014. “Una crítica decolonial a la epistemología feminista crítica”. *El Cotidiano* 184: 7-12.
- Fanon, Frantz. 1952. *Piel negra máscaras blancas*. Madrid: Lavel S.A. Humanes.
- García, Juan. 2017. “Caminar y andar: andar y caminar”. En *Pensar sembrando/sembrar pensando con el Abuelo Zenón*, editado por Catherine Walsh y Juan García Salazar, 135-141. Quito: Abya-Yala.
- _____. 2017. “Sobre resistencia, cimarrones e identidad”. En *Pensar sembrando/Sembrar pensando con el Abuelo Zenón*, editado por Catherine Walsh y Juan García, 195-202. Quito: Abya-Yala.
- _____. 2017. “Desterritorialización de las comunidades afroecuatorianas: Un pretexto para repensar los derechos colectivos”. En *Pensar sembrando/ Sembrar pensando*, de Juan García Salazar y Catherine Walsh, 235-239. Quito: Abya-Yala.
- _____. 2020. *Cimarronaje en el Pacífico Sur*. Quito: Abya-Yala.
- García, Juan, y Catherine Walsh. 2015. “Memoria colectiva escritura y Estado: Prácticas pedagógicas de existencia afroecuatoriana”. *Cuadernos de Literatura* 38 (19): 79-98.
- _____. 2017. *Sembrar pensando / Pensar sembrando*. Quito: Abya-Yala.
- Grueso, Libia. 2007. “Escenarios de colonialismo y (de) colonialidad en la construcción del Ser Negro: Apuntes sobre las relaciones de género en comunidades negras del Pacífico colombiano”. *Comentario Internacional* 7: 145-156.
- Hernández Reyes, Castriela Esther. 2018. “Aproximaciones al Sistema de Sexo/Género en la Nueva Granada en los siglos XVIII y XIX”. En *Demando mi libertad: Mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba, 1700-1800*, editado por Carmen Luz Cosme Puntiel Aurora Vergara Figueroa, 29-75. Colombia: Universidad Icesi.
- Lozano, Betty Ruth. 2019. *Aportes a un feminismo negro decolonial: Insurgencias epistémicas de mujeres negras-afrocolombianas tejidas con retazos de memorias*. Quito: Abya-Yala.
- Morales, Esteban. 2015. “A Durban entramos negros y salimos afrodescendientes: Reflexión de Esteban Morales”. *Activismo, Soy Negra*, junio 4. <https://bit.ly/3CfQGzC>
- Muyolema, Armando. 2001. “De la “cuestión indígena” a lo “indígena” como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el

- indigenismo y el mestiz(o)aje”. En *Convergencia de tiempos; estudios subalternos/contextos latinoamericanos estado, cultura, subalternidad*, editado por Ileana Rodríguez, 1-32. Amsterdam: Rodopi.
- Pabón, Iván. 2006. “Procesos de construcción identitaria en las comunidades negras de la cuenca Chota-Mira en tres generaciones: Abuelos, adultos mayores y jóvenes”. Tesis de Maestría. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Sanz, Pedro. 2011. “De la educación tradicional africana a la escuela actual en África Subsahariana”. *Tabanque: Revista pedagógica* 24: 53-68.
- Viveros, Mara. 2016. “La Interseccionalidad: Una aproximación situada a la dominación”. *Debate Feminista* 52: 1-17.
- Wagua, Aiban. 2007. *Así lo vi y así me lo contaron*. Panamá: Fondo mixto hispano-panameño de coopeación.
- Zapata Olivella, Manuel. 1997. *Teoría del mestizaje en la Rebelión de los Ganes*. Colombia: Altamir.

Sororidad rota: el papel del “pacto narcisista blanco” y el “epistemicidio” en la inestabilidad de las alianzas feministas en Brasil¹

Dalila Fernandes de Negreiros
Universidad de Wisconsin-Milwaukee
Milwaukee, Estados Unidos

Introducción

Crecí en una familia orgullosamente negra y brasileña lo cual era una contradicción ontológica en los años noventa. Mi familia me enseñó que somos negres y no debíamos permitir que nos llamasen morenos. Ser negra significa ser orgulloso de ti misma, aunque la sociedad trate de quitarte tu dignidad. Aún así, mi familia celebró la blanquitud de diferentes maneras: estándares de belleza, rasgos faciales y tipo de pelo. Crecí en un ambiente de clase media. A menudo, era una de las pocas, o la única chica negra alrededor. Cuando tenía ocho años, tenía un grupo de amigas en la escuela. Sabía que era negra y que ellas eran rubias. Recuerdo haber usado cualquier excusa para tocar su pelo. Deseaba su pelo que era igual al que aparecía en la televisión, balanceándose de un lado a otro, pelo que crecía hacia abajo y no hacia arriba. Con mis amigas solíamos competir por notas y celebrábamos nuestros cumpleaños en clase. Un día, de repente,

1 Este artículo fue traducido al español por Wagner Guimarães.

mis dos amigas rubias se juntaron y me cantaron: *Nega do cabelo duro. Que não gosta de pentear. Quando passa na Baixa do Tubo,² o negão começa a gritar: Nega do cabelo duro* (Negra de mal cabello. Que no le gusta peinarse. Cuando pasa por Baixa de Tubo, el negro le empieza a gritar: Negra de mal cabello). Esta era la letra de una canción de éxito en los años noventa y esa experiencia, como tantas en la escuela, marcó mi relación con mi cuerpo y mi negritud. Le rogué a mi madre que me alisara el pelo y comencé a usar relajantes para el pelo continuamente durante los siguientes 12 años. Más tarde pude devolver mi pelo a su textura natural.

Mi experiencia con niñas/mujeres blancas no se ha limitado a la niñez. En 2020, el 56 % de la población brasileña era negra, el 43 % era blanca y aproximadamente el 1 % de la población era indígena o descendiente de asiáticos (IBGE 2020). Sin embargo, la mayoría de mis docentes en la escuela y a lo largo de mi formación académica fueron mujeres blancas. La mayoría de mis jefas han sido mujeres blancas, muchas de mis compañeras en la universidad también han sido mujeres blancas. En diferentes momentos de amistad, trabajo, activismo y debates intelectuales, las barreras entre raza y género hicieron imposible que mujeres blancas ejercieran su solidaridad conmigo y con personas como yo. En los años setenta y ochenta, las alianzas que articulaban grupos feministas dieron a las intelectuales negras brasileñas esperanzas (Gonzalez 1988) de que la agenda de igualdad de las mujeres se fortalecería. Estas intelectuales además soñaban con que el feminismo pudiera incorporar agendas antirracistas. En Latinoamérica, varias conferencias han solidificado una agenda feminista regional (CEPAL 2017). El movimiento feminista brasileño ha participado activamente en esos procesos. Hoy en día, el “feminismo interseccional” es bastante popular (Ferguson 2018). En el siglo XXI el término *sororidad* se ha popularizado como práctica de rescate de afecto y empatía entre mujeres, debido a nuestras experiencias compartidas en sociedades patriarcales (Leal 2019). Esta alianza entre mujeres está más allá de la raza. Pero la sororidad se presenta como indistinta al color de la

2 Barrio en la ciudad de Salvador, en Bahía.

piel. La antinegritud —la ideología que apoya la violencia sistemática contra personas negras— está presente en el feminismo. Mis experiencias con el racismo de mujeres blancas hacen preguntarme: ¿Cómo esta sororidad se relaciona con las estructuras ya establecidas por el racismo? ¿Qué tiene para revelar el análisis interseccional sobre la dinámica entre mujeres blancas y mujeres negras? ¿Dónde se esconde la antinegritud en la sororidad?

El feminismo afrobrasileño ha analizado el papel de la mujer negra en el imaginario social como cuidadora, trabajadora doméstica y *mulata* (Gonzalez 1984). Mientras tanto, el feminismo hegemónico simplemente ha incorporado algunas contribuciones del feminismo negro como lo es el concepto de interseccionalidad (Ferguson 2018). Esto no es sorprendente puesto que las mujeres blancas, aunque comparten las desventajas del patriarcado con mujeres negras e indígenas, no dejan de compartir los privilegios de la blanquitud con hombres blancos (Bento 2005). En este artículo, argumentaré que hay trampas en la idea de sororidad indiferente al color hoy presente en Brasil. Las mujeres blancas tienen una identificación indirecta con las agendas de mujeres negras, lo que hace que esta alianza sea inestable. En la sección, *El lugar social de la mujer negra*, explico cómo la vulnerabilidad socioeconómica de la población negra se ha constituido en el imaginario social. En la sección, *Epistemicidio, pacto narcisista blanco y mujeres blancas*, exploro los conceptos de pacto narcisista blanco y “epistemicidio”, para definir la dinámica de raza y género en Brasil. En la sección, *Sororidad rota*, afirmo que las mujeres blancas tienen una identificación indirecta con las agendas de las mujeres negras e indígenas. Las mujeres blancas comparten algunas experiencias de opresión con las mujeres negras e indígenas, pero en temas como la violencia policial, no se identifican con la población negra. Esta falta de identificación, asociada con privilegios históricos y antinegritud, hace que esta sororidad fragmentada sea insatisfactoria y engañosa.

Escribir sobre mis experiencias de la niñez a la adultez es al mismo tiempo curativo y un grito epistemológico. Hay muchas voces negras silenciadas a lo largo de la trayectoria de les intelectuales

de la diáspora africana. Entonces, el diálogo con mi tradición intelectual ancestral trae una densidad conceptual considerable. Aún así, elijo aportar contribuciones teóricas también porque la antinegritud es un fenómeno complejo. Los estudios negros proporcionan un marco epistemológico para analizar el impacto de la antinegritud. Intelectuales negres han analizado la sofisticación histórica de la discriminación racial a lo largo del tiempo. La violencia racial se adapta a diferentes sociedades y realidades. Igualmente, hay formas de oportunismo blanco disfrazado de alianza. Así como el feminismo hegemónico en los años sesenta y setenta no se presentó como una posibilidad de lucha y proyección política para mujeres negras, ahora existen trampas en las prácticas feministas dominantes. Es importante destacar las formas en que las personas blancas cooptan, vacían y usurpan las agendas negras.

Las epistemologías feministas negras han solidificado la idea de que las experiencias de mujeres negras son conocimiento (Collins 2000). Sin embargo, aunque ocupen puestos de liderazgo en los movimientos negros, las mujeres negras han sido históricamente subyugadas. Kimberly Crenshaw nos ayuda a pensar esto con su concepto de interseccionalidad que lo plantea como un paradigma capaz de considerar las experiencias de las mujeres de color generadas por la intersección entre raza, clase y género (Crenshaw 1991). Es importante resaltar que las mujeres negras e indígenas latinoamericanas han definido sus experiencias en sus propios términos. Lélia Gonzalez presenta el “feminismo afrolatinoamericano” como algo distinto del feminismo hegemónico y que abarca experiencias de mujeres negras e indígenas en América Latina y presta atención a las dinámicas raciales específicas a causa de su historia en relación con la de la Península Ibérica y la consecuente mezcla racial interna (Gonzalez 1988). La ideología de blanqueamiento conforma las relaciones sociales en Latinoamérica de una manera específica. La prevalencia de la mezcla racial hizo que la estratificación racial fuera más prevalente por el fenotipo que por la herencia. Sin embargo, la identidad nacional de muchos países latinoamericanos niega la existencia de la raza, mientras que la sociabilidad cotidiana refuerza

las creencias de supremacía blanca (Hernández 2013). La académica afroamericana Keisha-Khan Perry destaca el liderazgo de mujeres negras en organizaciones de base en *Gamboia de Baixo* y otros barrios de Salvador. Aunque ellas no se llaman a sí mismas feministas, entienden su realidad como resultado de relaciones de género y raza (Perry 2013). Históricamente, mujeres negras han luchado por ser portavoces de su comunidad contra fuerzas hegemónicas. Propagar la voz de mujeres negras es uno de los énfasis de la epistemología feminista negra (Collins 2000). Así, traigo mis experiencias personales en diálogo con hechos históricos, debates académicos y políticos para cuestionar la antinegritud en el feminismo contemporáneo.

El lugar social de las mujeres negras

A mi madre siempre la confundían con una empleada doméstica cuando llegaban electrodomésticos a nuestra casa. Algún repartidor le preguntaba: ‘¿Dónde quiere su jefe que lo pongan?’ Ella solía bromear sobre estas interacciones: ‘al menos no necesito darles propina’. Sin embargo, nuestro lugar social era reforzado por esas interacciones. Ser tratada como una sirvienta significaba a veces ser maltratada. Cuando era adolescente en la escuela, me decían *Dodó*, un diminutivo de trabajadora doméstica. Mis compañeros de clase llamaban *Dodó* a cualquier chica considerada poco atractiva, pobre, pasada de moda o negra. El lugar de niña negra es un desplazamiento del poder que juega con el ser deseada en la adolescencia. A pesar de saber que no había nada de malo en ser una trabajadora del hogar, siempre me aterrorizó que me llamaran *Dodó*. Solía ver telenovelas todos los días. Sabía que las criadas se parecían más a mí que los personajes protagonistas, pero quería ser aceptada y deseada, lo cual era una contradicción ontológica con respecto a mi negritud.

El lugar social de la población afrobrasileña está históricamente conectado a la subordinación socio-económica y la antinegritud (Andrews 1991; Gonzalez y Hasenbalg 1982; Hernández 2013). Brasil fue el último país del continente americano en abolir la esclavitud en 1888. En el siglo XX, el gobierno brasileño institucionalizó políticas

para blanquear a la población (Andrews 1991; Hernández 2013). Subsidió la migración europea y negó la entrada a personas originarias de Asia y África. Financió el transporte y asentamiento de europeos en las regiones sur y sureste del país (Andrews 1991). Las políticas de blanqueamiento del siglo XIX no lograron transformar el país en una nación blanca. Sin embargo, solidificaron la estratificación racial de la esclavitud a la contemporaneidad. La transición del trabajo esclavo al libre provocó la exclusión de personas negras de puestos más valorados y mejor pagados en el mercado laboral (Andrews 1991; Hernández 2013). Por consiguiente, en muchos casos la población negra ha permanecido en posiciones y actividades realizadas durante la esclavitud, como el trabajo doméstico (Gonzalez 1988).

La vulnerabilidad social de la población negra e indígena fue el resultado de muchas políticas estatales. Sin embargo, la experiencia negra no se puede reducir a la vulnerabilidad. A pesar de la evidencia de antinegritud representada por el alto nivel de violencia que afecta principalmente a las personas negras (Cerqueira 2018), la población negra es de 56 % (IBGE 2020). Su supervivencia se debe a diversas formas de lucha y resistencia política (Gonzalez y Hasenbalg 1982), presentes incluso en espacios de visibilidad y protagonismo social.

A pesar de la diversidad de la experiencia negra, las personas negras todavía se representan como dependientes. En el libro *A Negação do Brasil* (La negación de Brasil), el intelectual negro Joel Zito Araujo (2000) analiza el papel de actores negres en telenovelas brasileñas de 1963 a 1997. Para Araujo (2000), la población negra está representada con estereotipos raciales como la niñera y el matón, roles sin importancia que refuerzan ideas racistas de inferioridad y brutalidad. Les negres son invisibles o marginados en las telenovelas. La antinegritud opera deshumanizando la experiencia negra.

Y a pesar de esa experiencia compartida por hombres y mujeres negres en cuanto a estereotipos negativos, existe una diferencia significativa que se debe a la relación entre raza y género en la sociedad. El imaginario social de las mujeres negras es el de la esclavitud (Gonzalez 1984). La imagen de la mujer negra se ha asociado a los papeles desempeñados por mujeres esclavizadas entre los siglos

XVI y XIX, estigmatizado por dos actividades: el trabajo doméstico y el sexo. La mirada sexualizada de la mujer negra está presente en la aceptación de la actuación como *mulata* (mujeres mestizas negras-blancas) en el carnaval. Gonzalez (1984) sostiene que el carnaval es el único momento en el que se alaba la imagen de la mujer negra. Sin embargo, esta exaltación no es solamente positiva, ya que está relacionada con la objetificación de su cuerpo.

La *mulata* fue el resultado del sexo ilícito entre amo y mujeres esclavizadas y está ligada a estereotipos de belleza, sensualidad y libertinaje innatos. Daigle (2015) define la gama de estereotipos en torno a la figura de la *mulata* como una compleja economía del deseo. El cuerpo de una mujer negra fue objetificado e hipersexualizado. Aunque mujeres negras eran invisibles o subordinadas en la televisión en los años noventa, el carnaval era una de las oportunidades para verlas. Sin embargo, en esa aparición anual, las mujeres negras eran simplemente cuerpos y sonrisas. Mientras las cámaras filmaban primeros planos de sus nalgas, hombres blancos explicaban lo presentado por la escuela de samba. Era como si estas mujeres no pudieran dar voz a las historias de sus comunidades.

De manera similar, el trabajo doméstico es parte del imaginario social brasileño. Durante la esclavitud, a las mujeres negras las llamaban *mucamas* (mujeres esclavizadas que trabajaban dentro de la casa). Después de la abolición de la esclavitud en 1888, ellas han seguido realizando trabajos domésticos para familias blancas. Esta continuidad es uno de muchos ejemplos de la transición inconclusa de la esclavitud al trabajo libre en Brasil. La estructura del trabajo doméstico naturaliza el lugar social vulnerable y la invisibilidad social de esas mujeres. Aunque la mayoría de ellas son mujeres negras (Pinheiro 2019), las trabajadoras del hogar en la televisión no representan la realidad de sus vidas. Araujo (2000) destaca que el personaje televisivo de trabajadora doméstica de 1963 a 1997 se basa en visiones estereotipadas. Normalmente la trabajadora del hogar no es el personaje principal, tiene pocas líneas de diálogo y muchas veces ni siquiera tiene familia. La única función del carácter de trabajadora doméstica es servir a la familia blanca, caracterización que naturaliza

un lugar social para las mujeres negras. Esto es una distorsión de la realidad social porque, a diferencia de dicha representación, las trabajadoras domésticas tienen su propia vida más allá de los hogares de sus empleadores. Su representación en el cine brasileño no es diferente. Las mujeres negras constituyeron solo el 7 % del total de personajes en las películas brasileñas de 1995 a 2014 (Candido 2016).

Epistemicidio, pacto narcisista blanco y mujeres blancas

La población negra es la mayor parte de la población brasileña, pero de todas maneras la minoría blanca ha empleado diferentes estrategias para perpetuar su poder. Sus estrategias de dominación han sido económicas, sociales y culturales. Para la intelectual afroportorriqueña Tanya Hernández (2013), Brasil solidificó la subordinación racial de la población negra por medio de pseudociencia como políticas de eugenesia y blanqueamiento. Para Hernández (2013), Brasil adoptó una retórica de democracia racial, mientras practicaba la discriminación racial en el acceso a la educación y la preferencia por los inmigrantes blancos europeos en el mercado laboral. Dos importantes prácticas de supremacía blanca analizadas por autores negres brasileños son el epistemicidio y el pacto narcisista blanco, técnicas de supremacía blanca capaces de formar clases corporativas entre personas blancas para mantener el *status quo* y obstaculizar el ascenso y visibilidad de personas negras.

La activista e intelectual Sueli Carneiro (2005) adaptó el concepto de epistemicidio a la realidad de las personas negras brasileñas. El epistemicidio fue formulado inicialmente por el académico portugués Boaventura de Sousa (1995) quien lo definió como una herramienta colonial para invalidar el conocimiento producido por grupos minoritarios dominados. Sin embargo, Carneiro amplía el alcance del epistemicidio argumentando que este opera no solo en la validación del conocimiento, sino también en el control sobre el acceso a las instituciones educativas. Las personas blancas son guardianas de la educación de dos maneras, definen qué es y cómo se accederá al conocimiento. Así, convierten a las comunidades negras e indígenas en pa-

rias culturales (Carneiro 2005). Primero, el epistemicidio imposibilita reconocer la contribución intelectual y cultural de grupos dominados. Luego, convierte valores europeos en valores universales. En tercer lugar, hace que el rechazo a la cultura ancestral sea la única posibilidad de ascenso social e intelectual de grupos minoritarios. Y finalmente, el epistemicidio obliga a los grupos minoritarios a rechazar su cultura. Sin embargo, la adopción de valores hegemónicos no garantiza la inclusión de esos grupos, porque las personas blancas controlan las formas de acceso a la movilidad social.

Una dimensión del epistemicidio enfatizada por Carneiro es la invisibilidad, que reduce la relevancia del trabajo de intelectuales negres. Para Gonzalez (1984), el destacado científico social brasileño blanco Caio Prado despreció a las mujeres negras al naturalizar la violación de mujeres negras esclavizadas. Prado analizó la mezcla racial durante la esclavitud como un rasgo consensuado y positivo de la cultura brasileña (Gonzalez 1984). La denuncia de intelectuales negres sobre la violencia de la esclavitud fue ignorada por los intelectuales blancos hegemónicos y se naturalizó la violencia sexual contra mujeres negras. Actualmente, la presencia de intelectuales negres en las universidades es un punto de tensión e incomodidad: “la universidad no es donde superamos estigmas y estereotipos, es donde ocurre la confrontación de conocimientos, que persigue a las personas negras a lo largo de su recorrido escolar” (Carneiro 2005, 123).

El intelectual negro Guerreiro Ramos, un sociólogo pionero, destacó un ejemplo del epistemicidio definido por Carneiro (2005). Ramos afirmó que fue despedido al difundir sus propias ideas. Posteriormente, esas ideas fueron usurpadas por los mismos intelectuales que las rechazaron. Dice:

En 1953 fui echado de la presidencia de una comisión porque defendía ideas que hoy son hegemónicas (...) es curioso que algunos de los que estaban en contra de mis ideas hoy ganen capital social usando esas mismas ideas (Ramos 2016, 34).

Aunque comencé mis estudios de pregrado en 2005, no leí a Guerreiro Ramos ni a Lélia Gonzalez en la universidad. Fui presen-

tada a ellos por el movimiento negro. Muchos departamentos académicos perpetúan el epistemicidio en el programa de sus disciplinas borrando a los intelectuales negres. Los hombres y mujeres blancos son cómplices de estos actos de borrar a los intelectuales negres y, a menudo, de la apropiación indebida de sus ideas.

La investigadora afrobrasileña Aparecida Bento conecta la psicología y los estudios sociales para comprender cómo las prácticas y los valores blancos se transmiten desde la colonización al Brasil contemporáneo. Bento analizó los acuerdos tácitos entre las personas blancas que perpetúan las jerarquías raciales. El miedo es un gran movilizador de las actitudes de las personas blancas hacia las personas negras y se manifiesta más claramente cuando las personas negras están “fuera de lugar”, en posiciones de prestigio o visibilidad. Ella entrevistó a funcionarios públicos y personal de recursos humanos para evaluar prácticas de discriminación en la contratación y promoción. Bento llama pacto narcisista blanco a las prácticas de discriminación racial y privilegio blanco que ocurren silenciosa y tácticamente en las instituciones. Las personas blancas en lugares de prestigio y toma de decisiones actúan de acuerdo con este pacto; al estar presentes en puestos de contratación:

Sienten malestar, enojo y tal vez miedo cuando las personas negras tienen movilidad social. Consideran que las personas negras en posiciones superiores son arrogantes, agresivas. Las personas blancas sienten que las personas negras han “invadido” su espacio. Podemos asumir que esta resistencia al cambio se debe a que las personas blancas defienden su poder y privilegio (Bento 2002, 156).

Su investigación se centra en profesionales de recursos humanos, la mayoría mujeres blancas, que, cuando son jefas en sus empresas, quienes tienen la misma visión de indiferencia y superioridad en relación con las personas negras. No pudieron sentir solidaridad con les empleades negres, porque comparten la misma ideología de los hombres blancos líderes empresariales. Además de la animosidad y el antagonismo que se alimentan contra las personas negras, las personas blancas en esta relación corporativa también comparten

estrategias de ayuda mutua. El pacto narcisista blanco es un acuerdo no verbal que establece la identificación de las personas blancas como un grupo que reconoce la capacidad intelectual solamente entre ellos. Este pacto está destinado a mantener privilegios. En la práctica, inhibe el avance profesional de personas negras. Reduce los estándares para las personas blancas para que automáticamente tengan derecho a puestos más altos, mientras que las personas negras deben rendir mucho más que lo esperado para ser consideradas para puestos subordinados.

Esta complicidad entre personas blancas en la continuidad de sus privilegios, junto con el epistemicidio del conocimiento y les intelectuales negres, crea un terreno firme para las políticas de subyugación. En 2018, la relación entre los ingresos de mujeres y hombres negres fue del 79,1 %, entre mujeres negras y para mujeres blancas esta relación fue del 58,6 %, y entre mujeres negras y hombres blancos fue del 44,4 % (IBGE 2019). Aunque en general a las mujeres se les paga menos que a los hombres, la diferencia entre mujeres negras y hombres negros es menor que la diferencia entre mujeres negras y mujeres blancas. En las universidades, solo el 16 % de los docentes es negre (Brasil 2018). La desigualdad racial y de género está inmersa en las relaciones de poder. En el caso de las personas blancas, tanto hombres como mujeres se benefician colectivamente de un sistema que los pone en ventaja sobre las personas indígenas y negras, aunque internamente esta ventaja es más pronunciada para los hombres blancos en comparación a las mujeres blancas.

Sororidad rota

Un colega activista discutía en las redes sociales que muchas personas blancas no sabían nada sobre el racismo porque se negaban a escuchar a los activistas negres. Una de sus amigas, una feminista blanca, dijo que tal vez ella haya sido una de esas personas en el pasado, pero estaba dispuesta a aprender. Le dije que podía ayudarla dirigiéndola hacia algunas lecturas básicas. Estaba de viaje y terminé sin tener acceso a Internet durante un par de días. Un día, enumeré

diez libros sobre la lucha negra en Brasil para enviárselo, pero noté que me bloqueó en sus redes sociales. Más tarde, me dijeron que ella se quejaba de que la gente solo quería controversia, pero no estaba dispuesta a enseñar. Entonces, me di cuenta de que ella había estado a nuestro lado durante casi una década y no había aprendido nada de nosotros. Cuando estaba dispuesta a aprender algo, ese aprendizaje tenía que suceder en sus propios términos de lo contrario, actuaba como una víctima de “mujeres negras enojadas” que no estaban dispuestas a servirla. Ojalá esta fuera una experiencia aislada.

Las alianzas feministas en Brasil han formado un movimiento poderoso (Carneiro 2003). En los años ochenta, las organizaciones feministas alcanzaron hitos importantes, como el apoyo constitucional a la igualdad de género. Desde 1977, los países latinoamericanos y el Caribe han organizado conferencias regionales de mujeres cada cuatro años (CEPAL 2017). Sin embargo, desde la década de los setenta, los movimientos de mujeres afrobrasileñas han denunciado el racismo en el feminismo hegemónico (Carneiro 2003; Gonzalez 1988). Actualmente, los movimientos feministas brasileños han experimentado un nuevo auge (Leal 2019; Dutra 2018). Actualmente, el feminismo hegemónico ha incorporado algo de la crítica feminista negra por medio del concepto de feminismo interseccional (Ferguson 2017). Esta mayor visibilidad del feminismo ha llevado a los investigadores a llamar al 2015 la Primavera Feminista (Dutra 2018). El Internet ha popularizado términos feministas, como “sororidad”, que abarca la idea de una solidaridad feminista más allá de la raza. Sin embargo, considero importante problematizar la sororidad para proteger a las mujeres negras. El concepto de *identificación oblicua*, creado por el intelectual afrobrasileño João Vargas (insert reference), es una herramienta epistemológica para investigar las alianzas interraciales, como la sororidad.

El Internet y las redes sociales han popularizado el feminismo en Brasil (Leal 2019; Dutra 2018). Para Zeila Dutra, el ciberespacio ha potencializado el alcance feminista, especialmente la sororidad. En 2015 hubo un repunte en el debate nacional sobre los derechos de las mujeres en las redes sociales. Estos debates han populariza-

do los términos “feminismo”, “sororidad” y “acoso sexual” (Dutra 2018). Para Tatiana Leal, la palabra “sororidad” se ha convertido en tendencia a partir del 2016 y ha llegado a revistas femeninas, periódicos y campañas publicitarias. Leal define sororidad como “una llamada ética derivada de los feminismos contemporáneos, se basa en un sentimiento —o un conjunto de sentimientos— compartido por una hermandad imaginaria” (Leal 2019, 22). Sin embargo, destaca sus limitaciones basada en la crítica feminista negra de que la palabra puede ocultar la jerarquía histórica entre mujeres, especialmente en las intersecciones con raza, clase y orientación sexual. En respuesta a esas limitaciones, la intelectual feminista afrobrasileña Vilma Piedade creó el término “*dororidade*” (doloridad). Para Piedade (2017), el dolor de las mujeres negras es una experiencia única en la acumulación de desigualdades de género y raza. Sin embargo, la sororidad no repara la necesidad de centrarse en experiencias históricamente subordinadas, incluso entre mujeres.

En el libro *La negación de la antinegritud*, João Vargas (2018) analiza la vigilancia y la violencia racial en Estados Unidos y Brasil. Antinegritud es la ideología que apoya la violencia sistemática contra las personas negras que incluye el encarcelamiento masivo. Vargas define como “identificación oblicua” un conjunto de fenómenos ligados a la antinegritud. La violencia que afecta a las personas negras también se desliza hacia otros grupos minoritarios. Estos grupos se identifican con la agenda contra la violencia, aunque no necesariamente se relacionan con agendas que desafían el racismo. Por un lado, otros grupos pueden sentir empatía hacia la lucha negra. Por otro lado, esta empatía no representa un alineamiento ideológico. Vargas destaca la inestabilidad de esta empatía, pues la antinegritud está arraigada en la cultura brasileña y estadounidense. Con respecto a las feministas blancas, esta inestabilidad se puede observar en ciertos debates como el trabajo doméstico y la validación intelectual.

Aunque históricamente el movimiento de trabajadoras del hogar ha movilizado la interseccionalidad de clase, género y raza, a esas trabajadoras solo se les concedieron sus derechos laborales en 2013 (Silva 2018). La relación entre el movimiento de trabajadoras del ho-

gar y el movimiento feminista es polémica desde sus inicios (Costa 2015). Al principio, la agenda de las trabajadoras del hogar estaba en conflicto con la agenda de los profesionales liberales adoptada por el movimiento feminista. La necesidad de contratar mujeres para realizar trabajos domésticos tiene sus raíces en la división de las actividades domésticas por género. Silva (2018) destaca que, para parejas heterosexuales, en las que ambos trabajan, las responsabilidades del cuidado en el hogar y la crianza de los hijos aún recaen principalmente sobre las mujeres. En su investigación, las entrevistadas ni siquiera consideraron sus maridos responsables de realizar el cuidado doméstico. Por tanto, el trabajo doméstico femenino perpetúa y naturaliza la división por género de dicho trabajo. Esta contradicción se refleja en los movimientos de trabajadoras domésticas profesionales. Para Costa (2015), el movimiento de trabajadoras del hogar articula coaliciones políticas, a veces con el movimiento de mujeres, a veces con el movimiento negro, o con sindicatos y categorías de clase.

En 2015, asistí a una capacitación para mujeres en una universidad estadounidense. Un día, tuvimos un seminario con tres mujeres blancas que eran directoras ejecutivas. Les preguntamos cómo volvieron al trabajo después de la maternidad. Su respuesta fue: contraté niñeras. Nos decepcionaron. No se dieron cuenta de que no podíamos aceptar el contratar a otras mujeres para que realizaran labores domésticas en nuestro hogar como la solución a nuestros problemas. De mi análisis anterior, y dadas las historias racializadas del trabajo de cuidado, las niñeras en la casa de esta colega tal vez se parecerían más a nosotras, la audiencia en esa habitación. Muchas de nosotras veníamos de América del Sur, África y Asia. Cuando alguien usa las experiencias de mujeres blancas para presentar “soluciones” a las mujeres minorizadas, fracasa por no incorporar las capas de desigualdad presentes en las sociedades racistas. En el debate de la validación intelectual, o sobre quién se considera capaz de hablar sobre un tema, el privilegio de mujeres blancas genera distorsiones. Algunas feministas blancas brasileñas nombradas en ese artículo estaban más familiarizadas con la académica afroamericana Angela Davis que con la intelectual afrobrasileña Lélia Gonzalez. Esta me-

moria selectiva que siempre olvida a les intelectuales negres de Brasil perfila el *epistemicidio* al que están sometidos les intelectuales negres.

En 2013, la historiadora negra Ana Flávia Magalhães Pinto analizó un hecho de violencia racial dentro de la *Marcha de las Putas*, en Brasilia, en la que un hombre negro sin hogar fue acosado. Él hizo gestos obscenos a las mujeres de la marcha. Sin embargo, estaba visiblemente perturbado mentalmente y tenía una discapacidad física que lo hacía llevar muletas. Automáticamente fue tratado como abusador y varias mujeres le gritaron. Pinto destaca que este ejemplo revela la inestabilidad entre mujeres negras y feministas blancas. Varias feministas negras acusaron a la Marcha de racismo, mientras que la organización del movimiento lo negó (Pinto 2013). En respuesta al artículo de Pinto, la feminista blanca Lola Aronovich escribió un artículo donde declaró:

No entiendo cómo el chico negro y discapacitado en la Marcha de las Putas, estando en diversas situaciones de opresión, gana una especie de pase libre para oprimir a manifestantes de la Marcha, o cualquier otra persona. No entiendo cómo este hecho sirve para descalificar el activismo de muchas feministas. No entiendo cómo esto tiene que volverse, una vez más, una pelea entre feministas (Aronovich 2013).

Aronovich no parece entender por qué feministas negras se han presentado para condenar un acto de racismo de una marcha feminista. Muchas feministas blancas se niegan a entender cuando mujeres negras no están de acuerdo con ellas, a causa del *epistemicidio*, el pacto narcisista blanco y la identificación oblicua que son parte del feminismo hegemónico. La Marcha de las Putas fue un movimiento lleno de privilegios. La violencia sexual es un problema que experimentan mujeres de diferentes identidades. Sin embargo, cómo protestar y qué agenda tener es un problema dejado a las mujeres negras. Las blancas ponen a operar el pacto narcisista blanco asumiendo que son las más calificadas para definir qué es el racismo. Este mecanismo de defensa disfrazado de solidaridad femenina busca silenciar la disidencia de las mujeres negras. Desafortunadamente, el ejemplo de la Marcha de las Putas no es aislado. En la introducción

de “Racismo y sexismo en la cultura brasileña”, Gonzalez ejemplifica una anécdota sobre intelectuales blancos. Explicó que ellos habían entrado como invitadas en las fiestas de las personas negras, pero, cuando nos dimos cuenta, habían ocupado todas las sillas (Gonzalez 1984). Puedo resumir mi experiencia con muchas feministas blancas en el ámbito político e intelectual en unas pocas frases: creen que las olas del feminismo son una visión integral de las experiencias de las mujeres, aunque las mujeres negras hayan sido excluidas de la línea histórica de la génesis del feminismo. Quieren que las mujeres negras les enseñen sobre la cultura negra, la intelectualidad, la moda y el feminismo negro, pero tienden a olvidar lo que ya les hemos enseñado. Cuando no se olvidan, puede ser que publiquen nuestras ideas y tengan más acceso al mundo editorial que nosotras. Cuando nos morimos, tal vez escriban nuestras memorias, pero mientras estemos vivas, no se atreven a citarnos, ni siquiera cuando utilizan nuestras ideas. Quieren que se les enseñe cuando es apropiado para ellas, no para nosotras. Si nos negamos a enseñarles cuándo, cómo y dónde quieren, es posible sentirnos avergonzadas en privado o tener nuestras oportunidades futuras comprometidas. Son las guardianas de puertas importantes en imprentas editoriales, departamentos académicos y en puestos de recursos humanos.

Una alianza feminista sólida necesitaría enfrentar conflictos entre mujeres de diferentes posiciones sociales. Los debates feministas de los años setenta y ochenta no han logrado superar tales conflictos (Carneiro 2003; González 1988). Las mujeres blancas tienden a comportarse como portavoces y guardianes del feminismo. A partir de entonces, existe un riesgo en la aceptación acrítica de la sororidad como una alianza indiferente a la racialización. Por un lado, las mujeres blancas necesitan romper con el pacto narcisista de la blanquitud y las políticas de epistemicidio que permean el movimiento feminista brasileño. Por otro lado, necesitan también ejercitar la escucha. Mientras tanto, las mujeres negras necesitamos evaluar las limitaciones de esta solidaridad y protegernos cuando ejercemos esas alianzas.

Conclusión

En los años 2000, la organización no gubernamental brasileña IBASE realizó una campaña publicitaria para ampliar el diálogo sobre el racismo. En un video de la campaña, un periodista le preguntó a la gente: ¿Dónde guardas tu racismo? Esta pregunta desconcertó a la gente, porque resaltaba que la existencia del racismo no se puede negar, solo se puede matizar. El mismo problema se puede señalar para unificar ideas como la sororidad. ¿Dónde guarda la sororidad el racismo? El feminismo negro en Brasil ha desafiado la narrativa hegemónica del lugar social de las mujeres negras. Sin embargo, con el surgimiento y popularización del feminismo, es importante cuestionar hasta qué punto se superó la crítica feminista en los años setenta. Mis experiencias personales con feministas blancas, individual y colectivamente, me han llevado continuamente al lugar de una niña de ocho años que descubre un abismo entre ella y sus “mejores” amigas. Los aportes epistemológicos hechos por les intelectuales negres brindan importantes herramientas teóricas para enfrentar el racismo que se esconde en los discursos contrahegemónicos, como el feminismo. El “pacto narcisista blanco” y el “epistemicidio” obstaculizan el ascenso y la visibilidad de intelectuales negres. La identificación oblicua revela por qué ciertas agendas son hegemónicas en el feminismo, como la violencia sexual, mientras que otras agendas como los derechos laborales de trabajadoras del hogar no lo son. Las experiencias de mujeres negras, incluso las de sufrimiento y decepción, son el foco de los análisis del feminismo negro. En este sentido, es necesario ampliar la comprensión de la inestabilidad de las alianzas con otros grupos minoritarios y fortalecerlas, pero también proteger sus eslabones más débiles.

Referencias bibliográficas

- Andrews, George Reid. 1991. *Blacks and Whites in São Paulo, Brazil, 1888-1988*. University of Wisconsin Press.
- Aronovich, Lola. 2013. “A Expulsão de um negro de uma Marcha das Vaidas”. *Escreva Lola Escreva*, 4 de julio de 2013. <https://bit.ly/3hFxXEo>

- Bairros, Luiza, Sonia Alvarez y Miriam Adelman. 2014. "Feminisms and Anti-Racism: Intersections and Challenges an Interview with Luiza Bairros, Minister, Brazilian Secretariat of Public Policies for the Promotion of Racial Equality (SEPPIR), 2011-2014". *Meridians: Feminism, Race, Transnationalism* 14 (1): 50-69.
- Bento, Maria Aparecida B. 2002. "Pactos narcísicos do racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público". Tesis doctoral, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- BR. 2018. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep). "Censo da Educação Superior 2018-Divulgação dos Resultados". 12 de diciembre. <https://bit.ly/3IM9h8Y>
- Candido, Marcia Rangel, Campos, Luiz Augusto y João Feres Júnior. 2016. "A Cara do Cinema Nacional": gênero e raça nos filmes nacionais de maior público (1995-2014)". *Textos para discussão GEMAA* 13: 117-132.
- Carneiro, Sueli. 2003. "Mulheres em movimento". *Estudos avançados* 17 (49).
- . Sueli. 2005. "A construção do outro como não-ser como fundamento do ser". Tesis doctoral. Universidade de São Paulo, São Paulo. <https://bit.ly/3HHyK2d>
- CEPAL. 2017. *40 años de Agenda Regional de Género*. LC/G.2682/Rev.1. S.17-00760. Naciones Unidas, Santiago.
- Cerqueira, Daniel. 2018. *Atlas da violência - 2018*. Rio de Janeiro: IPEA; São Paulo: FBSP, 91 pp. BOLETIM IJC 12/2018.
- Collins, Patricia Hill. 2000. *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. New York y London: Routledge.
- Costa, Joaze Bernardino. 2015. "Decolonialidade e interseccionalidade emancipadora: a organização política das trabalhadoras domésticas no Brasil". *Revista Sociedade e Estado* 30 (1):147-163.
- Crenshaw, Kimberlé. 1991. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color". *Stanford Law Review* 43 (6): 1241-1299.
- Daigle, Megan. 2015. *From Cuba with Love: Sex and Money in the Twenty-First Century*. Oakland: University of California Press.
- Dutra, Zelia. 2018. "A primavera das mulheres: Ciberfeminismo e os Movimentos Feministas". *Revista Feminismos* 6 (2): 19-31.
- Ferguson, Susan. 2017. "Feminismos interseccional e da reprodução social: rumo a uma ontologia integrativa". *Cadernos Cemarx* 10, 13-38.

- Flauzina, Ana Luiza P., y Freitas, Felipe da Silva. 2017. “Do paradoxal privilégio de ser vítima: terror de Estado e a negação do sofrimento negro no Brasil”. *Revista Brasileira de Ciências Criminais* 1: 15-32.
- Gonzalez, Lélia. 1984. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. *Revista Ciências Sociais Hoje. Anpocs*: 223-244.
- . 1988. “For an Afro-Latin Feminism”. En *Confronting the Crisis in Latin America: Women Organizing for Change*, 95-101. Isis International & Development Alternatives with Women for a New Era.
- Gonzalez, Lélia y Carlos A. Hasenbalg. 1982. *Lugar de negro*. Río de Janeiro: Marco Zero.
- Hernandez, Tanya. 2014. *Racial Subordination in Latin America*. Cambridge University Press.
- Hooker, Juliet. 2005. “Indigenous Inclusion/Black Exclusion: Race, Ethnicity, and Multicultural Citizenship in Latin America”. *Journal of Latin American Studies* 37 (2): 285-310.
- IBGE. 2019. *Desigualdades sociais por cor ou raça no Brasil*. IBGE: Rio de Janeiro.
- . 2020. “Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua trimestral”. <https://bit.ly/3pCg4ui>
- Leal, Tatiane Cruz. 2019. “A invenção da sororidade: sentimentos morais, feminismo e mídia”. Tesis doctoral. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Escola da Comunicação, Programa de Pós-Graduação em Comunicação.
- Perry, Keisha-Kan Y. 2013. *Black Women against the Land Grab: The Fight for Racial Justice in Brazil*. University of Minnesota Press.
- Piedade, Vilma. 2017. *Dororidade*. Editora Nós.
- Pinheiro, Luana (et al.). 2019. *Texto para discussão*. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Brasília: Rio de Janeiro.
- Pinto, Ana Flávia Magalhães. 2013. “Do trágico ao épico: a Marcha das Vadias e os desafios políticos das mulheres negras”. *Blogueiras Negras*. 27 de junio. <https://bit.ly/3vEB8Vc>
- . 2018. *Escritos de liberdade: literatos negros, racismo e cidadania no Brasil oitocentista*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Ramos, Guerreiro. 2016. *Mito e Verdade da Revolução Brasileira*. Editora Insular, Florianópolis.
- Rios, Flavia; Mello, Luiz. 2019. “Estudantes e docentes negras/os nas instituições de ensino superior: em busca da diversidade étnico-racial nos espaços de formação acadêmica no Brasil”. *Boletim Lua Nova*. São Paulo.

- Santos, Boaventura Sousa. 1995. *Pela Mão de Alice*. São Paulo: Cortez Editora.
- Silva, Marusa Bocafoli. 2018. “Entre Carreiras, Panelas e Bebês: Patroas e Empregadas e o Espaço Privado Do Lar”. En *Teoría, política y sociedad: reflexiones críticas desde América Latina*, 769-780. CLACSO.
- Vargas, João H. Leal. 2018. *The denial of antinegritud: multiracial redemption and Black suffering*. Minneapolis, University of Minneapolis Press.

Otros ahoritas: belleza y angustia en memorias de familia

Nnenna Odim
Universidad de Texas
Austin, Estados Unidos

Abro la puerta y mis ojos, oídos y cuerpo se sonrojan con el canto de las paredes de color salmón brillante, pinturas de tambores Junkanoo de tamaño natural, tallados nigerianos colgando de las paredes, la radio a todo volumen donde suenan tambores de acero calipso y la gran sonrisa de mi madre mientras baila hacia a mí con los brazos abiertos. Estamos en una pequeña ciudad en el estado colonial de Illinois, pero sentimos la brisa de las Bahamas.

Este ensueño de mi última visita a mis padres encierra las muchas complicaciones en las memorias de la migración, donde el hogar está en muchos espacios. En este ensayo, introduzco momentos con mi familia de las Bahamas y Biafra, proponiéndolos como sitios para priorizar las experiencias negras y simultáneamente interrogar los marcos coloniales anti-negros que se viven en las historias familiares. Escucho esas complicadas articulaciones de belleza existentes en las constelaciones de “formaciones antinegras” que sostien la humanidad. Apoyándome en el trabajo de académicas feministas y feministas negras caribeñas, entretejo los recuerdos de la boda de mi familia con un libro de cuentos para niños de la artista haitiana Francie Latour (2018) —*Pinturas parlantes de la tía Luce* (*Auntie Luce’s Talking Paintings*)— y la poesía histórica de *Bailarinas de Huracanes* (*Hurricane Dancers*) de la autora cubana Margarita Engle (2011).

Empiezo por presentarles a mi familia a través de recuerdos y luego describo el lente de las geografías negras que guían este trabajo. Posteriormente, vuelvo a las historias de Junkanoo para aprovechar las oportunidades de resistencia en nuestros momentos cotidianos. Por último, me dirijo a la niñez les niñes para animar sus ofrendas de liberación. Utilizo predominantemente negritud en este trabajo para hablar sobre algunas experiencias relacionadas con la hermosa piel negra y morena. Tenemos experiencias que se superponen, cruzan y entran en conflicto. La negritud y las experiencias negras no son un monolito, pero la palabra escrita nos pide que para explicarle a otros etiquetemos y encapsulamos nuestras experiencias. Continuo con las palabras y los pensamientos de Aimé Césaire (2005) que “la cuestión racial es compleja, ambigua y cualquier retraimiento en uno mismo se convierte en otra forma de segregación” (Césaire en entretiens con Françoise Vergès 2005, 98). La negritud habla de las experiencias matizadas de personas con muchos tonos de piel negra y morena. Para Césaire (1959), la negritud “no tiene que ser supe-rada: es la condición *sine qua non* de autenticidad, de creación en cualquier terreno” (Césaire en Zapata Olivella 1997, 114). Césaire señala la influencia colonial para etiquetar y segregar experiencias mientras él nos llama a reclamar el poder al nombrar la negritud “como una reflexión sobre lo que significa la presencia negra en el mundo” (Césaire y Vergès 2005, 98). Nombrar es un proceso de negociación con las confusiones y la lucha por encapsular cómo uno se siente y cómo el cuerpo comunica sentimientos y sentidos. En ocasiones utilizo “negrura” para hablar de periodos que se relacionan a lo que pasan las mujeres específicamente con piel marrón donde hay tensiones entre híper visibilidad e invisibilidad. Uso la palabra “negritud” para demostrar de alguna manera que las experiencias negras no son un monolito. Hay también preguntas de feminidad, género, espacio y tierra.

Me involucro en estos momentos particulares dentro de un marco teórico de geografías negras para elevar el poder en los conocimientos ancestrales africanes mientras cuestiono simultáneamente un clima antinegro que es “específico de la ubicación, pero no nece-

sariamente ligado a la ubicación” (Alexander y Mohanty 2010). De esta manera, arrancamos de raíz y sofocamos la anti-negritud como un hermoso reconocimiento de las formas en que vive la solidaridad en el levantamiento negro.

Mi familia

Mis padres se mudaron de las tierras de su familia en las Bahamas y Biafra, llevando los sueños familiares a las tierras de los pueblos Kiikaapoi, Peoria, Kaskaskia, Bodéwadmikiwen y Myaamia, conocidos colonialmente como Chicago. Mi mamá es de Nassau, Bahamas y descendiente de los Arawak en el Caribe. Mi padre es del pueblo Igbo y de Biafra en el país nombrado por los colonos británicos como Nigeria. Yo mantengo relaciones complicadas con esa tierra donde se entretujan fuertes valores culturales que conllevan la separación con las tierras familiares para ir en busca de sueños coloniales como el acceso a “buenas escuelas”, trabajos estables y seguridad financiera. Estos marcadores de acceso están tejidos con la lógica colonial de mercantilizar el trabajo y las infraestructuras de la lucha contra la negritud. Mi mamá y mi papá mantuvieron conexiones familiares de muchas maneras, pero un vínculo fuerte fue sostenido a través de mi hermano y mis frecuentes viajes a las tierras familiares. Pisar regularmente la tierra Igbo del color de las bayas tostadas, trepar a los árboles de mango maduros de la isla, oler el agua salada mientras las olas rompían el terraplén y las brisas de Hammertan era nuestra entrada a las tradiciones familiares diarias. Estos momentos son *archivos de carne* (Salazar y Williams 2014), nociones íntimas de una misma, que coloco al lado, dentro y encima de los dictámenes y las tecnologías de dominación capitalistas anti-negras.

Esculpo mi nombre en la pared de este archivo, Nnenna. Muchas de mis experiencias al conocer gente comienzan con decir, pronunciar, deletrear y explicar mi nombre con frecuencia mientras veo lenguas curvarse, labios apretarse, a veces incluso ojos que se enrollan mientras sus bocas se animan alrededor de tres letras para expulsar lo que creen que podría ser mi nombre. Nnenna, en Igboland

significa la madre del padre y se pronuncia Ne-na; para les Igbos, el nombre invoca la poética como una “contracción filosófica” de lo que sus padres y la comunidad estaban sintiendo en el momento del nacimiento (Irobi 2009, 10). Mi papá es de Abirbia, un lugar lleno de colinas onduladas y árboles que se juntan hasta donde alcanza la vista, un pueblo de Biafra a unas cuatro horas de Lagos, Nigeria. Con acento inglés del medio-oeste de los Estados Unidos, mi nombre es pronunciado Nay-Nah. Nací en una habitación con enormes ventanas con vista al lago Michigan, en las bulliciosas tierras robadas del medio oeste. Con acento inglés de las Bahamas, mi nombre es pronunciado Ni-nah. Mi mamá es de una pequeña isla en las Bahamas donde el agua verde azulada rodea todo lo que se alcanza a ver. En estos lugares, las olas, los árboles, entran y retroceden al ritmo de la atracción de la luna. Como en el libro infantil de Jamilah Thompkins-Bigelow (2020), mi nombre es una canción de mis negociaciones con la tierra, el agua y la gente. Cada pronunciación se une a mis múltiples identidades como una chica negra con piel de moras. Mi nombre tiene identidades que se distinguen y se cruzan donde me crié como una niña de Biafra, una niña de las Bahamas convertida en una joven negra que creció en los Estados Unidos. Con estos recuerdos, soy hija de muchos suelos, siguiendo las palabras del erudito poscolonial de Botswana Bagele Chilisa (2019, 334). En estos momentos cotidianos, yo negocio historias con personas y tierras, como un tapiz en movimiento, tiempos antes del capitalismo tardío, pero profundamente envenenado por lógicas coloniales anti-negras.

Memoria familiar de WhatsApp

Mis primos viven en el tranquilo vaivén de las aguas en las islas bahameñas de New Providence. Compartimos un grupo de chat en WhatsApp donde hablamos sobre los eventos del día. Somos siete y algunos, tres o cuatro personas, publican casi todos los días. Hay días en los que me olvido chequearlo y puedo tener 100 mensajes perdidos. A veces hay historias sobre un desacuerdo en la tienda porque hubo demasiada espera. O historias sobre cómo se destinó el dinero

VAT cuando hay autos deportivos policiales nuevos en la calle. O historias más recientes sobre toques de queda estrictos relacionados con la pandemia de COVID-19, cuando la gente no tiene comida, el desempleo es alto, los hoteles están cerrados y los vendedores ambulantes no pueden vender alimentos o mercancías. Eso es lo que me encanta de los chats de WhatsApp de nuestra familia, podemos compartir las heridas, los momentos de enojo y las historias divertidas o memes que nos ayudan a seguir adelante. Los chistes los contamos para ayudar a que todes nos sintamos mejor. De vez en cuando se comparten chistes y memes burlándose de africanos occidentales generalmente y específicamente de los ghaneses, nigerianos, y de los acentos, la ropa, el cabello, del “bosquimano”.

Soy de las Bahamas y soy nigeriana, biafrana. Yo vengo de mi papá. Yo soy mi papá. Cuando veo estos memes, aparece en mi cabeza la foto de la boda de mi mamá y mi papá. Mi papá está de pie, mirando abajo a sus manos con una gran sonrisa con dos resplandecientes dientes delanteros y lentes deslizándose por la nariz. Su gran afro, perfectamente peinado y esponjoso. Mi mamá, en su hermoso vestido blanco y su velo suavemente cubriendo su cabello. Una sonrisa tan grande que sus profundos hoyuelos brillan. Cuando mi mamá y mi papá se casaron en el patio trasero de la casa de mi tía, en un vecindario pintoresco segregado por clase y color de piel, rara vez se veían esos hermosos tonos de piel marrón de troncos de árboles caoba sazonados a “ceniza a cacao” a castaña, “caramelo a nuez, y nuez a arcilla” (Latour y Daley 2018, s.p.). Todavía escucho historias sobre cómo mis tías se preocupaban por si la familia de mi padre usaría ropas tradicionales extravagantes, o jirones de bosquimanos, o si usarían ropa.

Allí, en ese exuberante y cuidado jardín, se ilustraron en esa ceremonia de amor una mezcla de las costumbres Igbo de mi padre, las tradiciones taínas de los africanos secuestrados y las luchas por la libertad en las costas de las Bahamas, junto con la venenosa influencia del dominio colonial británico. En los memes de WhatsApp destinados a bromear, escucho el desprecio basado en entendimientos sesgados de las formas africanas de ser mientras también me consue-

lo en la vida negra para calmar el dolor de corazón. El humor es una forma de alivio de una terrible pandemia y de un liderazgo gubernamental inepto que impuso toques de queda de semanas que sofocaron las posibilidades de ingresos sostenibles. Los mensajes reflejan las complicaciones anti-negritud que se entretienen en las estructuras gubernamentales y las formas de ser cotidianas.

Nombres alternativos para anti-negritud

No sueñas como las nigerianas.
Hmmm, te ves un poco más india.
Tu piel es oscura.
Tu cabello es tan áspero y tupido.
Chic, no eres *completamente* bahameña.

Siguiendo el poema Nombres alternativos para chicos negros (2014), escrito por Danez Smith, que se identifica como una escritora Poz, negra y queer, pienso en todas las formas en las que he escuchado un indicio de lo que mi negritud no es. Desde que tenía cuatro años, visité la isla de mi mamá, caminé por las calles con mi abuela, escuchando, sintiendo su amor. Pasé tiempo en familia. Momentos familiares entrelazados con destellos de auto-odio impuesto colonialmente. Pasé tiempo aprendiendo las costumbres de la isla, de mi familia, el barrio del Valle, los sonidos, los tambores, el Junkanoo, el olor del agua salada, como cocinar pollo y freír caracoles. Estos momentos fueron posibles porque mi abuela quería asegurarse de que aprendiéramos las cosas de casa. Y podría ello deberse a un poco de desconfianza hacia el hombre africano con el que se casó su hija. Mi papá. Esos africanos. Y así, ahí estaba yo. Sentada en el suelo, junto a mi familia en los sofás. Compartiendo historias, bromas sobre quién estaba actuando como un tonto. Entonces, espontáneamente, la voz de mi tío diría, *bueno, Nnenna lo sabe* —(gruñendo) *Oogbooooga, ¿verdad Nnenna? Los bosquimanos de Nigeria probablemente tengan algo de sabiduría ya que vivían de la tierra*. Estos momentos son como los memes de WhatsApp, de alguna manera estos comentarios, señalan el conocimiento de las personas Igbo al tiempo que degradan sus

formas de vida. Morene sobre morene. Negre sobre negre y negre. ¿Qué significa esto? ¿Por qué se acepta esto? ¿Cómo se sienten estos fuertes sentimientos de odio, disgusto, alteridad hacia alguien que es parte de ti? Se parece a ti. Yo. ¿Soy yo aquello? A menudo me sumerjo para encontrar la calma y reflexionar sobre las preguntas. Pienso en las formas en que se nos han impuesto estas nociones anti-negras, en cómo han sido ellas absorbidas por nosotros y vomitadas después de que nuestros estómagos probaran su veneno. Aquí es donde ocurre la erradicación de la anti-negritud en mis recuerdos familiares.

Mi papá es de Abiriba, de los Igbos, una comunidad de personas que fueron objetivo de genocidio durante la guerra de Biafra de 1967, que hoy día continúan floreciendo a pesar de estas horribles relaciones con la tierra y la gente como muestra de la fuerza particular de la negritud. Desde que tengo memoria, he escuchado bromas sobre él describiéndolo como un bosquimano, viviendo entre las cabras y la hierba, en chozas y sin ropa. Estas historias e imágenes, popularizadas por nociones parasitarias de blancura en los medios populares, aplanan la vida y cosifican nuestras formas de ser. Ignoran nuestras relaciones profundas y cultivadas con la tierra. Mi tía, la gemela de mi papá, a menudo cuenta historias de cómo la adicción al poder de los militares nigerianos envenenó las relaciones territoriales Igbo durante la búsqueda de soberanía en Biafra. La tierra era una fuente de supervivencia, ya que los Igbos corrían hacia los árboles y los arbustos para esconderse por seguridad de los pelotones de fusilamiento mortales y por su comodidad porque era una parte de su entorno que no había cambiado. Pienso en cómo nuestras relaciones con aquello -más-que-humano se convirtieron en una fuente de consuelo cuando se temían las relaciones humanas. Durante dos años, mi padre encontró hojas y guanábanas para calmar el hambre y la sed durante esta guerra civil. Estos son los momentos complicados de negritud donde “el desastre arruina todo, dejando todo intacto” (Sharpe 2016, 5). Aquí, el desastre opuesto a la vida negra es impulsado por los poderes coloniales. Estas son las intersecciones de negritud en medio de un clima de anti-negritud impuesto que se sientan luego a la mesa como invitados en una ceremonia de boda

de amor en el patio trasero de la casa de mi tía en una mezcla de culturas Igbo, Arawak y colonias británicas, todas ofreciendo fuerzas de conocimientos en conflicto. Me apoyo en las teorías de las geografías negras para involucrarme en la crítica de las infraestructuras coloniales que destacan la belleza en negritud.

Las geografías negras

Al enmarcar las geografías negras, empiezo con los pensamientos y el trabajo de mujeres negras como Patricia Hill Collins y las mujeres del Colectivo Combahee River, que fundamentan el feminismo negre en un análisis de sistemas donde la raza, la clase social, el género, la sexualidad, la etnia, la nación, y la edad forman características de organización social que se construyen mutuamente, que dan forma a las experiencias de las mujeres negras y, a su vez, son moldeadas por las mujeres negras (CRC 1983; Collins 1989). Al recordar mis recuerdos familiares, veo geografías negras especialmente generativas para nombrar cómo mis recuerdos contienen los sentimientos siempre fluidos de incomodidad, alegría, tristeza y belleza en negrura. Nombro pensadores que han escrito sobre la negritud para fundamentar los recuerdos familiares mientras fusionamos nuestras formas de ser que han existido antes de la palabra escrita y la negritud racializada.

Las geografías negras como campo tienen muchos nombres, antecede a las experiencias negras e incluye una discusión abrumadoramente amplia que toca casi todas las disciplinas. Aprender cómo les negres experimentan los momentos cotidianos es una oportunidad para pisotear las fronteras coloniales. Para la académica canadiense feminista negra Katharine McKittrick, a quien se le atribuye el término, las geografías negras se refieren al discurso de la geografía como un terreno alterable a través del cual las mujeres negras pueden afirmar su sentido de lugar. Para McKittrick, las cuestiones de raza o la sexualidad o el sexo son contribuciones al pensamiento negre en lugar de solo los únicos indicadores de identidad o experiencia (McKittrick 2006, 18). Para la poeta ghanesa Ama Ata Aidoo (1977, s.p.) esto significa

coreografiar las experiencias cotidianas de las mujeres ghanesas y otras mujeres de África occidental que navegan en guerras imperialistas y conquistas coloniales para construir una familia. Para el escritor martinico Edouard Glissant (1989), esto significa llamar la atención sobre las expresiones geográficas escritas y no escritas de “decir, teorizar, sentir, conocer, escribir e imaginar el espacio y el lugar”, a lo que llamó el “paisaje poético” (McKittrick 2006, 21). Aquí, el paisaje poético involucra una narración que entrelaza complicadas relaciones con la tierra porque “describir la tierra no es suficiente. El individuo, la comunidad, la tierra son inseparables en el proceso de creación de la historia” (McKittrick 2006, 21). Para la pensadora Ndwandwe, Fikile Nxumalo (2019, s.p.), las experiencias indígenas y negras a menudo son discursos separados, pero las geografías negras tejen relaciones complicadas con ancestros, descendientes, seres más que humanos (Nxumalo 2019) y futuros especulativos para enfocarse en la “relacionalidad radical que centra, afirma y valora la vida negra” (Nxumalo y Ross 2019). Las geografías negras prestan atención a los matices y ondas en la dominación impuesta por el colonialismo, el imperialismo y sucesiva colonialidad, al tiempo que nombran las variantes de subversión, resistencia y absorción en las poblaciones negras.

Las relaciones en negritud se superponen, se cruzan y entran en conflicto en medio de los límites académicos etiquetados como indígenas, ancestrales, caribeños, africanos, espirituales, históricos y mágicos. De esta manera, las geografías negras sostienen y socavan los arreglos espaciales existentes (McKittrick 2006) al tiempo que exponen sitios generativos de solidaridad a medida que les negres de todo el mundo complican las relaciones entre disciplinas. Siguiendo el trabajo de la pensadora feminista negra Christina Sharpe (2016, s.p.), *kihana ross* (de próxima publicación) ofrece el espacio negro como una oportunidad para ver e imaginar “respuestas al terror en las variadas y diversas formas en que se viven las vidas negras bajo ocupación; formas que dan fe de las modalidades de la vida negra vivida, como, bajo y a pesar de la muerte negra”.

Para la poeta ghanesa Ama Ata Aidoo (1977, s.p.), las geografías negras significan coreografiar las experiencias cotidianas de las

mujeres ghanesas y otras mujeres de África occidental que navegan en guerras imperialistas y conquistas coloniales para construir una familia. Para el escritor de martinico Edouard Glissant (1989), estas significan llamar la atención sobre las expresiones geográficas escritas y no escritas de “decir, teorizar, sentir, conocer, escribir e imaginar el espacio y el lugar”, a lo que llamó el “paisaje poético” (McKittrick 2006, 21). Aquí, el paisaje poético involucra una narración que entrelaza complicadas relaciones con la tierra porque “describir la tierra no es suficiente. El individuo, la comunidad, la tierra son inseparables en el proceso de creación de la historia”.

Dentro de este marco podemos reconocer la precariedad de la anti-negritud impuesta colonialmente en cada estructura familiar y social disfrazada de comunidad, al tiempo que eleva las múltiples formas de resistencia y esfuerzos de la humanidad negra. Hoy me pregunto cómo las historias de mi familia son momentos de abandono como en *Granny Nanny of the Jamaican Maroons* (Hopkinson 2001) en lugares antes conocidos. Escucho las notas del poder negro mientras critico la anti-negritud.

Memoria familiar de Junkanoo

En diciembre pasado, estaba bailando en la casa de mi prima en Nassau. Ella se acababa de casar y todos planeamos reunirnos en su nuevo hogar para celebrar esta nueva asociación, beber, bailar y ser feliz. En el chat de WhatsApp, había preguntas sobre quién traería las botellas de licor. *¿A qué hora van a llegar?* Esperando en la puerta. *¡Aaaaaah MIRA, finalmente decidieron llegar!* Escucho a mis primos decir al unísono.

Sentados alrededor de la mesa y la barra, bailando y hablando. Sonidos y gritos de trompetas, trompas, trombones y tambores Junkanoo en el fondo. Junkanoo es una hermosa celebración baha-meña de la cultura africana-caribeña que se lleva a cabo en el Boxing Day y el día de Año Nuevo. Algunos llaman a la celebración, Carnaval. En su novela *Bla_k: Essay and Interviews* (2017), el poeta tobagoniano M. Nourbe Se Phillips describe la música:

Temprano en la mañana, antes del día en la mañana a la hora jouvay y cuatro bandas que se encuentran y chocan en la encrucijada. Sus sonidos abarcan cada pequeña cosa y el sonido de las cacerolas de acero subiendo y saliendo de las bodegas de los barcos de esclavos, subiendo y saliendo de la esclavitud hacia la libertad de sonido arrebatada del barril de aceite y la cacerola de acero a la nueva música (2017, s.p.).

La artista visual y cineasta nacida en Santa Lucía Fiona Compton (2020) describe los trajes de Junkanoo como hechos a mano con tela, cartón y papel con flecos. Recuerdo colores vibrantes en caras, zapatos y cualquier espacio de piel a la vista. Conchas de caracol, cornetas y latas raspadoras se unen a los tambores de piel de cabra para crear hermosas melodías donde “el espíritu de la palabra se encuentra con el espíritu de la música” (Phillips 2017, s.p.). En la pieza de ficción especulativa *Midnight Robber*, Nalo Hopkinson describe a Jokanoo como la resistencia del pueblo al control gubernamental de los cuerpos, la expresión y el sonido. También es apropiado que en la isla cada año, esta hermosa celebración tenga nuevas regulaciones impuestas por el parlamento de las Bahamas sobre dónde la gente puede mirar, nuevas puertas para contener cuerpos negros, nuevas restricciones en las horas en las que podemos bailar y mayores precios de las entradas. Un intento de volver a encarcelar la negritud.

De vuelta a la mesa, nuestra conversación se dirige inmediatamente a cómo Valley fue juzgado erróneamente durante el Junkanoo del día de Navidad porque fueron los primeros en salir, lo cual es una posición difícil de mantener. Su banda estaba en punto, pero los bailarines podrían haber sido más fuertes. Mi primo, que corrió en Junkanoo durante años, ofrece, bueno, esta vez no lo trajeron, pero Valley sigue siendo mi equipo. Las lealtades son reales con Junkanoo. Mi madre no ha vuelto a la isla desde hace años y todavía es seguidora de Valley. Cada grupo en Junkanoo comenzó en los vecindarios de Nassau, generalmente donde crecieron sus abuelos o padres. Mi madre es Valley, y por eso represento a Valley. Desde un rincón de la habitación, escuchamos el conocido ritmo del tambor de Valley de mi primo golpeando la encimera de la cocina. Y luego, ¡comienza el

baile! Cualquier discusión sobre los puntos otorgados o los méritos de cada grupo en Junkanoo siempre resultan en bailar con la música de Junkanoo, mostrando movimientos y saltos de las caderas.

Tan pronto como todos estábamos dando vueltas y saltando por la habitación mis primas gritaron: ¡*Nnenna, es tu turno!*

Salieron los teléfonos y todos estaban bailando y filmando. *Vamos Nnenna, tienes la sangre africana y la sangre de las Bahamas en ti. Puedes bailar con estos ritmos afro-soca.* En esto, pude escuchar la alegría de ser africana y bahameña, tal vez incluso el anhelo de ellas de conocer sus raíces en África. *¡Veamos esos movimientos africanos! Tienes que saber mover la cadera, tienes sangre bahameña y africana.* Decían.

En esta llamada, escucho el aprecio por la mezcla de movimientos corporales Igbo y bahameños al ritmo de los golpes de tambor y las llamadas de bocina. La dramaturga y poeta nigeriana Esiaba Irobi escribe sobre las formas en que la alfabetización sonora en el Caribe se “transforma en un arma de resistencia cultural y política, que se manifiesta en el reggae, calipso, ska, música de bandas de acero y muchas otras formas musicales” (2009, 8). En este recuerdo, pienso en cómo nuestras caderas se balancean, bocas y mejillas se curvan con sonrisas, damos pisadas fuertes, llamadas por la melodía del tambor y como una serpiente de cascabel embelesada, las nociones de anti-negritud internalizada también están cerca. De esta manera, nombro al diablo interno como una forma de librarlo, resistiendo la anti-negritud impuesta. Vomitando el veneno colonial. En estos momentos, el “cuerpo es un lugar de discurso” (Irobi 2009, 8) para elevar la belleza de la negritud y exprimir el veneno. M. NourbeSe Phillips nombra las formas en que se mueven con el sonido durante el Carnaval y el Junkanoo “representan nuestro sentido de libertad colectiva y derecho a ser libres” (2017, s.p.¹). En bailar juntas, recordando los ritmos de nuestros antepasados a quienes separaron y forzaron a desplazarse a diferentes tierras, es donde cultivamos y fusionamos formas de ser.

1 También Midnight Robber, 2000.

Las tristezas de diáspora/blues en diáspora

así que, aquí estás
demasiado extranjero para casa
demasiado extraño para aquí.
nunca es suficiente para ambas.

Diaspora Blues

so, here you are
too foreign for home
too foreign for here.
never enough for both.
— Ijeoma Umebinyuo

Este poema del poeta nigeriano Ijeoma Umebinyuo (2016, s.p.) destaca algunas de las emociones que siento al cultivar mi hogar mientras vivo en espacios racializados anti-negros. El sentimiento de hogar es complicado para las poblaciones negras debido a cómo el comercio transatlántico de esclavos envenenó las relaciones con la tierra, la familia y el lugar. Las ondas de la dominación colonial continúan infiltrándose en las políticas gubernamentales locales de vivienda, atención médica, educación e interacción social. Nosotros, como negres, mantenemos y expresamos nuestra humanidad en todo el mundo, en diáspora. La poeta y erudita cubana, Margarita Engle captura vibrantemente las complicaciones de la vida taína mientras mantenemos nuestras prácticas ancestrales en medio de la supuración de la esclavitud. El trabajo de Engle se conecta con las experiencias de mi familia como personas negras en “diáspora” (Okedji 1999, s.p.) que se pueden experimentar en medio de momentos y movimientos en los lugares que la dominación colonial ha tocado. En estos momentos, los conflictos de amor, el aprecio y el miedo a la negritud se manifiestan en interacciones cotidianas, como preparar la boda de mis padres o bailar con primos. En *Bailarinas de huracanes*, Engle (2011) escribe una novela histórica que se centra en las relaciones taínas contadas desde diferentes perspectivas de personajes mientras se desplaza por el Mar Caribe. Al igual que mis experiencias, noto un subtexto de la otredad de la negritud que resalta la obsesión colonial, mundial, por marginar

la bella tez oscura. En la pieza de Engle, el personaje principal, Quebrado, quien habla taíno y español, ha sido secuestrado por un capitán pirata y valorado por su capacidad para hablar muchos idiomas, lo que ayuda al barco a comunicarse con quienes se encuentran. Quebrado, es nombrado por los marineros para significar “el roto” como “un hijo de dos mundos destrozados, mitad isleño y mitad forastero”; su madre era natural, “nativa” de la isla llamada Cuba, o el hogar de Gran Amigue de mis primeras temporadas de huracanes salvajes (Engle 2011). Resuena con la descripción de Engle de Quebrado y el poema *Díaspóra Blues* del poeta nigeriano Ijeoma Umebinyuo (2016) en la apertura de esta sección. La negritud es multidimensional con variaciones de experiencia que se cruzan, armonizan y contradicen. A veces, esto sucede con fluidez. A veces, estas intersecciones se convierten en conflictos en múltiples identidades y hogares.

Reflexiones sobre la negritud

La dramaturga y poeta Igbo Esiaba Irobi nos pide que teorice-mos con una perspectiva del Caribe indígena donde el poder está en la “palabra hablada, la palabra cantada, el cuerpo en danza, en movimiento, en éxtasis, girando, haciendo genuflexión, recordando, canalizando, revelando, profetizando” (2009, 11). Pienso en la forma en que mis recuerdos familiares de la negritud entrelazan conocimientos espirituales, mágicos y ancestrales. Al abordar el deseo de etiquetar de la academia, aprovecho las conversaciones transdisciplinarias para rastrear los diferentes flujos de teorías sin interrumpir los campos específicos de los que se extraen, al tiempo que elevo la forma en que la negritud es inherentemente interdisciplinaria. Mis recuerdos de boda tienen veneno del dominio colonial británico que se filtra en la educación, las interacciones y nuestras historias. Este dominio colonial envenenó las perspectivas del vasto continente africano a imágenes en *National Geographic* o ilustraciones crudas, quitando el bello relieve que otorga los variados lenguajes, el movimiento, la narración y mucho más. Escucho a mi mamá recordar su deseo de tener una boda tradicional simple y económica, pero haber necesi-

tado seguir los lineamientos de las revistas populares con un vestido de novia blanco porque el marketing empujaba abrumadoramente a ignorar la belleza de las ceremonias de amor negras. Además, en la foto miro la negociación de relaciones con la tierra anhelando una ceremonia en la familiaridad, afuera, con las frondosas hojas de palmera, la brisa salada del océano y los tambores Junkanoo que resueñan en las islas de Bahamas.

Les niños pequeños, al frente

En esta corriente particular de marcos anti-negres, presento las perspectivas desde los niños para interrumpir las dinámicas de poder injustas y duraderas, específicamente con los niños negres. Las perspectivas de los niños ofrecen un análisis basado en nociones futuristas, especulativas y realistas del mundo. De repente. Manteniéndome fiel a las palabras de la poeta jamaicana estadounidense June Jordan, “los niños son la forma en que el mundo comienza una y otra vez” (June Jordan 1980), pienso en los momentos cotidianos con los niños que me dicen que son ellos a quienes hay que ver y escuchar. Como maestra de la primera infancia, recuerdo muchas reuniones diarias en las que nos sentábamos juntas en círculo. Los niños de cuatro, cinco y seis años se turnaban para volver a contar las interacciones —de casi 100 niños— a la hora del almuerzo. ¡Imagina eso! En la cafetería, notaban quién se había apoyado en quien, o quién había traído sus bocadillos favoritos para comer y qué tan rápido podían seguir las instrucciones casi militares para llegar al recreo. Muchos cuerpos moviéndose al mismo tiempo, en muchas direcciones, para conseguir comida, hablar con amigos, levantarse para ir al baño. Los niños ofrecen habilidades de observación astutas y sofisticadas. Influenciada por el trabajo de la pintora nigeriana Marcellina Akpojotor y la visualidad negra de Tina Campt, me concentro en la vitalidad de los sentimientos y las imágenes mientras caigo en el trabajo del libro de cuentos para niños de la artista haitiana Francie Latour, *Pinturas parlantes de la tía Luce*. “Te duele recordar Haití?, digo. Pero yo no me siento lo suficientemente haitiano. A veces ni

siquiera me siento lo suficientemente estadounidense”. La tía Luce extiende sus manos. No trates de pensar en ello como lo uno o lo otro, si no como ambos juntos”, dice. “Naciste afuera, Es verdad. Pero mantienes este lugar en tu piel, profundamente en tus huesos. Los colores no mienten”.

Sus manos me recuerdan a las de mi madre ...
Delgadas pero también fuertes. Morena sobre morena, ella
Dobla la mía en la de ella. Me pregunto lo que mis manos
Harán cuando sea mayor. Me pregunto qué historias
Ellas contarán (Pinturas parlantes de la tía Luce, Latour y Daley, 2018).

Estas líneas hablan de una niña, Ti Chou, que aprendió sobre sí misma, su morenidad-negra y sus múltiples hogares entre un complicado lugar revolucionario de Haití y un estado de colonos de los Estados Unidos. A través de las historias que su tía Luce comparte sobre su familia, Ti Chou, se pregunta sobre las historias que contará cuando sea mayor. La tía Luce reconfortante le comparte: “mantienes este lugar en tu piel, en lo profundo de tus huesos. Los colores no mienten” (Latour y Daley 2018). Estas palabras de la autora Francie Latour ilustran los matices de negritud donde los colores comparten una historia. Muy a menudo hablamos sobre las formas en que las nociones racializadas sobre el color dividen a las personas, pero la tía Luce me recuerda pensar en las formas en que negritud mantiene juntas a pesar de todo a las caobas, los bronceados, la nuez, la arcilla, los atardeceres tostados y la ceniza.

Las vibrantes imágenes del libro de cuentos son recordatorios de la pista del aeropuerto por la que paso cada vez que voy a casa. Puedo sentir el aire húmedo envolver mi rostro mientras busco entre la multitud a mis tíos y tías bahameñas saludando febrilmente para llamar mi atención. Han estado allí para recogerme, sin importar el día ni la hora. A veces hay un pequeño tif² sobre quién me está recogiendo. Inmediatamente me siento amada. Recuerdo la bondad de volver a casa y las formas en que la anti-negritud vive dentro de este enlace.

2 Una conversación animada por emociones.

Estas historias de negritud que se están probando, ridiculizando pero que están arraigadas y son reales. Como lectora de ese libro de cuentos, siento las imágenes de la sonrisa de Ti Chou como recuerdos e imaginación. Cuando se encuentra con la brisa en la cara mientras baja del avión, baja la escalera hacia el asfalto plano de la pista del aeropuerto, esto es negritud en la diáspora. Moverse por el mundo, retener a la humanidad y conectarse con otros que notan la suya. Las páginas del libro de imágenes contienen colores vibrantes de las islas como verde azulado, magenta y arena. Los colores son las conexiones ancestrales de la diáspora negra, donde los hogares son variados, pero ofrecen recuerdos compartidos. En este libro de cuentos, Ti Chou se conecta con conocimientos ancestrales que provienen de recuerdos y conversaciones. Pienso en los recuerdos guardados en el agua del océano sobre la que voló en el avión. Escuchamos los pensamientos de Ti Chou sobre sus relaciones con la tierra, la gente y las historias de Haití. Una forma en que esto sucede es a través del arte que pinta su tía. Leemos, “cuando quiero escuchar historias de Haití, el lugar donde nació mi madre, hablo con las pinturas de la tía Luce. Los cuadros siempre responden” (Latour y Daley 2018). Este es un vistazo al monólogo interior de Ti Chou sobre el aprendizaje de las historias familiares. Habla con la pintura, visita recuerdos, imagina a sus antepasados y aprende más sobre sí misma. Los libros de cuentos comparten experiencias, recuerdos, imágenes, “movimientos y migraciones” (Saavedra 2020) de historias familiares. Cada uno de ellos tiene prácticas ancestrales que conducen a momentos de liberación en medio de un clima anti-negro porque es allí donde reside la esperanza.

Conclusión

Cada uno de los pensadores de esta pieza me recuerdan que mis recuerdos ofrecen oportunidades para amplificar la belleza negra mientras erradican la anti-negritud. Junto a pensadores creativos africanes/caribeños, me uno a mis momentos familiares para involucrarme en las formas en que las historias negras contienen historias de revoluciones y liberación. Elegí centrarme en cómo estas historias

son críticas artísticas de las infraestructuras coloniales para así ofrecer el complejo poder de la negritud en las experiencias caribeñas.

Referencias bibliográficas

- Aidoo, Ama Ata. 1977. *Our Sister Killjoy: or, reflections from a black-eyed squint*. London: Longman.
- _____. 1987. | NRK TV | Writers Today. <https://www.youtube.com/watch?v=dbIPorNrHTo>
- _____. 2017. *After the Ceremonies: New and Selected Poems*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Alexander, M., y Chandra Mohanty. 2010. "Cartographies of knowledge and power: Transnational Feminism as Radical Praxis". En *Critical Transnational Feminist Praxis*, editado por A. Swarr y R. Nagar, 23-45. Albany, NY: SUNY Press.
- Benjamin, Ruha. 2019. Race after technology: Abolitionist tools for the new jim code. *Social Forces* 98 (4): 1-3.
- Césaire, Aimé, y Françoise Vergès. 2005. *Nègre je suis, nègre je resterai*. Paris: Albin Michel.
- Chilisa, Bagele. 2019. *Indigenous research methodologies*. Los Angeles: Sage Publications.
- Compton, Fiona. 2020. Knowyourcaribbean. <https://www.instagram.com/p/CJKH2cysHsS/>
- Collective, Combahee River (CRC). 1983. "The Combahee river collective statement". En *Home girls: A Black feminist anthology*, editado por Barbara Smith, 264-274. Ann Arbor: Rutgers University Press
- Collins, Patricia H. 1989. The social construction of black feminist thought. *Signs: Journal of women in culture and society* 14 (4): 745-773.
- Emecheta, Buchi. 1994. *Kehinde*. Portsmouth, NH: Heinemann.
- Engle, Margarita. 2011. *Hurricane dancers: The first Caribbean pirate shipwreck*. Henry Holt and Company (BYR).
- Glissant, Edouard. 1989. *Caribbean discourse: Selected essays*, traducido por J. Michael Dash Charlottesville: University Press of Virginia.
- Hopkinson, Nalo. 2001. *Midnight robber*. Hachette UK.
- Irobi, Esiaba. 2009. "Chapter four the philosophy of the sea: history, economics, and reason in the Caribbean basin". En *Shifting the Geography of Reason: Gender, Science and Religion*, editado por Marina Paola Banchetti-Robino y Clevis Ronald Headley, 32-44. New Castle: Cambridge Scholars Publishing

- Jordan, June. 1980. *Passion: new poems, 1977-1980*. Beacon Press.
- Latour, Francie, y Kevin Daley. 2018. *Auntie Luce's Talking Paintings*.
- McKittrick, Katherine. 2006. *Demonic grounds: Black women and the cartographies of struggle*. University of Minnesota Press.
- Nxumalo, Fikile. 2019. *Decolonizing place in early childhood education*. Routledge.
- Nxumalo, Fikile, y Kihana Miraya Ross. 2019. Envisioning Black space in environmental education for young children. *Race Ethnicity and Education* 22 (4): 502-524.
- Okedji, Moyo, Black skin, White kins. 1999. *Diaspora and Visual Culture: Representing Africans and Jews* (1st ed.) editado por Mirzoeff. Routledge. <https://doi-org.ezproxy.lib.utexas.edu/10.4324/9781315006161>
- Salazar Pérez, Michelle, y Eloise Williams. 2014. Black feminist activism: Theory as generating collective resistance. *Multicultural Perspectives* 16 (3), 125-132.
- Philip, M. NourbeSe. 2017. *Bla_k: Essays & Interviews*. BookThug.
- Saavedra, Cinthya M. 2011. Language and Literacy in the Borderlands: Acting upon the World through "Testimonios". *Language Arts* 4 (88), 261-269.
- Sharpe, Christina. 2016. *In the Wake: On Blackness and Being*. Durham, NC: Duke University Press.
- Smith, Danez. 2014. Alternate names for Black boys. *Poetry*, 203 (6): 534-534.
- Sudbury, Julia, ed. 2005. *Global Lockdown: Race, Gender, and the Prison-Industrial Complex*. New York: Routledge.
- Umebinyuo, Ijeoma. 2016. Questions for ada. CreateSpace.

**“Oye, morena, deja de ser ignorante.
Aquí no existe el racismo”.**
**Un análisis de la anti-negritud
y la intolerancia religiosa en Brasil**

Michelle Angelo-Rocha
Universidad de Florida del Sur-Tampa
Florida, Estados Unidos

Los tambores.

Fue por los sonidos de las *alfaias* (tambor de madera)¹
y la humildad de les percusionistas venerando a sus ancestros
africanos e indígenas que
descubrí mi identidad y la historia no contada de mis raíces.

Descubrí lo que significa asombrarse por la tradición de nuestros
antepasados.

Un sentido de respeto que no aprendí en la escuela.
No se incluía en el plan de estudios ni en programas educativos
debido a la discriminación cultural y el racismo estructural
arraigado en Brasil
que niega las tradiciones culturales y la historia de los pueblos
brasileños afro e indígenas
mientras que valora la historia del colonizador cristiano blanco.

Desde el comienzo de la era colonial de Brasil en los principios
de 1500,
el sistema social ha estado y sigue estando marcado por la

1 Ver Lowande y Bueno 2020.

ideología eurocéntrica.
Estas narrativas sociales dominantes y forma de pensar impregnan
nuestros hogares
escondiéndonos, robándonos y borrándonos
nuestras historias.
Durante mi adolescencia, a menudo escuché.
“¿Eres ignorante, morena?
Aquí no existe el racismo.
Sólo nosotros los brasileños
Tenemos este carismático *jeitinho brasileiro*².
Somos amigos de todo el mundo
valoramos a todos, cualquiera que sea su color de piel y religión.
Nuestros colores mezclados son ejemplos de la ausencia
de racismo.
Somos morenos (*pardas*³) orgullosos,
nuestros cuerpos café son ejemplos de la armonía entre razas.
Es nuestra identidad nacional.
En Brasil no existe el racismo”.
Desde mi niñez,
aprendí que todo lo que proviene de las tradiciones afro-brasileñas
e indígenas se considera pagano.
Sin embargo, fue a través de los ritmos del *Candomblé*,⁴ los tambo-
res y el *Maracatu*,⁵
donde aprendí sobre mi cultura.
Fue a través de estas costumbres estigmatizadas que descubrí mi
identidad.
Durante muchos años,
guardé silencio por temor a los prejuicios y al rechazo
de mi comunidad.

2 Un dicho popular brasileño (Ver DaMatta 1997).

3 “Parda es la persona que se autodeclara morena o que se identifica con una mezcla de dos o más colores de piel u opciones raciales, incluyendo blanco, negro, morena e indígena” (IBGE 2020, 32).

4 *Candomblé* es una religión afro-brasileña influenciada por africanes esclavizadas (Ver Dos Santos 2012; Prandi 1991, 1998; Valente 1955; Braga 1998; Santos, 2009).

5 *Maracatu* es una práctica cultural afro-brasileña originada en Pernambuco (Ver Guerra-Peixe 1955; Fialho 2017; Conrado 2013).

Sin embargo, aprendí que permanecer en silencio es contribuir a la perpetuación del racismo.
No me quedaré callada para aceptar un sistema que oprime y mata a quienes son marginalizadxs.
Mientras que las voces del patriarcado blanco, cristiano y eurocéntrico
Continúan imponiendo sus narrativas como la única verdad.

Lucho para despertar a mi comunidad brasileña de los mitos de la democracia racial.⁶
Una ideología que ha provocado violencia, explotación, exclusión, y el genocidio de pueblos afro-brasileños e indígenas.
Lucho por el día en que la gente afro-brasileña no sea golpeada en las calles por tocar los tambores.
Lucho para ver a las personas de Brasil, afro e indígenas, caminando por las calles con sus ropas religiosas tradicionales sin temor a la violencia de los cristianos o de ser quemadas vivas.⁷

Cuatro puntos focales

En este artículo, utilizo una reflexión autoetnográfica de mis experiencias infantiles en Brasil para analizar cómo los discursos de antinegritud arraigados en la cultura y la historia brasileñas influyen en las familias, incluida la mía. Este texto de cuatro partes reflexiona, primero, sobre mi infancia y cómo el patriarcado cristiano blanco moldeó mi percepción sobre los pueblos afro e indígenas en Brasil. En segundo lugar, reflexiono sobre cómo estas influencias ideológi-

6 El mito de la democracia racial enfatiza esta idea utópica de que los brasileños de todas las razas viven en armonía (Ver Bernadinho 2002; Souza 2000; Telles 2004; Gonzalez 2018).

7 El 20 de abril de 1997, el indígena Galdino Jesus dos Santos, de la nación Pataxó fue quemado vivo por cinco adolescentes blancos de clase alta mientras dormía en una parada de autobús en Brasilia, Brasil. Los adolescentes le echaron gasolina a su cuerpo durante la noche mientras dormía y le prendieron fuego. Galdino tenía el 95 % de su cuerpo quemado. No sobrevivió al crimen (Ver Mota 2020; Piubelli 2012).

cas dominantes contribuyen a la discriminación, violencia y marginación de las comunidades afro e indígenas. En tercer lugar, deconstruyo el significado del mestizaje y el mito de la democracia racial creado por la sociedad blanca, cristiana, de clase media alta y del gobierno. Cuarto, conecto la violencia y el estigma racial de ser una persona afro e indígena en la sociedad brasileña. En esta reflexión, argumento que no puedo desasociar la lucha afro-brasileña sin hablar de la discriminación que enfrentan los pueblos indígenas.⁸

Deconstrucción de mi posicionalidad

Como mujer multiétnica de una familia brasileña de clase media baja, crecí con una madre afro-brasileña e indígena y un padre blanco afroindígena que se identifica a sí mismo como “blanco”. Desde la infancia, escuché de familiares y vecinos decirme: “Tienes la auténtica sangre brasileña. Necesitas estar orgullosa de tu *pele morena* (piel morena) y tus rasgos indígenas. Tu color es nuestra identidad nacional brasileña”. Según la filósofa y activista afro-brasileña, Sueli Carneiro, ver a las mujeres de piel oscura como un símbolo nacional brasileño, es una estrategia creada por el gobierno para objetivar, sexualizar y exotizar a las mujeres afro e indígenas brasileñas (Carneiro 2005) y motivar el turismo internacional a Brasil impulsando esta imagen.

La noción de *morenidade* (morenidad) es una retórica dominante utilizada por la élite blanca brasileña (Carneiro 2004) para apoyar y valorar la idea del mestizaje, mientras que el sistema rechaza y reprime a afro e indígenas brasileños (Souza 1983). Esta retórica racista tiene sus raíces en el imaginario social brasileño y se ilustra en la obra del sociólogo brasileño, Gilberto Freyre (1956, 13), donde afirma que “las mujeres blancas son para el matrimonio, las mujeres

8 Como las organizadoras afroindígenas, edxi betts, Mahlikah Awe:ri, and Shanese Steele (2020), explican: no tenemos soberanía indígena sin liberación negra, y sin liberación negra, no hay soberanía indígena. Ambos grupos etno raciales están interconectados a lo largo de toda la historia de Brasil (Ver Gomes 2008; William 2019; Nishida 2003).

morenas/mulatas⁹ para las relaciones sexuales y las mujeres negras para el trabajo”. Crecí aprendiendo que yo no era una mujer afro-indígena, sino una morena. Durante mi juventud, quise aprender sobre la historia de mis ancestros africanos e indígenas. Sin embargo, la única historia que conocía era que, como decían, “tus bisabuelas eran indígenas y las atraparon con un lazo”¹⁰ (Silva 2018). Mientras tanto, la historia de mis antepasados afro-brasileños nunca era mencionada y hasta el día de hoy no sé de dónde son.

Me apoyo en el trabajo de la filósofa y novelista jamaicana, Sylvia Wynter (1995), y sostengo que la antinegritud en Brasil impacta no sólo a las personas afro-brasileñas sino también a los pueblos indígenas. Wynter explica que en América Latina existe una jerarquía racial: (1) los indígenas a los que los colonizadores se referían como esclavos nativos, (2) les africanes esclavizados, y en la parte superior de la jerarquía, (3) los colonizadores portugueses conocidos como el “Hombre racional” que creó y mantiene esta jerarquía xenófoba y eurocéntrica, y la categorización de clases humanas y subhumanas que conducen a la estratificación sistémica de la nación y una ideología de “ellos” y “nosotros”. Por esta razón, no puedo hablar de la antinegritud ignorando las injusticias sociales impuestas a los pueblos indígenas; ya que todas sus historias de represión y resistencia se entrelazan a lo largo de la historia de Brasil. Por todas esas razones, exploro el tema a través de un lente interseccional (Akotirene 2019).

9 En Brasil, las mujeres de razas mixtas son identificadas como *mulatas*, *morenas* o *pardas*. Estas etiquetas fueron creadas como una forma de rechazo a los cuerpos afro e indígenas. El término *mulata* viene de *mula* (híbrido que resulta de la cruce de un burro y una yegua), un ser humano irracional y estéril.

10 El dicho “sua avó indígena foi pega a laço” en la sociedad brasileña, normaliza el secuestro que enfrentaron las mujeres afro-brasileñas e indígenas para obligarlas violentamente a reproducirse (Munduruku 2017).

Parte I. Mi propia experiencia: hacia un camino de autoconciencia

Nací y crecí en Brasilia, la capital de Brasil. Durante mi infancia, viví en un ambiente cristiano pentecostal (llamado Asambleas de Dios) que no me permitía ver más allá de las perspectivas cristianas blancas. En Brasil, los templos cristianos se encuentran en casi todas las esquinas e influyen significativamente en todos los aspectos de la sociedad brasileña. Cuando tenía siete años, recuerdo que uno de mis vecinos afro religiosos tenía una pequeña tienda de productos artesanales del *Candomblé*. También recuerdo que mis padres me decían: “No puedes acercarte a esa tienda. Si lo haces, Dios te va a castigar y tendrás mala suerte”. Esta idea que me castigara el dios cristiano me asustaba, así que siempre trataba de alejarme de “esa” tienda. Sin embargo, durante muchos años, he cuestionado las razones por las que no podía ir a la tienda religiosa afro-brasileña. ¿Por qué me iba a castigar Dios? ¿Por qué no podía jugar con los hijos de mi vecino? Recuerdo que veía a esta familia desde lejos y hacerme estas preguntas. Cuanto más me decía mi familia que mantuviera la distancia, más curiosidad sentía. El estigma contra las religiones afro-brasileñas era tan fuerte en mi casa, mi escuela (Araújo 2018) y mi comunidad que la idea de hablar o acercarme a esta familia inconscientemente me hacía sentir que estaba pecando.

Después de la secundaria, comencé mi licenciatura en periodismo. Durante este tiempo, uno de mis profesores me invitó a ser su asistente de investigación en un proyecto en *Corumbá de Goiás*, un pequeño pueblo cercano a Brasilia, y realizar investigaciones etnográficas y observar expresiones culturales, celebraciones religiosas y tradiciones patrimoniales. Esta inmersión cultural me puso en contacto con prácticas patrimoniales afro e indígenas que no conocía debido al cotidiano racismo sistémico en el que crecí. Esta experiencia fue el inicio de una solitaria transformación que dio forma a quien soy hoy y me mostró la alienación que había sufrido de la historia y la cultura. Llegué a comprender la profunda importancia de la cultura oral y el conocimiento de mis antepasados. También aprendí la

importancia de deconstruir mis prejuicios para, no sólo entender el epistemicidio¹¹ de quienes son narrados “otros”, sino también para verme a mí misma por lo que soy.

En 2006, comencé a investigar mi historia personal y comunitaria. Me reuní con varios grupos de *Maracatu*, una práctica cultural afro-brasileña. Les participantes vestían ropa tradicional y tocaban sus instrumentos ancestrales. A través de los sonidos de los tambores, podía sentir en mis venas mi historia brasileña no contada. Al escuchar a los ancianos y ancianas y jóvenes, aprendí que todas sus prácticas patrimoniales son una forma que las comunidades afro-brasileñas e indígenas utilizan para preservar su identidad y compartir sus conocimientos (no eurocéntricos). También era una forma de resistencia contra el genocidio de las epistemologías afro-brasileñas e indígenas (William 2019). Los instrumentos, ropas, poemas, canciones, performances y rituales tradicionales tienen significados sagrados que se transmiten de generación en generación a través de la cultura oral (Bâ 2010; Guerra 2010). Por eso, estas prácticas deben ser respetadas porque forman parte de un significado colectivo comunitario (Filho y Alves 2017). Sus historias y tradiciones no son una forma de entretenimiento. Renata Machado, una periodista indígena brasileña de la nación Tupinambá, explica que la folclorización de la cultura desvirtúa y subvalora las tradiciones indígenas y afro-brasileñas (Machado 2017).

Durante este proceso, yo tenía miedo de compartir lo que estaba aprendiendo por temor a que me juzgaran y a que me castigara el dios cristiano. Esta noción de “nosotros y nostoras” (de adentro, cristianos) versus “ellos” (de afuera, no blancos, no cristianos) creada por religiones institucionalizadas estigmatiza las costumbres afro-brasileñas e indígenas. Experimenté una crisis personal al luchar con toda esta antinegritud en la que había estado inmersa desde mi niñez. También aprendí que este proceso de autoconciencia era un viaje solitario; nadie podría hacerlo por mí. Me pregunté, *¿quién soy yo para juzgar a los demás en función de su herencia étnica*

11 Consulte la Sección III para obtener más explicaciones sobre el epistemicidio.

y sus tradiciones religiosas y culturales? ¿Por qué durante toda mi vida aprendí, no solo en la Iglesia, el hogar, los medios de comunicación, la escuela y en las calles, de gente cristiana, que las etnicidades que no eran blancas, las religiones y prácticas no blancas eran sucias, profanas e inmorales? ¿Por qué nunca me enseñaron las perspectivas afro-brasileñas e indígenas en la escuela?

Esta reflexión muy personal estaba en conflicto con los principios cristianos de mi familia. Mi papá y mamá me decían: “Vas a tener que elegir entre tu cultura afro-brasileña o el amor de tus padres”. Muchas veces, mi madre me dijo: “Me avergüenzan tus intereses sobre la cultura y religión afro-brasileñas”; un día, publiqué un video del *Balé Folclórico da Bahia* (BFB¹²) en mis redes sociales; y ella me dijo: “Borra tu publicación porque me da vergüenza y me preocupa lo que la gente vaya a pensar”. Creo que, tal vez, ella también estaba luchando con su propia negada identidad indígena y afro-brasileña. Ella también experimentó la enculturación cristiana eurocéntrica, el proceso por el cual las sociedades, culturas, comunidades y otros colectivos humanos imponen narrativas religiosas dominantes sobre un individuo. Esto sucede a través de las políticas públicas, costumbres, discursos, religión y presión social. Las académicas brasileñas Silva y Rocha (2020) explican que la enculturación y la transculturación¹³ son procesos durante los cuales individuos adoptan culturas y creencias de diferentes grupos sociales transmitiéndolas e imponiéndolas a los demás como herencia cultural. En mi historia personal, este proceso de enculturación tiene sus raíces en la retórica e ideologías eurocéntricas y cristianas que demonizan y subestiman las epistemologías y ontologías afro-brasileñas e indígenas.

12 Ver *Balé Folclórico da Bahia*, 2014.

13 Ortiz afirma que la palabra “transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso de transición de una cultura a otra porque éste no consiste meramente en adquirir otra cultura, que es lo que realmente implica la palabra inglesa aculturación, sino que el proceso también implica la pérdida del desarraigo de una cultura anterior, lo que podría definirse como una desculturación” (Ortiz 1940, 102-103).

Estos conflictos con mi madre se repitieron durante meses. Yo seguía explicando la importancia de mi identidad como mujer de color brasileña y como investigadora; y ella se negaba a entenderme, insistiendo en que la escuchara y me comportara como debe hacerlo una buena mujer cristiana. Unos días después, tuve que empacar mis cosas e irme de casa. Si bien este proceso ha sido informativo, también ha sido doloroso y lleno de ansiedad. En ese momento no comprendí completamente sus duros juicios. ¿De dónde venía tanta vergüenza de nuestra ascendencia? ¿Por qué era un acto inmoral enterarme de mi ascendencia? Hoy, la feminista chicana queer, Gloria Anzaldúa, me consuela porque ahora sé que yo no estaba sola en mi lucha: “Tuve que salir de casa para encontrarme, encontrar mi propia naturaleza intrínseca enterrada bajo la personalidad que se me había impuesto” (Anzaldúa, 1987, 38). Mientras escribo esta reflexión sobre mi propia experiencia, como Anzaldúa, me siento invadida por un “miedo a volver a casa” (Anzaldúa 1987, 42) y que me juzgue mi familia y comunidad. Puede que me haya ido de casa, pero llevo mi ascendencia conmigo a donde quiera que voy.

Durante este proceso emocional de mi deconstrucción, “me convertí en el sujeto” (Kilomba 2012; Evaristo 2020) de mi historia, explorando y compartiendo a través de esta reflexión el racismo cotidiano enraizado en los sistemas sociales brasileños. También comparto el poder liberador de la disrupción a través de la resistencia a las narrativas dominantes, al hablar y encontrar el propio espacio a pesar de las normas cristianas blancas (Hall 1990; hooks 1990, 1994). Como la filósofa feminista brasileña negra, Djamila Ribeiro (2017), señala en su trabajo, el acto de hablar es una manera que nosotras, las personas afro-brasileñas e indígenas, podemos romper el silencio que nos ha impuesto la elite blanca cristiana y el gobierno.

Parte II. Comprensión del mito de la democracia racial y el mestizaje en Brasil

Mi historia no es única. Soy solo una de las millones de personas en Brasil que crecieron inmersas en la idea occidental de que

todo lo blanco y cristiano es hermoso, seguro, divino y bueno, mientras que las etnicidades afro-brasileñas e indígenas y sus tradiciones culturales y religiosas son malvadas, violentas y peligrosas (Gonzalez 1982; Souza et al. 2005; Borges 2019). Esta valorización de las narrativas eurocéntricas tiene sus raíces en la historia de Brasil, el primer país en establecer oficialmente la esclavitud en América Latina, el país que recibió el mayor número de africanos y africanas en estado de esclavitud en el mundo y el último país en abolir la esclavitud (1888). A principios del siglo XX, Brasil fue considerado como un país negro y era sinónimo de vergüenza para los científicos brasileños blancos y la clase media-alta. Como resultado, los científicos e intelectuales promotores de la eugenesia crearon la ideología de la *morenidade* como la nueva identidad nacional y una estrategia para “mejorar” la raza brasileña (Nascimento 1978; 2003). Que se le identificara a una como morena era mejor a ser identificada como negra. Los historiadores brasileños Funes y Sobrinho (2016) señalan:

En una sociedad impregnada de prejuicios raciales, el mestizo (*mulato, pardo, cafuzo, caboclo, curiboca, tapuio, moreno*) vive dentro del margen de las fronteras étnicas: blanco, indígena y negro. Los de aquí (los blancos) ven a los de allá siempre como negros e indígenas o los asocian con estas etnicidades siempre de manera peyorativa, descalificándolos con miradas de extrañeza e inferiorización. Límites de frontera que permiten, también, que circulen las razas mezcladas, y que se definan a sí mismos como no negros a manera de “blanqueamiento”, para ser *pardo, mulato* o *moreno*. Pero, ¿qué significa ser *pardo*? ¿Un sujeto desprovisto de color y etnicidad? ¿O incluso *moreno*? ¿Un individuo que es demasiado blanco para ser negro o demasiado negro para ser blanco? (Funes y Sobrinho 2016, 5).

Sin embargo, “pardo o morena” es la forma en que la mayoría de las personas negras se identifican a sí mismas en el censo brasileño. En Brasil, el color no solo es un símbolo de estatus racial sino también de estatus social. La piel más clara recibe mayores privilegios. Por esta razón, un número significativo de afrodescendientes se niega a identificarse como negro debido a los estigmas relacionados con la negritud. En el censo, la gente en Brasil puede autoclasificar su color de piel como

blanco, negro, amarillo (descendiente de asiáticos), *pardo* e indígena. Los datos publicados por el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE) muestran que en 2019, 42.7 % de la población en Brasil se autodeclaró como blanca, solo 9.7 % como *preta* (negra), 0.5 % amarilla, 46.8 % *parda*, y 0.4 % indígena (IBGE 2019). Como muestran los datos, las personas afro-brasileñas prefieren identificarse como *pardas* que como negras. El historiador e investigador Mieko Nishida afirma que “en Brasil el dinero blanquea. El dinero le da a una persona el poder de elegir su color, incluso si es negro” (Nishida 2003, 156).

Después de la abolición de la esclavitud en 1888, los líderes políticos brasileños motivaron a los europeos a migrar al país y ayudar en la producción de café. Los inmigrantes europeos recibían la promesa de una buena vida, educación y tierras para poder invertir en la agricultura (Wright y Wofford 2003). Esta estrategia también fue una forma de blanquear la población. Cuanto más mezclada se volvía la población a través del mestizaje, más “clara” se volvía la población y más se esperaba que subiera el estatus social del país. Esta preferencia hacia una persona brasileña de piel más clara era una respuesta a la eugenesia, pero también está conectada a la errónea ideología creada por el gobierno que Brasil es un paraíso racial donde individuos de todas las “razas” y herencias viven en armonía, paz y respeto, invisibilizando las prácticas racistas estructurales.

La normalización del racismo a través de microagresiones (Moreira 2019), tales como los chistes raciales, es cómo la antinegritud se ha normalizado en la sociedad brasileña y ha llevado a mucha gente en Brasil y en otros países a creer que el racismo en Brasil no existe. Los chistes racistas cotidianos se ven como normales, pero esto ha tenido y sigue teniendo un impacto significativo en la vida de las personas afro-brasileñas e indígenas, provocando exclusión, angustia emocional, trauma, violencia y muerte. Podemos ver esta normalización del racismo en las iglesias católicas y protestantes, en los medios de comunicación, en los planes de estudio, en las normas y prácticas políticas y en la urbanización. El abogado y profesor brasileño negro, Silvio Almeida (2018, 36), afirma que:

El racismo es la consecuencia de estructura social en sí; la forma ‘normal’ en la que se constituyen las relaciones políticas, económicas, legales e incluso familiares no es una patología social o un desorden institucional. El racismo es estructural. Los comportamientos individuales y los procesos institucionales se derivan de una sociedad cuyo racismo es una regla y no una excepción.

Parte III. Comprensión de la opresión racial a través del lenguaje y las prácticas religiosas

La manera que los colonizadores portugueses utilizaron para erradicar las epistemologías¹⁴ afro e indígenas¹⁵ fue imponer el idioma colonial (portugués), la religión “occidental” (cristianismo) y prácticas y costumbres que desconectarán a esas comunidades de su herencia, idiomas y tradiciones culturales y religiosas. Una de las características de las epistemologías y ontologías afro-brasileñas e indígenas es la afinidad con su ascendencia y el sentido colectivo de comunidad y conexión con su tierra y naturaleza. El filósofo brasileño Marcelo José Derzi Moraes (2019) explica que la filosofía afro-brasileña (arraigada en el pensamiento Ubuntu¹⁶) valora el sentido de comunidad, naturaleza y universo, y es a través de esta conexión que los pueblos africanos e indígenas crearon sus historias de resistencia desde su lengua, religión y prácticas culturales ancestrales (Ramosé 2010; Noguera y Umuntu 2012). Una de las estrategias del gobierno brasileño para romper estas tradiciones fue obligar a los *quilombolas*¹⁷ (sobrevivientes africanos esclavizados y sus descendientes) y a

14 No podemos generalizar las epistemologías y ontologías africanas e indígenas. Kaphagawan y Malherbe (2003) explican que la epistemología africana es un término vacío porque existen variaciones significativas entre las muchas culturas de África.

15 Ver a los autores indígenas brasileños: (Potiguara 2015; Kambeba 2018; Munduruku 2017; Krenak 2019; Pachamama 2019; Thydêwá 2011).

16 Kaphagawani y Malherbe (2003) destacan que la filosofía de Ubuntu es la base de la filosofía africana en la que soy porque somos.

17 Un quilombo es también una organización social creada como una forma de resistencia política (Ver Nascimento 1977).

los pueblos indígenas a trasladarse de sus tierras a áreas en el país con tierras menos fértiles o con menos nutrientes, dificultando su supervivencia (Almeida 1992). Mientras que las tierras más fértiles, junto con el sueño de la vida prometida, fueron vendidas a precios más bajos a los inmigrantes europeos.

Durante este proceso de migración forzada (al final del siglo XIX y mediados del XX), los misioneros y misioneras cristianas impusieron sus creencias al tiempo que devaluaban las epistemologías y religiones ancestrales indígenas y afro-brasileñas. Quienes no aceptaron las reglas cristianas fueron reprimidos, perseguidos y abusados emocional, física y sexualmente (Nascimento 2003). Sin embargo, es importante destacar que los pueblos afro-brasileños e indígenas no fueron, ni nunca han sido, pasivos. Crearon varias estrategias de resistencia como los *quilombos*,¹⁸ el Candomblé, batallas y el *pretuguês*. El pretuguês es la mezcla de múltiples idiomas utilizados por las personas de África que estaban esclavizadas, especialmente las mujeres y madres, para preservar sus idiomas (Gonzalez 1984). Estos ejemplos son algunas de las múltiples maneras en que los pueblos afro-brasileños e indígenas contraatacaron la represión, la violencia y la colonización.

Incluso hoy en día, las comunidades afro-brasileñas e indígenas históricamente continúan siendo sometidas a violentas hostilidades racistas y religiosas tanto verbales como físicas. La idea que las personas afro-brasileñas e indígenas tenían infectada la sangre (Nascimento 1978, 2002), y que solamente el dios cristiano podía purificar sus vidas, fomentó prácticas discriminatorias que amenazaba con extinguir a la gente que no era blanca, así como su patrimonio y sus prácticas culturales.¹⁹ El pensamiento cristiano, entonces, fue usado en la formulación de discursos y prácticas gubernamentales que justificaban la violencia hacia los pueblos y religiones afro-brasileños e indígenas. En este sentido, las iglesias y los gobiernos han colaborado en la exclusión y explotación de los pueblos afro-brasi-

18 Ver Gomes 2008 y Nascimento 2002.

19 Ver Stepan 1991 y Nascimento 1978.

leños e indígenas desde el encuentro colonial y en muchas otras instancias, incluyendo en los proyectos eugenésicos de blanqueamiento de la nación. El psiquiatra teórico anticolonialista antillano, Frantz Fanon (1961) destaca que todas las declaraciones de los valores blancos ocurren con violencia y colonización. Para la élite brasileña, los pueblos afro-brasileños e indígenas representan “no sólo la ausencia de valores sino también la negación de un valor, es decir, el mal absoluto” (Fanon 1961, 6). Fanon denuncia lo que aprendí durante mi infancia: el juicio de que todas las religiones afro-brasileñas e indígenas eran pecaminosas. Esta forma de represión descrita por Fanon persiste aún hoy en día. Un gran número de gente en Brasil cree que quienes participan o creen en religiones de matrices africanas necesitan ser castigados y purificados por el dios cristiano.

La historia de mi infancia es una de esas historias del racismo cotidiano arraigado en la cultura brasileña. Durante muchos siglos, los practicantes de religiones no cristianas tuvieron que negar públicamente sus creencias culturales y religiosas, ajustarse a los valores burgueses y combinar sus prácticas con el cristianismo, para que la clase alta cristiana blanca y los predicadores no descubrieran que todavía practicaban y protegían sus tradiciones y costumbres. En Brasil, tenemos *Candomblé*, *Umbanda* y *Quimbanda*,²⁰ costumbres religiosas heredadas de la cultura yoruba mezcladas con matrices indígenas y africanas. La iglesia cristiana, el gobierno y el ejército prohibieron todos estos sistemas de creencias, por lo que miles de personas afro-brasileñas emigraron a otras partes de Brasil para resistir, preservar sus costumbres y protegerse de la violencia. El académico afro-brasileño, Sidnei Nogueira (2020, 23), ha descrito cómo la opresión vivida por los pueblos afro-brasileños e indígenas no es solo física sino también es “violencia simbólica o colonialismo cognitivo”. El profesor emerito portugués de sociología en la facultad de economía de la Universidad de Coimbra y académico distinguido de la facultad de derecho en la Universidad de Wisconsin-Madison, Boaventura de Sousa Santos (1995), utiliza el término epistemicidio

20 Ver Concone 1987; Prandi 1998; Ortiz 1978, y Carvalho y Bairrão 2019.

para explicar la combinación de opresión y genocidio como crimen de lesa humanidad al que se enfrentan los pueblos y comunidades afro-brasileños e indígenas. Sugiere que el epistemicidio abarca más que un genocidio porque también subordina, subyuga, margina y criminaliza las prácticas sociales de los grupos que podrían amenazar a la expansión capitalista. En respuesta, la académica feminista y activista afro-brasileña, Sueli Carneiro (2005), argumenta que el epistemicidio va más allá de la subvaloración y descalificación de esos pueblos afro-brasileños e indígenas. Sugiere que el epistemicidio es un proceso continuo de indigencia cultural por la negación al acceso a una educación de calidad y la producción de inferioridad intelectual; por la deslegitimación de las personas afro-brasileñas e indígenas como portadoras, fuentes y productoras de conocimiento, y por el deterioro de la cognición y la autoestima; esto se debe a que no es posible calificar el conocimiento de los pueblos dominantes sin descalificar el conocimiento de los pueblos no dominantes (Carneiro 2005). La sociedad patriarcal blanca eurocéntrica devalúa y descalifica el cuerpo físico de los afro-brasileños y los indígenas, junto con sus epistemologías y ontologías.

Parte IV. Conexión del pasado con el siglo XXI y el aumento de la intolerancia religiosa

Este clima de antinegritud en el que estaba inmersa desde mi infancia ha influido en mi historia personal y ha puesto al descubierto mi propio racismo, un racismo aprendido en mi hogar y en mi comunidad, un racismo sostenido por el gobierno brasileño (CIMI 2019), un racismo que aún prevalece hoy en la socialización de lxs niñxs de Brasil por parte de sus padres, madres y sus comunidades. Esta normalización del racismo abarca la infancia, los años escolares y la edad adulta, tanto en espacios públicos como privados, de forma de micro y macro agresiones en contra de personas indígenas y afro-brasileñas. En 2020, el Ministerio de la Mujer, la Familia y los Derechos Humanos de Brasil publicó un informe que muestra un aumento del 67.7 % en los últimos dos años en ataques violentos

contra personas afro-brasileñas. Coincidentemente, este aumento se superpone con el ascenso de la derecha cristiana radical y la elección de su testaferro, el presidente Jair Bolsonaro (Quilombolas Contra Racistas 2020). Los reportes muestran que entre 2015 y 2019, cada 15 horas, una persona que practica la religión afro-brasileña o indígena es víctima de intolerancia violenta (de Souza 2020).

Los datos facilitados por el Ministerio de la Mujer, la Familia y los Derechos Humanos (2019) muestran que, entre 2012 y 2019, aumentaron los casos denunciados de intolerancia violenta contra personas afro-brasileñas e indígenas. También es importante enfatizar que antes de 2016, la violencia contra las culturas indígenas y sus religiones no se reportaba. El activista Kum Tum, hombre indígena brasileño del pueblo Akroá Gamela, afirma: “Los pueblos indígenas tenemos que vivir todos los días teniendo que justificar nuestra existencia y nuestra vida” (Milanez et al. 2019, 2172). Las víctimas afro-brasileñas e indígenas temen denunciar los crímenes por dos razones principales: (1) temor de que el perpetrador tome represalias y (2) la creencia de que las víctimas africanas e indígenas no recibirán justicia e incluso pueden ser revictimizadas por el Estado.

Las personas afro-brasileñas se han enfrentado a tales opresiones, incluidas invisibilizaciones y explotaciones. Con el pretexto de sentir empatía por las personas afro-brasileñas, el proyecto de ley nº 064 (Câmara dos Deputados, 2019) ratificado en 2019, nombra el 6 de agosto como fiesta nacional oficial para celebrar las religiones afro-brasileñas. A pesar de este reconocimiento nacional, la violencia persiste. En 2019, Jamila, una mujer afro-brasileña que vestía la ropa tradicional (traje blanco y pañuelo en la cabeza) del *Candomblé*, caminaba frente a una iglesia protestante en São Paulo cuando fue acosada verbalmente. Los feligreses protestantes de la iglesia le gritaban: “¡Quémenla, quemem a su Dios!” En una entrevista para el diario *Brasil de Fato*, ella explicó el asalto verbal que experimentó y la vergüenza que sintió mientras caminaba tranquilamente por la vía pública. Ella dijo: Dolió mucho. Estaba en una gran paz y plenitud. Durante la agresión, me sentí bastante impotente. Pensé en presentar una denuncia, pero no tenía pruebas (De Souza 2020). Para demos-

trar que fue víctima de intolerancia religiosa, Jamila tenía que encontrar a alguien que constatará el evento, pero nadie estuvo dispuesto a presentarse. Conociendo los estigmas que afectan a las religiones afro-brasileñas e indígenas, Jamila decidió guardar silencio. Al igual que la historia de Jamila, miles de practicantes prefieren permanecer en silencio porque saben que pueden ser revictimizados ya sea por el perpetrador original o por el sistema judicial brasileño.

Este silenciamiento sistémico es la razón por la que no existen estadísticas precisas sobre actos de violencia contra practicantes indígenas y afro-brasileños. Cuando el sistema judicial brasileño contribuye a la invisibilidad y subvaloración de las experiencias de las comunidades afro e indígenas, también contribuye a la marginación y perpetuación de la violencia contra estos grupos. Ribeiro (2018) sostiene que a las personas afro-brasileñas e indígenas no las protege de la violencia y el racismo el guardar silencio, y afirma que “el hablar no se limita al acto de emitir palabras, sino al hecho de poder existir” (Ribeiro 2018, 39). Esta invisibilización estratégica se normaliza cuando el presidente Jair Bolsonaro se pronuncia en contra de los indígenas y afro-brasileños en sus discursos: “Los indígenas necesitan vivir como blancos, ya que cada vez se vuelven más y más humanos, casi como nosotros” (García 2019) o “fui a un quilombo. No hacen nada. Creo que no sirven ni para la procreación” (Coletivo Tupinambá 2017). El apoyo y patrocinio gubernamental de esta retórica antinegra y en contra de las religiones diferentes a la cristiana demuestra un sesgo sistémico en la autoridad brasileña, normalizando ideologías y prácticas racistas (CIMI 2020).

Conclusión

Hoy, pienso en aquella tienda *Candomblé* y reflexiono sobre la pregunta que me hice en la infancia, *¿por qué era un pecado acercarme a la tienda Candomblé?* Veo, ahora, la necesidad de deconstruir la retórica contra la negritud a la que yo y la mayoría de la gente en Brasil fuimos y seguimos siendo inculturados. Al ver el valor interseccional de las historias, experiencias y epistemologías de toda la gente en Brasil, se

puede cambiar la narrativa patriarcal cristiana blanca que domina a la sociedad brasileña. El primer paso es actuar. Es necesario una examinación de la antinegritud y su presencia en las políticas y las prácticas en todos los foros públicos y privados para ver nuestros prejuicios individuales y las propagaciones conscientes e inconscientes de racismo. El cambio puede comenzar desde dentro, internamente, con nuestras familias, nuestras comunidades y nuestras estructuras políticas (Berth 2019). Hay que educar a los brasileños y luego insistirles en votar. De esta manera, las leyes, políticas y prácticas pueden mejor representar la diversidad de Brasil y disminuir la marginación de las personas que no son cristianas y blancas. Las personas en Brasil debemos deconstruir la concepción eurocéntrica del conocimiento tan arraigada en nuestra sociedad y llevar al aula y otros espacios las historias empíricas y las múltiples epistemologías y ontologías de la gente indígena y afro-brasileña. Al hacerlo, crearemos comunidades críticas en el futuro y superaremos las limitaciones del racismo. Así, al escuchar las historias de los demás, incluso cuando sea incómodo, construiremos un respeto mutuo a pesar de nuestros prejuicios arraigados y, como sugiere la filosofía de Ubuntu, seremos humanos completos debido a las otras personas.

Referencias bibliográficas

- Akotirene, Carla. 2019. *Interseccionalidade. Feminismos Plurais*. San Pablo: Jandaíra.
- Almeida, Anna Luíza Ozorio. 1992. *The Colonization of Amazon*. Austin: University of Austin Texas.
- Almeida, Sílvio. 2018. *O que é o Racismo Estrutural? Feminismos Plurais*. Belo Horizonte: Letramento Justificando.
- Alzandúa, Gloria. 1987. *Borderlands La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Araújo, Patrício Carneiro. 2018. *Entre Ataques e Atabaques: Intolerância Religiosa e Racismo nas Escolas*. San Pablo: Aché.
- Bâ, A. Hampaté. 2010. "A tradição viva". En Joseph Ki Zerbo, editor. *História Geral da África I: Metodologia e Pré-História da África*, 167-212. Brasília: UNESCO. <http://portaldoprofessor.mec.gov.br/storage/materiais/0000015104.pdf>

- Balé Folclórico da Bahia, “Dança dos Orixás”, YouTube video, performance *FAINOMAI*, 2014. <https://www.youtube.com/watch?v=ixeoncWFi1c>
- Bernadinho, Joaze. 2002. “Ação Afirmativa e a Rediscussão do Mito da Democracia Racial no Brasil”. *Estudos Afro-Asiáticos* 24 (2): 247-73.
- Berth, Joice. 2019. *Empoderamento*. Feminismos Plurais. San Pablo: Polén
- Betts, Edxi, Mahlikah Awe:ri, y Shanese Steele. 2020. Stolen Kinship: Confronting Anti-Blackness in Indigenous communities. *Indigenous Action Podcast*. Diciembre 3. <https://www.indigenousaction.org/indigenous-action-podcast-ep-5-stolen-kinship-confronting-anti-blackness-in-indigenous-communities/>
- Borges, Juliana. 2019. *Encarceramento em Massa*. Feminismos Plurais. San Pablo: Polén.
- BR. 2018. Ministério Público Federal dos Direitos do Cidadão no Combate à Intolerância Religiosa. *Estudo da Relatoria: Estado Laico e Combate à Violência Religiosa*. <http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/pfdc/midiатеca/nossas-publicacoes/nota-tecnica-livre-exercicio-dos-cultos-e-liturgias-das-religioes-de-matriz-africana>
- _____. 2019. “Bill n.º 064 de 2019”. October. *Câmara dos Deputados*. <https://projeto.politeia.com.br/wp-content/uploads/2019/06/PL-064-2019-Dep.-Gabrielly-Santos.pdf>
- _____. 2019. “Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil”. *Conselho Indigenista Missionário*. Diciembre. <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2019/09/relatorio-violencia-contra-os-povos-indigenas-brasil-2018.pdf>
- _____. 2019. Características Gerais dos Domicílios e dos Moradores 2019. PNAD Contínua. IBGE https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101707_informativo.pdf
- _____. 2019. Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos. *Balanco geral 2011 ao 1 semestre de 2019 - Discriminação Religiosa*. November 10. <https://www.gov.br/mdh/pt-br/aceso-a-informacao/ouvidoria/balanco-disque-100>
- _____. 2020. “Relatório Violência Contra dos Povos Indígenas no Brazil”. *Conselho Indigenista Missionário*. Diciembre. <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2020/10/relatorio-violencia-contra-os-povos-indigenas-brasil-2019-cimi.pdf>
- _____. 2020. *Manual do Recenseador Part 2*. Diciembre. IBGE https://censo2021.ibge.gov.br/media/com_mediaibge/arquivos/bfd69167f-b62613effc2bae005e4666d.pdf

- Braga, Júlio. 1998. *A Cadeira de Ogã e Outros Ensaios*. Rio de Janeiro: Pallas Carneiro, Sueli Aparecida. 2002. “Gênero e Raça”. En Bruschini C. e Unbehau, S. *Gênero. Democracia e Sociedade Brasileira*. 167-94. San Pablo: Editora 34.
- . 2004. “Negros de Pele Clara: Contra o Discurso da Mediocridade Moreninha”. Brasília: *Correio Braziliense*.
- . 2005. “A Construção do Outro como Não-Ser Como Fundamento do Ser”. Doctorate Thesis. *Universidade de São Paulo*. San Pablo.
- Carvalho, Juliana Barros Brant, y José Francisco Miguel Henriques Bairrão. 2019. “Umbanda e Quibanda: Alternativa Negra à Moral Branca”. *Psicologia USP*. 30.
- Coletivo Tupinambá, 2017. “O Facismo de Bolsonaro no Hebraica”, YouTube video, Discurso del Presidente Bolsonaro Speech em Hebraica. 4:03 min. <https://youtu.be/uF2EzmYSYz0>
- Concone, Maria Helena Vilas Boas. 1987. *Umbanda: Uma Religião Brasileira*. San Pablo: FFLCH/USP.
- Conrado, Margarete de Souza. 2013. “Percurso de Resistência e Aprendizagem nos Cortejos de Maracatu”. Tesis Doctoral. *Universidade Federal da Bahia*: Salvador. <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/13950/1/Tese%20Final.pdf>
- DaMatta, Roberto. 1997. *Carnavais, Malandros e Heróis: para uma Sociologia do Dilema Brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco.
- De Souza, Marina Duarte. 2020. “Denúncias de Intolerância Religiosa Aumentaram 56% Brasil em 2019”. *Brasil de Fato*. Outubro 15. <https://www.brasildefato.com.br/2020/01/21/denuncias-de-intolerancia-religiosa-aumentaram-56-no-brasil-em-2019>
- Derzi Moraes, Marcelo José. 2019. “A Filosofia Ubuntu e o Quilombo: A Ancestralidade como Questão Filosofia”. *Revista África e Africanidades* 32.
- Dos Santos, Juana Elbein dos. 2012. *Os Nãgo e a Morte. Pàde, Àse e o Culto Ègun na Bahia*. Petrópolis: Vozes.
- Evaristo, Conceição, 2020. “Escrevivência”, YouTube video, Leituras Brasileiras, <https://www.youtube.com/watch?v=QXopKuvxevY>
- Fanon, Frantz. 1961. *The wretched of the earth*. Nueva York: Grove Press.
- Fialho, Laís Azevedo. 2017. “O Maracatu como Ferramenta Política e Descolonização da Cultura”. *Revista NEIAB-UEM* 1 (1). <http://sites.uem.br/neiab/revista-neiab/3-2.pdf>

- Filho, Eudaldo Francisco dos Santos; Alves, Janaína Bastos Alves. 2017. “A Tradição Oral para Povos Africanos e Afrobrasileiros: Relevância da Palavra”. *Revista da ABPN* 9: 50-76.
- Freyre, Gilberto. 1956. *The Masters and the Slaves: A Study in the Development of Brazilian Civilization*. Nueva York: Knopf.
- Funes, Eurípedes, Hilário Ferreira Sobrinho. 2016. “Black Experiences Amid ‘Morenos’ and ‘Galegos’”. *A Gazeta de Antropologia* 32, 1(1). https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/43051/GA%2032-1-02%20Funes_Ferreira.pdf?sequence=6&isAllowed=y
- Garcia, Diego. 2019. “Questão Ambiental é para veganos que só comem vegetais, diz Bolsonaro”. *Folha de São Paulo*. <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/07/questao-ambiental-e-para-veganos-que-so-comem-vegetais-diz-bolsonaro.shtml>
- Gomes, Flávio. 2008. *Palmares: Escravidão no Atlântico Sul*. San Pablo: Contexto.
- Gonzalez, Lélia. 1982. “A Mulher Negra na Sociedade Brasileira”. En *O Lugar da mulher: Estudos Sobre a Condição Feminina na Sociedade Atual*, 89-106. Madel T. Luz, editor. Río de Janeiro.
- . 1984. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs* 223-44.
- . 2018. *Primavera para as Rosas Negras*. São Paulo: UCPA Editora.
- Guerra, Denise. 2010. “Corpo e Movimento: Acalantos afro-brasileiros”. *Revista África e Africanidades* 2 (8).
- Guerra-Peixe, César. 1955. *Maracatus de Recife*. San Paulo: Ricordi.
- Hall, Stuart. 1990. “Cultural Identity and Diaspora”. En *Identity, Community, Culture, Difference*, 222-37. Jonathan Rutherford, editor. Londres: Lawrence & Wishart.
- Hooks, Bell. 1990. *Talking back: Thinking Feminist, Thinking Black*. Boston: South End Press.
- . 1994. *Teaching to Transgress. Education as the Practice of Freedom*. Londres: Routledge.
- Kambeba, Márcia. 2018. *Ay Kakyri Tama: Eu Moro na Cidade*. Manaus: Gráfica Gráfica.
- Kaphagawani, Didier, y Jeanette G. Malherbe. 2003. “Epistemology and the Tradition in Africa”. En *The African Philosophy Reader* editado por Coetzee P.H., y Roux, A. P.J. Nueva York: Routledge
- Kilomba, Grada. 2012. *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism*. Budapest: Unrast Verlag.

- Krenak, Ailton. 2019. *Ideias para Adiar o Fim do Mundo*. San Paulo: Companhia das Letras.
- Lowande, W., Camila Silva Bueno. 2020. “Tambores de Resistência: O Maracatu de Baque Virado como Patrimônio Cosmológico”. *Caderno de Pesquisa do CDHIS* 33 (1): 91-119.
- Machado, Renata. 2017. “Filosofias Invisíveis”. *Rádio Yandê*. Outubro 7. https://radioyande.com/default.php?pagina=blog.php&site_id=975&pagina_id=21862&tipo=post&post_id=739
- Milanez, Felipe; Lucia Sá, Ailton Krenak, Felipe Sotto Maior Cruz, Elisa Urbano Ramos, y Genilson dos Santos de Jesus. 2019. “Existência e Diferença: O Racismo Contra os Povos Indígenas”. *Revista Direito e Praxis* 10 (3): 2161-81.
- Moreira, Adilson. 2019. *Racismo Recreativo*. Feminismos Plurais. San Paulo: Polén.
- Mota, Andrea. 2020. “Selvageria Contra o Índio Envergonha todo o País”. *Correio Braziliense*. Outubro 10. https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2020/03/02/interna_cidadesdf,830446/selvageria-contra-o-indio-envergonha-todo-o-pais.shtml
- Munduruku, Daniel. 2017. “Minha Vó foi Pega a Laço”. Blog Daniel Munduruku. Novembro. <http://danielmunduruku.blogspot.com/2017/11/minha-vo-foi-peg-a-laco.html>
- . 2017. *Mundurukando: Sobre Vivências, Piolhos e Afeto*. Roda de conversa com Educadores. Lorena: UK'A Editorial.
- Nascimento, Abdias do. 2002. *Quilombismo: Um Conceito Científico Emergente do Processo Histórico e Cultural da População Afro-Brasileira*. Brasília y Río de Janeiro: Fundação Palmares.
- . 1978. *O Genocídio do Negro Brasileiro. Processo de um Racismo Mascarado*. Río de Janeiro: Editora Paz e Terra.
- Nascimento, Elisa Larkin. 2003. *The Sorcery of Color: Identity, Race, and Gender in Brazil*. Philadelphia: Temple University Press.
- Nascimento, Maria Beatriz. 1977. Historiografia do Quilombo. En. *Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidades nos dias da destruição*, Nascimento, Maria Beatriz Nascimento, editor. Diáspora Africana: Editora Filhos da África.
- Nishida, Mieko. 2003. *Slavery & Identity: Ethnicity, Gender, and Race in Salvador, Brazil, 1808-1888*. Bloomington: Indiana University Press.
- Nogueira, Sidnei. 2020. *Intolerância Religiosa*. Feminismos Plurais. San Paulo: Polén.

- Noguera, Renato, Umuntu Ngumuntu Ngabantu. 2012. “Ubuntu como Modo de Existir: Elementos Gerais para uma Ética Afroperspectiva”. *Revista da ABPN* 3 (6): 147-50.
- Ortiz, Fernando. 1940. *Cuban Counterpoint. Tobacco and Sugar*. North Carolina: Duke University Press.
- Ortiz, Renato. 1978. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. Petrópolis: Vozes
- Pachamama, Aline Rochedo. 2019. *Taynôh: O Menino Que Tinha Cem Anos*. Maracá: Pachamama.
- Piubelli, Rodrigo. 2012. “Memórias e Imagens em torno do Índio Pataxó Hãhãhãe Galdino Jesus os Santos (1997 a 2012). Universidade de Brasília”. Tesis de Maestría. https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/11836/1/2012_RodrigoPiubelli.pdf
- Potiguara, Eliane. 2015. *A Cura da Terra*. San Paulo: Editora do Brasil.
- Prandi, Reginaldo. 1991. *Os Candomblés de São Paulo: A Velha Magia na Metrópole Nova*. San Pablo: Hucitec.
- . 1998. “Referências Sociais das Religiões Afro-Brasileira: Sincretismo, Branqueamento, Africanização”. *Horizontes Antropológicos* 4 (8): 151-167.
- Quilombolas Contra Racista. 2020. *Discurso Racista em Números e Impacto nas Vidas Quilombolas*. Diciembre. [tpps://quilombolascontraracistas.org.br/apresentacao-dos-dados/](https://quilombolascontraracistas.org.br/apresentacao-dos-dados/)
- Ramose, Mogobe. 2010. A Importância Vital do “Nós”. Interview Moisés Sbardelotto. Translation Luís Marco Sander. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. 353 <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/3688-mogobe-ramose>
- Ribeiro, Djamila. 2017. *Lugar de Fala. Feminismos Plurais*. Belo Horizonte: Letramento.
- . 2018. *Quem Tem Medo do Feminismo Negro?* San Pablo: Compainha das Letras.
- Santos, Boaventura de Souza. 1995. *Pela Mão de Alice: O Social e o Político na Pós-Modernidade*. San Pablo: Edições Afrontamento.
- Santos, Edmar Ferreira. 2009. *O Poder dos Candomblés: Perseguição e Resistência no Recôncavo da Bahia*. Salvador: EDUFBA.
- Santos, Maria Stella de Azevedo. 2010. *Meu Tempo é Agora*. Salvador, Bahia: Assembléia Legislativa do Estado da Bahia.
- Stepan, Nancy L. 1991. *The hours of Eugenics: Race, Gender and Nation in Latin America*. Nueva York: Cornell University Press.
- Silva, Elizângela Cardoso de Araújo. 2018. “Indigenous Peoples and the Right to Land in Brazilian Reality”. *Serviço Social & Society* 133: 480-500.

- Silva, Iona Gonçalves Santos, y Marlúcia Mendes da Rocha. 2020. “Transmodernidade e Socialização do Poder: Resistência Cultural dos Povos Originários em Face do Neopentecostalismo no Brasil”. *Raído* 14 (34).
- Souza, Jessé. 2000. “Democracia Racial e Multiculturalismo: A Ambivalente Singularidade Cultural Brasileira”. *Estudos Afro-Asiáticos* 38.
- Silva, Mirna P. Marinho. 2018. “Minha Avó Foi pega no Laço: A Questão da Mulher Indígena a partir de um Olhar Feminista”. *Anais do Seminário Internacional de Pesquisa em Arte e Cultura Visual*, 752-763. Goiânia: Universidade Federal de Goiás.
- Souza, Neusa Santos. 1983. *Tornar-se Negro: As Vicissitudes de Identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social*. Rio de Janeiro: Edições Tendências.
- Souza, Andéia Lisboa, Ana Lúcia Silva Sousa, Heloisa Pires Lima, y Márcia Silva. 2005. *De Olho na Cultura! Pontos de Vistas Afro-Brasileiros*. Centro de Estudos Afro-Orientais. Brasília. Fundação Cultural Palmares.
- Telles, Edward E. 2004. *Race in Another America: The Significance of Skin Color in Brazil*. Princeton. Princeton University Press.
- Thydêwá. 2011. *Índios na Visão dos Índios: Somos Patrimônio*. Salvador: Thydêwá. <http://www.thydewa.org/downloads/potiguara.pdf>
- Valente, Waldemar. 1955. *Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro*. San Pablo: Companhia Editorial Nacional.
- William, Rodney. 2019. *Apropriação Cultural. Feminismos Plurais*. San Pablo: Polén.
- Wright, Angus, y Wendy Woldford. 2003. *To Inherit the Earth: The Landless Movement and the Struggle for a New Brazil*. Oakland. Food First Books.
- Wynter, Sylvia. 1995. “1492: A New World View”. En Hyatt, Vera L., y Nettleford, Rex. *Race, Discourse, and the Origin of the Americas. A New World View*. Washington: Smithsonian Institution Press.

Color que no destiñe: discriminaciones, vergüenzas y resistencias de mujeres morenas

Patricia Guerrero Morales
Pontificia Universidad Católica de Chile
Santiago, Chile

Presentación

Latinoamérica es un continente que se construye y funda en el episodio de violencia de la conquista española (Quijano 2014). En Chile, Uruguay y Argentina, la colonización continuó a fines del siglo XX promovida por los gobiernos de turno inspirada en la idea de “mejorar la raza”, consolidando la idea de la supremacía de lo blanco (Tellez 2016, 36). El colonialismo como forma de relación queda inscrito en nuestro continente (Suárez 2008) y, tal como lo plantea la feminista Rita Segato (2012), se instala una alterofobia, una desconfianza hacia lo no blanco. En el escenario capitalista, la raza dominada quedó en el lugar de la servidumbre, subordinada y materialmente empobrecida (Quijano 2014). Colonialismo y racismo están tan arraigados en Chile que se repiten con la población afrodescendiente migrante de los últimos veinte años (Riedemann et al. 2020).

Para Segato (2014), la discriminación por género y raza es la negación del otro por una condición corporal de la que no se puede escapar. En Chile, quizás de manera más acentuada que en otras partes de Abyayala, hay una valoración de la blancura (Espinoza 2015).

Lo indígena ha sido discriminado y estigmatizado desde principios del siglo XX con la construcción de la noción de *raza chilena* por parte de pensadores conservadores (Palacios 1908). Esta raza nacería de la mezcla entre los colonos europeos y el pueblo mapuche, siendo superior a los otros pueblos de Latinoamérica con población afrodescendiente (como Brasil o Colombia) o con población indígena andina (como Perú y Bolivia) (Subercaseaux 2007). Esta idea es defendida por historiadores del siglo XX que escriben los textos con los que mi abuela, mi madre y yo estudiamos en la escuela el relato sobre la construcción de nuestro país. La raza chilena, una forma de construir un mestizaje, narra al mapuche como más blanco que otros pueblos y no se rescata otra cosa que su belicosidad. Probablemente por una supuesta integración a la identidad nacional, los movimientos indígenas mapuches se mantienen marginales durante el siglo XX. En estas dos últimas décadas el pueblo mapuche comienza a exigir la recuperación de sus tierras y el reconocimiento de sus tradiciones (Painemal y MacFall 2017). Los demás pueblos indígenas chilenos fueron altamente discriminados y negados, empezando a constituirse como actores en la sociedad al inicio de este siglo. Al interior de las familias que no son de “raza chilena” se negaron a sus ancestros y sus orígenes, como es el caso de la familia de mis abuelos maternos. La discriminación, tal como lo plantea el psicólogo social chileno Jorge Gissi (1987, 46) en el siglo XX, es hacia lo “moreno”, lo “mestizo” y lo oscuro, construyéndose un “etnocentrismo alienado”.

El ensayo que presento es el análisis del relato de la discriminación de género, raza y clase de mi familia. La protagonista es mi abuela materna, cuya pertenencia étnica permanece escondida. Solo sabemos que es “la más morena de la casa” y ha sido objeto de la discriminación que llamamos “del tono de la piel”, vigente en Chile hasta nuestros días (Meeus, González y Manzi 2016). Tomo esta historia porque es un relato colmado de resistencias y en total sintonía con el trabajo de recuperación de historias de mujeres que realizan la académica chilena María Elena Oliva (2017, 2020) y la activista y académica afrocubana Rosa Campoalegre (2018). Esta última señala que:

La recuperación de las historias de las negritudes, desde sí mismas, es premisa para convertir sus narrativas “subalternas” y transformarlas en insurgentes, en generativas de descolonización. En ello desempeña un papel de primer orden qué, cómo, quiénes y para qué se educa (Campoalegre 2018, 22).

Este relato es importante para mí, porque en mi país acompañado por su color, renuncié no sin dolor muy tempranamente a la categoría de belleza, como también a los estereotipos femeninos. Así, de muy pequeña supe que estaba lejos del ideal de mujer chilena, en especial al de la clase alta a la que poco a poco entraba mi familia nuclear gracias a la profesión rentable de mis padres. Asumí que el deseo masculino no sería el camino para “entrar en la sociedad”. Preferí un viaje a España a la tradicional fiesta de 15 años de mis compañeras. Liberé mi espíritu de la carga del matrimonio y, como mi abuela, dejé fluir el propio deseo. Mi abuela me abrió al mundo público, al de los estudios, de ganar dinero, de autocomplacerse y me aleja de la casa, las tareas domésticas, el amor romántico y la crianza de los hijos. Esta libertad se mezcla con el compromiso político de mis padres, construyendo a la mujer activista e intelectual que hoy en día soy.

Esta historia me ha permitido una conciliación exitosa del mundo público y el privado, porque he entrenado a la familia que me rodea a darme los espacios que necesito y a valorar los logros profesionales, científicos y públicos. Mis hijos, claramente desatendidos para cualquier teoría del apego, han logrado encontrar una forma de querer a la madre que soy. Sin culpa, muchas manos comparten su crianza (abueles, tíes) y en especial su padre, un compañero que valora que yo camine a su lado y no detrás de él. Sostenida por mi abuela he desafiado al racismo que viví en la escuela por ser la “más morena de la clase”, sin ser negra, ni indígena, sino ambas y desdibujadas. Sus relatos acompañaron a los míos y sentí que siglos de historias de discriminación caían sobre mis hombros. Adolescente, resistí al acoso sexual y a la sexualización del cuerpo moreno. En lo profesional, me enfrenté al mundo intelectual de los estudios del trabajo, donde lo blanco masculino es hegemónico.

Ser fuerte, tener un color que no destiñe y ser felizmente un candil de la calle y una oscuridad de la casa es la enseñanza de mi abuela que tengo grabada en el corazón. Por eso, más que hablar de mi historia quiero hablar de su relato. Cuando me molesto por el dolor que le causan a mi abuela, me indigno también del mío.

Este artículo comienza con un posicionamiento que explica cómo llegué a tomar conciencia de la importancia de la historia de mi abuela Ángela en mi propia construcción de género y luego pasa a la metodología utilizada para pensar su relato. En un segundo momento, presento los resultados del estudio, para concluir en un epílogo de la historia.

Posicionamiento: “Yo nací un siglo adelantada, usted no”

El mandato familiar entregado por mi abuela era hacer estallar la categoría de género, decidiendo sobre nuestros cuerpos y proyectos vitales. A casi un siglo de su nacimiento, me doy cuenta de lo que me costó asumir esta libertad. Solo me fue posible politizar y agradecer la línea materna de mujeres fuertes porque mientras era estudiante doctoral en Francia participé en talleres llamados seminarios de investigación e implicación (Guerrero y Gaulejac 2017), donde el dolor y la vergüenza aparecieron para ser transformados en acción. El sociólogo clínico francés Vincent de Gaulejac (2008) —estudioso de la vergüenza y racismo— y la socióloga clínica mexicana Elvia Taracena (2017) —estudiosa de la vulnerabilidad— crean un dispositivo grupal para hablar de las emociones en las historias de vida de los participantes. En ese seminario, lejos de mi patria, pensé con distancia el racismo chileno, mi belleza, el temor a la pobreza y la resistencia de las mujeres de mi familia. La sociología clínica revisa las historias como una vivencia subjetiva de lo social (Gaulejac e Yzaguirre 2018) y, como lo señala su exponente uruguayo Ana María Araujo (2019), es una epistemología para la acción que busca resistencias al determinismo psíquico o social porque asume que el conocimiento está situado (Guerrero 2020).

Además de la sociología clínica, en este ensayo abrazo la interseccionalidad, utilizando la perspectiva de la pensadora dominicana Yuderkys Espinosa-Miñoso (2014), quien propone revisar las temáticas de raza, género, clase y cómo operan en la sociedad en perspectiva decolonial. Este análisis resulta pertinente porque, según la pensadora afrocolombiana Mara Viveros (2016), permite desafiar las desigualdades socio raciales en contextos de dominación. Así, una aproximación interseccional se constituye en una herramienta intelectual para la teorización de la diferencia (Puar 2012) y también en una metodología para indagar cómo las categorías de identidad se construyen mutuamente en experiencias de opresión (Collins 2015).

Para entender el racismo recorro a la discriminación hacia lo “moreno” en Chile, que corresponde a una discriminación de las graduaciones de tonalidades de piel que se definen por contexto. Se es “moreno/a” en relación con alguien más blanco/a (Twine 1998, en Meeus, González y Manzi 2016). Lo “moreno” no se siente afrodescendiente, no reconoce un pasado común esclavista o un origen africano. Como lo señala Michelle Angelo-Rocha en este mismo número, lo “moreno” se relaciona también con la condición indígena. Esto es evidente en las teorizaciones del poeta Elicura Chihualaf (1999) para el pueblo mapuche y para los pueblos andinos en las investigadoras de las recientes celebraciones de carnavales (Basaure 2017). El término también es originario de España para discriminar a la población árabe africana llamada “mora”. Es importante señalar que lo “moreno” es distinto en la larga geografía de mi país, encontrando en el norte un lugar donde confluyen lo afro y lo indígena y, en el sur, algo más netamente ligado a lo mapuche. La discriminación hacia lo moreno es una negación del mestizaje y pareciera originarse en la correlación clase-color de piel chilena y en el deseo de blancura de las clases dominantes (Gissi 1987; Cerda 2004).

Lo moreno comienza a pensarse en Chile a principios del siglo XXI, distinguiendo las historias afrodescendientes y las discriminaciones indígenas. Es una tarea de largo aliento, de la cual este ensayo forma parte. Como lo señala la pensadora afrodescendiente dominicana Geraldina Céspedes (1992), la morenitud tal vez aparece para

distinguirse de la blanquitud y de la negritud. “Usted es morena y no negra, no se tire para abajo”, escuché decir a muchas chilenas de extracción popular que tenían un tono de piel más claro que el mío. Y a mujeres de clase alta: “para verte más distinguida deberías bajar de peso, ya eres morena”. Como afroariqueña, este ensayo es mi primera aproximación a comprender este fenómeno.

El relato lo sistematicé en encuentros llamados “Minkas” donde investigadores e investigadoras de distintas generaciones, de distintos países y culturas, compartimos experiencias familiares o escolares, convocando explícitamente la historia de nuestros antepasados. Se realizaron en contexto de pandemia mediante una plataforma digital que nos permitía a todes estar en un mismo espacio-tiempo.

Luego de construir el relato, analicé el material mediante la metodología del Análisis Temático Reflexivo (Braun y Clarke 2006), identificando patrones de significado en un conjunto de datos que proporcionaron una respuesta a la pregunta de la investigación: ¿Cómo aparecen (interseccionalmente) el racismo, el clasismo y el machismo en el relato de la familia de origen de mi abuela?

Partí con una codificación de contenido, releí sistemáticamente el material buscando temas y subtemas importantes y terminé llegando a cuatro. El primero es el territorio, que tiene algunas similitudes con otras localidades fronterizas de América Latina. El segundo es la figura blanca masculina, padre de mi abuela. El tercero, la vergüenza de ser morena y pobre, identificando una escena clave de discriminación para mi abuela, y el cuarto es la resistencia de las mujeres con cuerpos morenos, que implica una dominación distinta de la fragilidad de la mujer blanca. Cada uno de los temas está nombrado con un subtítulo, con palabras que recuerdo textuales de los relatos de mi abuela.

El territorio: “Es tu morro imponente besado por el mar”¹

La historia de mi abuela sucede en Arica, zona fronteriza de Chile con el Perú. Se trata de un lugar donde el estado moderno (peruano o chileno) discriminó a las comunidades indígenas (Ruz y Díaz 2011) y a las afrodescendientes (Dahl 2012, Espinoza 2015). Además, la ciudad es chilena fruto de la Guerra del Pacífico con Perú y Bolivia (1879-1883). Es un lugar con mucha presencia bélica, plasmada sobre todo en monumentos y en el cerro de la ciudad (el “morro”) que tiene consignas asociadas al ejército. Es una ciudad guerrera y fronteriza donde existe una forma de dominación de género como en varias otras ciudades que comparten esa condición (Segato 2013). Además, existe racismo y xenofobia, palabras como la chola, el negro, el zambo, la paisana (refiriéndose las indígenas) se escuchan constantemente con un tono despectivo entre los chilenos. María Paz Espinoza investiga sobre los afroarriqueños, señalando que a principios del siglo XX —época en que nace Ángela— el estado chileno comienza un período llamado de blanqueamiento, durante el cual:

Las familias negras, con el fin de disminuir el sufrimiento y la discriminación a las futuras generaciones, se empeñaban en negar una identidad negra que se hacía evidente en los rasgos físicos y el color de la piel, procurando aclararse y “mejorar la raza” (Espinoza 2015, 176).

En los últimos diez años los movimientos avanzan, apareciendo una serie de iniciativas de revalorización del patrimonio indígena y afrodescendiente en museos, rescate de la lengua indígena, carnavales y rituales (Parra 2017). El rescate de los “orígenes” en esta zona del país es una iniciativa conjunta de la población afrodescendiente e indígena. Si bien cada cultura tiene su historia y sus particularidades, tienen también una reivindicación conjunta de poner fin al período del blanqueamiento del siglo pasado, que aún sigue ejerciendo influencia, en especial en las élites.

1 Texto sacado del himno de Arica que siempre cantaban con orgullo mi abuela y su familia.

La discriminación de lo indígena y de lo afro a través de la creación de la categoría del mestizaje es central para la constitución del Estado latinoamericano (Moreno 2010; Oliva 2020). Esto implica articular la diferencia y la alteridad donde se identifica claramente quiénes son los llamados a construir el Estado y quiénes no (Segato 2013). Briones (2008) y Olaza (2017) señalan que no solo con la fuerza se construye el Estado-nación, sino también produciendo categorías y criterios de clasificación y pertenencia. Ideas asociadas a la “raza chilena” llegan al territorio fronterizo de Arica a través de los militares, como forma de mantener la unión del Estado, haciendo sentir a los chilenos más atractivos (más blancos) y superiores tanto desde el punto de vista bélico como en lo moral y cultural. Aquí identificamos lo que Sylvia Wynter (2003), pensadora afrodescendiente, demuestra en sus investigaciones que lo blanco, a través del pensamiento euro-centrado, se ha asociado a la capacidad de trabajo, esfuerzo, humanidad y ciudadanía.

La figura masculina: era muy buenmozo, alto y tenía los ojos claritos

La historia de Ángela es un testimonio del racismo y clasismo chileno. Luis, su padre, era un “hombre blanco” del sur de Chile a quien lo desheredan por casarse con la madre de mi abuela por ser pobre y morena. Ante esa situación, Luis toma un trabajo de estibador en el puerto y nunca más vuelve a su tierra. Mi abuela fantasea ambivalentemente con esa familia que los niega. Conoció a una tía que narra como “distinguida, blanca y bella” que vivía en Santiago, pero su padre niega el vínculo probablemente para proteger a Ángela de la discriminación de su hermana. De su familia de origen Luis guardará el apellido español, el color claro de su piel y sus ojos, que heredarán la mitad de sus hijos. El color moreno de su piel convierte a Ángela en la preferida de su padre, quien ve en la niña la continuación de su esposa y la bautiza con el mismo nombre de su mujer en el año 1926.

La familia de Luis muestra la condena social que se tiene hacia el cuerpo moreno, negro e indígena que se perpetúa en Chile hasta

la actualidad. Relaciones entre hombres blancos y mujeres morenas existen desde los procesos de colonización, pero son de posesión de un cuerpo, no de amor. En ese sentido, la antropóloga Sonia Montecinos (1997) muestra la cultura del “huacho”² en Chile, donde la figura de la mujer indígena no está pensada para ser “la madre oficial de los hijos” sino la que se queda con niños claros sin padre. Luis desafía el orden social construyendo una familia mestiza donde la mujer morena tiene el lugar de la esposa. Se esfuerza por cuidar a su esposa y sus hijos de esta discriminación no enfrentando a sus padres. Ángela ve en su padre una figura especial, de una masculinidad no hegemónica que desafía el orden establecido.

El orden desafiado por Luis es la “utopía del blanqueamiento”, instalada en varias generaciones latinoamericanas. Gonzalo Portocarrero (2008), pensador peruano, analiza producción cultural y concluye que en América Latina colonial nació un mandato de “mejorar la raza” que se mantiene hasta nuestros días como forma de acceder a los privilegios que tienen los cuerpos blancos. Uno de esos privilegios es el de poder cumplir con los patrones de belleza europeizados. El deseo de blanqueamiento en la población ariqueña se describe asociado a la “chilenización” del territorio, tal como lo señala la antropóloga oriunda del lugar María Paz Espinoza (2015). La autora señala que los mestizos esperan blanquear la familia para olvidar el pasado negro y el sufrimiento asociado a la discriminación de lo afrodescendiente.

La noción de raza es creada para discriminar ciertos cuerpos y privilegiar otros (Moreno 2010; Bonilla Silva 2010). Lo blanco tiene supremacía y se asocia a la belleza y a lo educado, siendo deseado porque significa estar más cerca de pertenecer a la élite y más lejos del abuso de poder (Wynter 2003; Quijano 2014). En familias que tienen distintos tonos de piel entre sus integrantes, la parte morena recuerda la discriminación vivida por los ancestros. El racismo que existe en su seno muchas veces tiene que ver con una idea de protec-

2 Huacho: “Con dicho término se apelaba a los hijos sin padres conocidos. La palabra proveniente del quéchua huak’cho, y que significa animal que ha salido de su rebaño, fue también utilizada para denominar a quienes no poseían bienes”.

ción y cuidado, pero acaba estigmatizando y dañando. Al casarse con un/a blanco/a, se cree que se protege a la familia. Una unión civil con un/a moreno/a, perpetuaría la discriminación (Portocarrero 2008), como si esta última dependiera de la persona de escapar a la problemática y no de un orden social violento con ciertos cuerpos. Al igual que la propuesta de Moreno (2010) para México, asumir el racismo social y familiar no es tan fácil para las subjetividades y las estructuras socio-políticas. La blancura de algunos chilenos, como dice Segato (2012), solo se vive al interior del continente, porque cuando se pasa a Europa, todos los blancos vuelven a ser discriminados al ser racializados como negros, indígenas y morenos.

La vergüenza: candil de la calle, oscuridad de tu casa

En su relato, mi abuela siempre se sintió “la fea de su familia” como su madre, en contraste con el relato de “belleza” de su padre y sus hermanas. En las pocas fotos en blanco y negro de su infancia y juventud, su cara se ve un poco más gris que las otras. Sus hermanas eran de rasgos más europeos, lo suficiente para que se las describiera como blancas y bellas. Mi abuela tiene una hermana un año mayor, Guacolda, con la que es comparada constantemente. Guacolda ganó varias veces el concurso de la reina de la primavera. Hay fotos con trajes, incluso unas reproducciones pintadas donde mi abuela me mostraba la tez suave y clara de su hermana. Ambas fueron a la escuela, pero Ángela decía que debía “poner más empeño”, porque no sería fácil encontrar marido al no tener “la suerte” de su hermana. Quijano (2014), Lozano y Peñaranda (2007), Vergara y Alboleda (2014) señalan que la condición de raza es un parámetro que diferencia, jerarquiza y clasifica, siendo una realidad ideológica que se organiza de manera diferente según los contextos. En la familia de mi abuela, todas las hermanas mantienen la misma condición genética, sin embargo, es Ángela la que recuerda a la familia el lugar del que vienen.

A Ángela la bañaban en tomate y avena para aclararla. Ángela siempre supo que ser morena era una condición que sería adversa, pero dejó los baños de blanqueo alegando una picazón. Dejó de cui-

dar su piel, se quedó en el patio cuidando los animales y aprendiendo labores al aire libre junto a su hermano Pedro que compartía su color, pero a quien no se esforzaban en blanquear porque era hombre. “El hombre se casa cuando quiere, la mujer cuando puede”, decían las hermanas de mi abuela cuando se comparaba con Pedro. Como lo señalan la feminista afrodominicana Ochy Curiel (2007) y la feminista decolonial afrocolombiana Ruth Lozano (2012), el racismo es constitutivo en la construcción identitaria de la mujer latinoamericana, mostrando que el género se entrecruza con otras formas de dominación como el machismo. En este sentido, en cuanto a los ejes de discriminación que propone Viveros (2016), el cuerpo de Ángela es objeto de una triple discriminación: de clase, racial y de género.

En el sistema patriarcal y el estado moderno se sitúa a las mujeres morenas en posición de servidumbre y no de “señoras”. Aparece además la vergüenza como dominio socio-psíquico. La vergüenza del cuerpo moreno femenino está teorizada fundamentalmente desde el feminismo negro, explicando que daña la propia estima y hace difícil cumplir los roles sociales que las mujeres deben ejercer (Harris-Perry 2011). Gaulejac (2008) señala que es un fenómeno que atenta contra la autoimagen y reafirma la falta de reconocimiento, que va de la mano de la humillación y la desvalorización del propio cuerpo. La vergüenza es moral (se hizo algo indebido), corporal (características físicas) y sexual (ligada a la develación de lo íntimo). En el relato de Ángela encuentro muchas historias de vergüenza y humillación, pero elijo la más temprana, en la que comprende el lugar que tiene en su casa por el color de su piel, los rasgos que hereda de su mamá y las facultades humanas que le asignan a su corporalidad. Esta corporalidad discriminada es un maltrato, que también recibimos mi madre y yo, y que trato activamente de no seguir reproduciendo. Esta experiencia es importante teorizarla, denunciarla y problematizarla para contribuir a la construcción de una sociedad que no permita la discriminación de las niñas morenas. El racismo al interior de mi familia, espero muera conmigo.

La escena que mi abuela me cuenta varias veces es la siguiente: Luis compra un piano y lo pone a disposición de las hijas. Guacolda y

Ángela quieren aprender. Cuando llega la profesora, enseña a las dos niñas y cobra por dos clases. La madre le dice que no hay dinero para ambas, que Guacolda tomará las clases y que Angelita observará. Ángela se enfurece. Cada vez que llega la profesora de piano, se sube al techo y no baja hasta que la clase no haya terminado. No estaba dispuesta a aceptar este tipo de humillaciones. Se establece una jerarquía entre las dos hermanas. Guacolda es femenina, blanca, constante y una niña “de la casa”, si aprende a tocar el piano, tendrá un nuevo elemento de distinción. Ángela, narrada como “la salvaje”, no tiene esa paciencia y no tendrá la paciencia de sentarse al piano como su hermana. Ángela siente esa humillación como moral (no es constante, es salvaje), corporal (es morena) y sexual (no encontrará marido). La calle, el techo, el sol y el calor del patio serán el refugio constante de mi abuela. Ella se define a sí misma como “Candil de la calle, oscuridad de tu casa”. Este doble juego de la palabra oscura hace que mi abuela brille en la ciudad. Mi abuela y mi madre salen al mundo siendo criticadas por abandonar sus casas en una cultura latinoamericana machista. Gracias a sus avances y a otras mujeres como ellas soy la que más puede disfrutar la vida pública. Reconozco la calle como un lugar para habitar porque mi abuela y mi madre abren el techo para que una pueda salir de la casa por las puertas y las ventanas. La mujer puede dejar la casa a oscuras para que el compañero, otros hombres y mujeres prendan los candiles hogareños cuando ella está dedicada a brillar en otro lado.

La resistencia: “Esta niñita no sirve para casarse”

El futuro de la Tierra puede depender de la capacidad de las mujeres para identificar y desarrollar nuevas definiciones del poder y nuevos modelos de relación entre las diferencias. Las viejas definiciones no han sido beneficiosas para nosotras ni para la tierra que nos sustenta (Audre Lorde 1980).

Ángela decidió que lo suyo era el mundo público. El paso clave de subir al techo y olvidarse del matrimonio le dio un espacio de libertad. De esta manera, sin necesariamente leer feminismo, iden-

tifica y desarrolla nuevos modos de relación que marcarán varias generaciones, en especial la de sus nietas. Ángela decide ocupar el mundo público como atleta, luego como ingeniera que lidera la tripulación de barcos que cuidan las costas chilenas, terminando como funcionaria pública que maneja el vehículo estatal de carga en zonas indígenas del altiplano. Una mujer que se replantea la maternidad y el pacto al interior del matrimonio. Ángela rompe con cualquier imagen que asocie mujer y fragilidad. Tal como señala la filósofa afrobrasileña Sueli Carneiro (2008), el mito de la fragilidad femenina que necesita protección no es parte de la constitución de la mujer negra (y yo agregaría ni indígena, ni morena).

Muy tempranamente Ángela empieza a entrenar atletismo y luego se esfuerza para entrar a la universidad. Se levanta muy temprano para ir a correr a la playa. Sin la presión de ser blanca y cuidar su piel, ella quiere salir de Arica en competencias deportivas junto a su entrenador. Sin embargo, su padre no le permite viajar porque cree que ella “dará rienda suelta a sus impulsos”, refiriéndose con eso a una sexualidad que percibe como más exuberante que en sus otras hijas. Preocupado por su reputación, solo le permite entrenar en la ciudad y no competir fuera de Arica. Ser morena, estar en la calle y tener libertad sexual no es posible en esa época. Suárez (2008) señala que la cultura blanca produce una iconografía de los cuerpos de las mujeres negras como hipersexualizadas, siendo identificadas como cuerpo y no mente. Segato (2012) confirma lo mismo para el estereotipo de las mujeres indígenas, el cual implanta una mirada exterior, pornográfica, alienadora del cuerpo y de la sexualidad. Esta percepción sigue vigente en América Latina en la actualidad, en especial en lugares con presencia de industria extractivista o bélica, como la zona norte de Chile. Algunas cosmovisiones indígenas de América Latina existen divinidades y enseñanzas que invitan a la mujer a hacerse cargo del placer sexual, pero no están destinadas al placer del hombre como en la organización patriarcal blanca del siglo XX (Marcos 2009).

Luego de una adolescencia muy protegida por su padre, Ángela quiso estudiar en la universidad, pero como mujer de clase trabajadora debía casarse o trabajar. Por sus estudios técnicos en la secundaria

obtuvo un puesto en una tienda de ropa para señoras. Eso le permitía estar siempre vestida de manera elegante para los patrones de la época, buscando la distinción de acuerdo con los prejuicios sociales. Conoció a Rigoberto, funcionario público, un joven un poco mayor que ella. Su color de piel era muy oscuro y sus facciones, indígenas. Su apodo era Rigo el “jote”, aludiendo a la fealdad de un animal carroñero negro muy común en la zona. Mi abuelo era animalizado y estigmatizado por llevar en su cuerpo dos marcadores de diferencia denigrados en la zona: lo indígena y lo negro. Mi abuelo, probablemente, escondió sus orígenes para protegernos. En los años 2000, luego de los movimientos sociales de afrodescendientes y en particular de un blog donde se recogen relatos de discriminación, decidí incluirme dentro de les afroariqueños, honrando su memoria y la de su madre.

Rigoberto siempre señaló sentirse atraído por “la personalidad y la belleza morena” de Ángela. Rigo me contó que cuando llegó a la casa a pedirla en matrimonio, Luis le dijo: “Esta niña no sabe hacer nada de la casa. Se la ha pasado corriendo o arriba del techo para que no la castigue porque no hace nada que no quiera. Yo la he consentido mucho porque es mi regalona”. Para el padre de Ángela, ser una mujer asertiva y con proyecto propio parecía incompatible con una vida de sumisión de pareja. De alguna manera, Luis le advertía a Rigo que debía dejar un espacio personal para mi abuela si quería mantenerla a su lado.

Entre Rigo y Ángela había un trato: mi abuela se esterilizaría apenas pudiera y dejaría a sus hijos con su marido y su suegra para inscribirse en la universidad. Dadas las dinámicas de género que maticaban ese momento y esa sociedad, esa era la principal condición que convertía a mi abuelo en el hombre más atractivo del pueblo. Rigo le permitiría estudiar, que para ella era más importante que la demanda de blanqueamiento de la sociedad ariqueña. Ángela, atenta a los discursos presentes en la sociedad de su época (segunda mitad del siglo XX) pensaba que el éxito económico era una de las formas centrales de “blanqueamiento” dentro del modelo capitalista nacional. La blanquitud no sirve si no va acompañada de dinero y, frente al tema del color de la piel, ella tenía la esperanza de que la posición

económica fuera lo que más importe en el futuro. Ángela se transforma en una mujer que cree idealmente en el esfuerzo individual del capitalismo, donde las capacidades intelectuales y económicas la alejarían de la discriminación por el color de la piel o por ser mujer, sin saber que eso no sería posible ni para sus hijas, ni para sus nietas. En la universidad, Ángela estudió técnico en agronomía y luego ingeniería y es así cómo se transformaría en una de las primeras profesionales de ese campo de su ciudad.

Epílogo: color que no destiñe

Ángela trabajó durante 20 años en el Estado. Logró que dos de sus hijos estudiaran en la capital carreras profesionales muy prósperas. Durante el golpe militar de 1973 apresaron al hijo que todavía estaba en Arica y, a consecuencia de ello, perdió su empleo de funcionaria pública como castigo por criar y defender a un revolucionario. Su hija, mi madre, una mujer fuerte como Ángela, dio a mi abuela un lugar de reconocimiento en la clase burguesa al transformarse en una médica importante. Todas las nietas fuimos profesionales exitosas e independientes. Mi abuela no quería morir antes de asistir a la titulación de las nietas más pequeñas, la abogada y la médica. Murió sin ganas de partir, porque todavía le quedaba energía para seguir apoyándonos.

Recuerdo que una tarde a finales de los años 80 llegué a la casa llorando porque me decían negra y fea. Ella me dijo: “usted es linda y tiene un ‘color que no destiñe’”. No entendí. Pensé que se burlaba de los autobronceantes de la época que usaban mis blancas compañeras. Hace unos meses, un colega en grupo de apoyo para enfrentar la pandemia me explica que le inspiro temor. He sospechado durante años que muchos hombres sienten miedo porque estoy lejos de la delicadeza, en especial en ambientes laborales. Ahí entendí que “Color que no destiñe” tiene otro significado: “color que no se rinde”.

Pienso en las múltiples discriminaciones que viví de pequeña en las escuelas, en el trabajo, en las primeras relaciones de pareja y los no pocos casos de acoso sexual justificados por mi supuesta sangre caliente. Pienso en la vez que mi hijo de cinco años me dijo que se ale-

graba de no tener mi color de piel porque en el colegio lo animalizarían, como a los otros niños morenos que recibían el insulto de mono.

Entendí lo que quería decir mi abuela. Las mujeres morenas estamos lejos de la fragilización de la mujer blanca. No somos frágiles, porque si lo fuéramos, no podríamos salir adelante. La narración sobre nuestros cuerpos es que nacimos para trabajar, para la prostitución, para estar solas, para ser madres de huachos. Aquí el trabajo de la psicóloga y activista boliviana María Galindo (2020) es central porque *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar*. Ángela nos hizo no desteñir, nos hizo pensar en otras relaciones de pareja, nos hizo entristecernos con su historia, que es también la historia de cada mujer morena que quiere tener un lugar en este mundo capitalista occidental. Entonces, por lo mismo, estamos llamadas a ser más estratégicas y específicas en nuestra resistencia. Y las mujeres académicas que hemos vivido el racismo, el clasismo y el machismo tenemos una función de visibilización de las historias propias y de nuestras ancestras, problematizando también el feminismo contemporáneo decolonial.

Referencias bibliográficas

- Araujo, Ana María. 2019. *Sociología clínica desde el sur*. Montevideo: Psicolibros.
- Basaure, María Francisca. 2017. "La tirana y sus bailes morenos: lo afro, lo pampino y lo chileno". *Revista de Ciencias Sociales* 39, 54-80. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70854366003>
- Bonilla Silva, Eduardo. 2010. "Refleccions about Race by a Negrito Acomplejao". En *The afrotalin@ reader*, editado por Jimenez y Flores, 445-451. Durhan: Duke University Press.
- Braun, Virginia y Victoria Clarke. 2006. "Using Thematic Analysis in Psychology". *Qualitative Research in Psychology* 3, 77-101. <http://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa>
- Briones, Claudia. 2008. *Cartografías argentinas: Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Campoalegre, Rosa. 2018. "Educar en resistencias y contrahegemonías más allá del Decenio". *Afrodescendencias: Voces en resistencia* editado por Rosa Campoalegre, 21-36. Argentina: CLACSO.

- Sandra Abd'Allah-Alvarez Ramírez. *Negra cubana tenía que ser* (blog). <https://negracubanateniaqueser.com/>
- Carneiro, Sueli. 2008. *Ennegrecer el feminismo. La situación de la mujer negra en américa latina, desde una perspectiva de género*. Obtenido de negra cubana tenía que ser. 2 de enero 2021. <http://negracubana.nireblog.com/post/2009/07/28/sueli-carneiro-ennegreceralfeminismo>
- Cerda, Urzula. 2004. *Razas, racismo, clases sociales y clasismo: revisión teórica y desarrollo en Chile*. Tesis para optar al Grado de Magíster en Ciencias Sociales, Mención en Sociología de la Modernización. Universidad de Chile. Santiago. <http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/112665/cs39tco89.PDF?sequence=1&isAllowed=y>
- Céspedes, Geraldina. 1992. "Notas para una reflexión sobre la identidad cultural dominicana". *Estudios Sociales* 25: 87-94.
- Chihualaf, Elicura. 1999. *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago de Chile: LOM.
- Collins, Patricia. 2015. "Intersectionality's Definitional Dilemmas". *Annual Review of Sociology* 41: 1-20. <http://www.jstor.org/stable/24807587>
- Congo, María Belén. 2018. "Propuestas y prácticas etnoeducativas afrodescendientes con enfoque de género: el caso de la Unidad Educativa Valle del Chota". Tesis de Maestría en Estudios de la Cultura. Mención en Género y Cultura". Universidad Andina Simón Bolívar. Ecuador.
- Curiel, Ochy. 2007. "Crítica poscolonial desde las prácticas del feminismo antirracista". *Nómadas* 26: 92-101. http://nomadas.ucentral.edu.co/nomadas/pdf/nomadas_26/26_9C_Criticaposcolonialdesdelaspracticas.pdf
- Dahl, Anthony. 2021. "Los afrochilenos de arica y del valle de azapa". *CLA Journal* 55: 296-311. <http://www.jstor.org/stable/44395299>
- Espinosa-Miñoso, Yuderlys. 2014. "Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica". *El Cotidiano* 184: 7-12. <https://www.redalyc.org/pdf/325/32530724004.pdf>
- Espinosa, María Paz. 2015. "Afrochilenos en Arica: identidad, organización y territorio". *Revista Antropologías del Sur* 3: 175-190. <https://doi.org/10.25074/rantros.v2i3.838>
- Galindo, María. 2020. "No se puede descolonizar sin despatriarcalizar". En Gaya Makaran y Pierre Gaussens, *Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial*, 289-311. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Gaulejac, Vicent, y Fernando Yzaguirre. 2018. "Sociología clínica y emancipación del sujeto". En *La interacción social*, editado por Álvaro Estramiana, 251-270. Madrid: Centro de investigaciones sociológicas.
- Gaulejac, Vincent. 2008. *Las fuentes de la vergüenza*. Buenos Aires: Mármol/Izquierdo Editores.
- Gissi, Jorge. 1987. *Identidad Latinoamericana: Psicología y sociedad*. Santiago: Psicoamérica Ediciones.
- Guerrero, Patricia, Vincent Gaulejac. 2017. "Sociología clínica del trabajo". En *Clínicas del Trabajo*, editado por Zabala, Guerrero, y Besoain, 106-126. Santiago: Ediciones Alberto Hurtado.
- Harris-Perry, Melissa. 2011. *Sister Citizen: Shame, Stereotypes, and Black Women in America*. New Haven: Yale University Press.
- Lorde, Audre. 1980. "Edad, raza, clase y sexo: las mujeres redefinen la diferencia". Ponencia. Amherst College. Abril de 1980. <https://sentipensaresfem.wordpress.com/2016/12/03/ercsal/>
- Lozano, Betty Ruth, y Bibiana Peñaranda. 2007. "Memoria y reparación ¿y de ser mujeres negras qué?". En *Afro-reparaciones: Memorias de la esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*, editado por Mosquera, Labbé, y Claudio, 715-724. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Meeus, Joke, González, Roberto, y Jorge Manzi. 2016. "Ser "blanco" o "moreno" en Chile: El impacto de la apariencia en las expectativas educativas y las calificaciones escolares" En *Abriendo las puertas del aula. Transformación de las prácticas docentes*, editado por Manzi y García, 515-542. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Montecinos, Sonia. 1996. *Madres y huachos: Alegorías del mestizaje chileno*. Santiago: Editorial sudamericana.
- Moreno Figueroa, Mónica. 2010. "Mestizaje, cotidianeidad y las prácticas contemporáneas del racismo en México". En *Mestizaje, diferencia y nación: Lo "negro" en América Central y el Caribe*, editado por E. Cunnin, 129-170. México: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos. <https://doi.org/10.4000/books.cemca.164>
- _____. 2010. "Distributed intensities: Whiteness, mestizaje and the logics of Mexican racism". *Ethnicities* 10: 387-401. <https://doi.org/10.1177/1468796810372305>
- Olaza, Mónica. 2017. "Afrodescendencia y restauración democrática en Uruguay: ¿Una nueva visión de ciudadanía?". *Revista de Ciencias Sociales* 30: 63-82. <https://www.redalyc.org/pdf/4536/453649665004.pdf>

- Oliva, Elena. 2017. "Intelectuales afrodescendientes: apuntes para una genealogía en América Latina". *Tabula Rasa* 27: 45-65. <http://doi.org/10.25058/20112742.444>
- Painemal, Millaray, y Sara MacFall, 2017. "La resistencia cultural ... Ser mujer mapuche en el Chile del 2000". *Mapunet.org* <https://www.mapunet.org/documentos/mapuches/ArticulosermujerMapu.pdf>
- Palacios, Nicolás. 1918. *Raza chilena*. Santiago: Editorial Chilena. <http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/mc0018474.pdf>
- Parra, Claudia. 2017. "Gestión cultural en el proceso de reivindicación del pueblo afroarriqueño-afrochileno". Ponencia. 2do. Congreso Latinoamericano de Gestión Cultural. 18, 19 y 20 de octubre de 2017.
- Portocarrero, Gonzalo. 2013. "La utopía del blanqueamiento y la lucha por el mestizaje". En *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*, editado por A. Grimson y K. Bisaseca, 165-200. Buenos Aires: CLACSO.
- Puar, Jasbir K. 2012. "I would rather be a cyborg than a goddess": Becoming-Intersectional in Assemblage Theory. *philoSOPHIA* 2 (1): 49-66. muse.jhu.edu/article/486621.
- Quijano, Aníbal. 2014. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, editado por Anibal Quijano, 285-327. Buenos Aires: CLACSO.
- Riedemann, Andrea, Stefoni, Carolina, Stang, Fernanda, y Javier Corvalán. 2020. "Desde una educación intercultural para pueblos indígenas hacia otra pertinente al contexto migratorio actual. Un análisis basado en el caso de Chile". *Estudios atacameños* 64: 337-359. <https://doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2020-0016>
- Rondon, Marta. 2003. "From Marianism to terrorism: the many faces of violence against women in Latin America". *Arch Womens Ment Health* 6: 157-163. <https://doi.org/10.1007/s00737-003-0169-3>
- Ruz, Rodrigo, y Alberto Díaz. 2011. "Estado chileno y comunidad indígena: Presión y conflicto sobre tierras de uso colectivo en el espacio precordillerano de Arica: Putre 1880-1935". *Estudios atacameños* 42: 173-188. <https://revistas.ucn.cl/index.php/estudios-atacamenos/article/view/363/349>
- Segato, Rita. 2012. Gênero e colonialidade: Em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-cadernos CES* 18: 106-131. <https://doi.org/10.4000/eces.1533>
- _____. 2013. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Buenos Aires: Tinta Limón.

- _____. 2014. “El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonidad”. *Estudios Feministas* 22: 675-686 <https://www.redalyc.org/pdf/381/38131661012.pdf>
- Suárez, Liliana. 2008. “Colonialismo, gobernabilidad y feminismos poscoloniales”. En *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, editado por L. Suárez y R. Hernández, 31-73. España: Universidad de Valencia.
- Subercaseaux, Bernardo. 2007. “Raza y nación: el caso de Chile”. *Revista A contra corriente* 5: 29-63. https://projects.ncsu.edu/project/acontra-corriente/fall_07/Subercaseaux.pdf
- Taracena, Elvia. 2017. “Émotions et histoires de vie: aux limites entre implication, recherche et thérapie”. *La part de social en nous. Sociologie clinique et psychothérapies*, editado por V. de Gaulejac, y C. Coquelle, 105-120. Toulouse: ERES. <https://doi.org/10.3917/eres.gau-le.2017.01.0105>
- Vergara, Aurora, y Katherine Arboleda. 2014. “Feminismo afrodiaspórico. Una agenda emergente del feminismo negro en Colombia”. *Universitas Humanística* 78: 109-134. <https://www.redalyc.org/pdf/791/79131632006.pdf>
- Viveros Vigoya, Mara. 2016. “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”. *Debate Feminista* 52: 1-17. <https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>
- Wynter, Sylvia. 2003. “Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation An Argument”. *CR: The New Centennial Review* 3: 257-337. <https://doi.org/10.1353/ncr.2004.0015>

El río de cacao y el negreamiento de Abiyala

Ligia (Licho) López López
Universidad de Melbourne
Melbourne, Australia

Robada de nuevo

te robo'ro'
de mi vida
siempre me llamaron negra
pero nunca me dijeron que como tú

te robo'ro'
de la familia
nunca exististe ni en un chiste
pero si en e' resentimiento enfé'mo' los negro'

te robo'ro'
de lo' cuento'
nunca apareciste rotundamente negra
pero si rotundamente invisible

te robo'ro'
de mi hijtoria
siempre decía' que e' negro era bueno pa' jolón
pero nunca que fue tu afrointelecto quien pario la nación

te robaro'
de mi herencia
nunca ni tu nombre—agüela **Josefa**—mencionaron
pero siempre de tu cimarroneo se beneficiaro'

pero nunca por tu expansivo afroamericano
siempre te gozaron, te focalizaron
del arte y la cultura
te robaro'

te robaro'
de mi geografía
nunca ni a tu pueblo los Mahates mentaron
pero si la negritu' depreciable de' Caribe

te robaron

pero de tu llamao
de la manta ojcura con que arropaste mi cue'po
de' camino cimarrón que me trazaste

de eso

de eso nunca te robaro'¹

Negra. Así me llama mi madre desde que tengo uso de razón. *Negu*, algunas veces me dice de cariño. A diferencia de la mayoría en mi familia, mi cuerpo apareció arropado en melanina ancestral. Es decir, melanina combinada de mis ancestres, del pueblo del río Sinú, les Zenúes de la costa Caribe de la colonialmente llamada Colombia, y la de mis ancestres afrodiáspóricas de la misma costa.

1 Este poema se nutrió con los trabajos de la poeta negra costarricense Shirley Campbell (Campbell Barr 2013)15/2/21 11:07:00, el pensador Afrocolombiano Amir Smith Córdoba (Smith Córdoba, 1980; Smith Córdoba 1986), la poeta y escritora Afroboricua Yolanda Arroyo Pizarro (Arroyo Pizarro 2012, 2012, 2020), y la poeta, escritora, y abogada tobagoniana M.Nourbese Philip (Philip 1995). Sus líneas están escritas en cercanía a los ritmos caribeños con los que crecí, y los cuales, como todo, han mutado en otras formas durante el tiempo que he vivido lejos de la costa.

Para mi padre también siempre he sido negra. Desde edad muy temprana su instrucción fue nunca casarme con un negro (¡hombre!). La advertencia, a pesar del sobrenombre “negra” entonces impuesto, era en contra de ser o convertirme en negra —es decir “evitar la negritud”, siguiendo uno de los principios que emergen en una sociedad antinegre, como lo indica el filósofo Jamaiquino Lewis Gordon (1997, 40). Ser indígena o, mejor dicho, “india”, también era de evitarse, aunque “india” también me llamaban con frecuencia. Decían que la textura lacia de mi pelo profundamente oscuro me delataba. “Somos descendientes de españoles”, decían, y prueba de ello es nuestro apellido López, decían, y yo tengo dos —el de mi madre y el de mi padre, aunque sea la misma familia López. Mi madre y mi padre son primos segundos, pero eso no importaba. Lo que sí importaba es que el doble López funcionara como una capa doble de separación de toda negritud e indianidad. Así es como en la familia se sentía en algunas, de muchas veces, la valoración de la blancura, “como bien se conoce en el Caribe” (Gordon 2015, 36).

Hagamos una pausa corta aquí sin interrumpir mucho el flujo de la narración para rápidamente notar que los fundamentos de este entrelazado familiar son antinegres, es decir son la negación, rechazo, y represión del linaje negre afrodescendiente (y también indígena) y las vidas negras afro dignas de existencia, presencia y persistencia. La búsqueda y producción de evidencias para afirmar descendencia española es parte de la “tendencia a blanquear todo” (Lebrón Ortiz 2019, n.i)— es un ejercicio de producir y mantener la blancura como la otra parte del binomio quien para poder sobrevivir debe subyugar la existencia negra afro. Eso significa antinegre en este contexto específico, que está enmarcado dentro en un odio universal por las personas negras de ascendencia africana² (Gordon 1997).

2 Negre/a/o, afro, de ascendencia africana se utilizan de forma intercambiable y relacionada en este texto. Aunque aparezcan como sinónimos, estos términos tienen historias de emergencia diversas y cumplen funciones políticas distintas dependiendo del contexto político-histórico-social-cultural.

En la sala de la casa de palma en La Majagua, el pueblo del Caribe donde crecí, colgaba un retrato de mi abuelo paterno José Marcelino. Un nombre muy bíblico del cual mi padre se siente muy orgulloso. José Marcelino también es el nombre de mi padre. En una de nuestras conversaciones en WhatsApp en septiembre de 2020, mi padre pronunció su nombre con lo que a su juicio es el acento italiano para demostrar su europeanidad.

Por ser “india” yo me parezco a papá Marcelino, o papa Ma’so, como le llamamos todes. Sin embargo, de les abueles, papa Ma’so era “el español”. Así decían los mayores de la familia. ¿Y como sabían? “Bueno, por el apellido”, asegura mi padre. Los nombres son importantes en la familia, especialmente los apellidos. El padre de papa Ma’so era español, eso decían...mucho. Con ese cantico crecí. ¿Cómo saben que el era español? “¡Bueno, por el apellido!” También sabían porque el papá de papa Ma’so, papá Marcelino López Durango, era blanco, *blanco blanco*, decían. ¿Y la mamá de papa Ma’so?

¿Tu agüela, mi agüela, aonde ejtá?
borra’

La pregunta y la caribeñidad en mi escrito se nutre del ancestro, también caribeño, Fortunato Vizcarrondo y su poema ¿Y tu agüela, aonde ejtá? La ausencia de historias negras afro (y también de otras historias distantes a la blancura), la represión de memorias de vidas afro viviendo, y el secuestro de historias de nuestros ancestros negres afro en nuestras vidas familiares, son actos antinegres. Estas omisiones son un atentado no solo ontológico a erradicar la negritud, sino también un ataque severo a nuestra capacidad de inventar la vida de formas más extensas que al confinamiento minúsculamente limitado de la blancura.

Como a agüela Josefa, a agüela Basilia Durango, “la india”, también la borraron de mi crianza. Hay muy pocas historias de ella en la memoria histórica de la familia —por lo menos en este punto. Sin embargo, lo más importante es que ella, “*ella era la purita india*”. Esa insistencia en vivir india se traduce en abundantes e innumerables maneras en las cuales el colonialismo fracasó en sus intentos de robar-

nos y borrarlos (Rivera Cusicanqui 2014). Este capítulo es un intento dedicado a entrar en las complejidades caribeñas que implican haber sido socializada antinegre y viviendo en la capa oscura que cubre mi cuerpo. Este ensayo es historia y teoría afro al mismo tiempo. Como es evidente hasta ahora, los puntos de referencia de los cuales parto son los testimonios que transitan desde la casa hasta el colegio donde fui entrenada para ser antinegre, y desde la cual yo misma ascendí para convertirme en entrenadora antinegre como maestra en colegios. El objetivo de esta investigación es el planeamiento táctico de la fuga, el trazo fugitivo por un camino guiado por agüela Josefa y la rebeldía de agüela Basilia (Vergara Figueroa y Cosme Puntiel 2018). El escrito está dividido en tres partes principales. Entro primero por una leyenda que forma el entrenamiento antinegre en el colegio y sus reverberaciones en mi propia práctica como maestra. Seguido, ofrezco una lectura que desnaturaliza el sentido común del historiar antinegre como una manera de desarmar las lógicas que capturan la imaginación dentro de lógicas de blanqueamiento. En la última sección, tomo las pautas del escritor afro-indígena colombiano Manuel Zapata Olivella para aprender a historiar la vida más allá de la antinegritud. Este intento de aprender parte de dos de sus libros: *La rebelión de los genes* (1997) y *Changó el gran putas* (1983).

Entrenamiento antinegre en el colegio

Este ensamblado de negra, india, y de España —el negreamiento, morenidad, y blanqueamiento de mis edades tempranas— en casa, se juntan en un cuento en el colegio, en la secundaria (o bachillerato como le llamamos en Colombia). Era el año 1996. Estaba ya casi por salir del colegio. El profesor de la clase de castellano (que le llamaban clase de español), por quien siempre guarde el mayor de los respetos y admiración, nos contó un cuento, una de esas leyendas que explican el origen de las cosas. Esta leyenda contaba porque todos éramos de diferentes colores. A continuación, se las voy a contar como la aprendí en el colegio y como la recuerdo, porque como la recuerdo es como la aprendí y también como después la enseñé.

El río de leche

Hace muchísimos años al principio de los tiempos
había un río de leche.
En aquel entonces, toda la población del mundo era negra.
Un día, un hombre descubrió el río y se zambulló en él.
Al salir y verse a sí mismo notó que su cuerpo se había tornado
blanco completamente.
Celebró el gran cambio y corrió a contarles del magnífico evento
a los otros.
Muchos lo siguieron,
se zambulleron en el río de leche
y también salieron blancos.
Desde lejos y cerca
cientos de hombres llegaron, se zambulleron, y celebraron.
Después de tantos meterse al río,
el río comenzó a secarse.
Los que llegaban de más lejos
encontraron menos leche que los que llegaron primero,
y sus cuerpos se tornaron cafés, morenos.
Cuando aquellos que vivían muy muy lejos llegaron,
el río casi que se había secado por completo.
Pusieron sus pies dentro de la poca leche que quedaba,
se inclinaron y metieron sus manos en la leche,
y se enjuagaron la boca.
Eso explica por que hay personas blancas, morenas, y negras
en el mundo,
y porque las personas negras tienen los dientes, las plantas de los
pies, y las palmas de las manos blancas y no el resto del cuerpo.³

Tengo muchos recuerdos de mi vida en el colegio. Esta historia es, desafortunadamente, uno de esos recuerdos que constituyen el repertorio del imaginario del racismo antinegre que aprendí a ejercer desde temprana edad (Gordon 1995). Historias como esta entre-

3 En preparación para escribir este ensayo, y después de 23 años, me reconecté con mi profesor de español por WhatsApp. En la llamada él me volvió a contar la leyenda, esta vez con ciertas nuevas vueltas que mantuvieron los mismos principios explicativos de cómo se formaron las razas en los colores de las gentes.

naron mi percepción y restringieron mi capacidad de hacer leyendas desde el prisma del esplendor negro afro, intricado y complejo con les orishas, sanadoras, guerreres, creadoras y tejedores de cosmogonías (Zapata Olivella 1983). La lógica recurrente de las leyendas blanqueadoras me entrenó para desarrollar dispositivos analíticos que limitaron mi capacidad de razonar de otras formas para poder hacer otro tipo de preguntas, aprender e inventar otros conceptos a través de los cuales pudiera registrar mi propia existencia en relación con el mundo y los cuerpos de otros. Cuentos como el del río de leche me marcaron tan profundamente que se hicieron casi imposibles de olvidar. La pedagógica animada de mi profesor de castellano, nutrida del teatro y la práctica de contar cuentos, fueron inspiradoras, como decimos en el área de formación de maestros. Tan inspiradora fue que cuando me convertí en maestra le seguí los pasos al profe. El problema fue que, en contar ese cuento, me convertí en entrenadora antinegre. Conté ese mismo cuento del río de leche a cientos de gentes jóvenes en todas partes donde enseñé, desde el Caribe colombiano, pasando por el valle de Aburrá (Medellín), el cinturón bíblico de EEUU (en Carolina del Norte), y hasta en Tokio, donde conté el cuento por última vez. ¿Cómo es que una historia aparentemente repleta de benevolencia viaja tan silenciosamente causando tanto estrago? En la siguiente sección, desenlazo la pedagogía y el currículo del cuento para entrar en los recovecos de cómo el racismo antinegre se cocina en casa y alimenta —con buenas intenciones— a personas jóvenes de los colegios del Caribe donde esta y otras historias de corte similar siguen circulando.

Des-natural-izando el cuento

Antes de adentrarme en el alfabetismo antinegre que imparte la historia (López López 2022), consideremos la premisa histórica sobre la cual se planta la leyenda y hagámoslo en compañía de afro ancestres y mayores. Empiezo por situarme en lugar. En el presente vivo y aprendo como huésped no invitada en tierras Wurundjeri y Woiwurrung, que con nombre colonial se conocen como Melbour-

ne, Victoria, Australia. La gente negra ha habitado estas tierras por mas de 65 000 años (Pascoe 2018). Como ciencia occidental relativamente nueva, la arqueología ha sostenido que la personas han habitado África por mas de 200 000 años contados por el calendario Gregoriano (Ver por ejemplo los trabajos de Walker 2020; Wynter 1995). Eso, de acuerdo con la leyenda del río de leche/blanco, es el principio del mundo (de personas/humanos), por lo menos como algunos lo pueden conocer. Las vías fluviales han corrido dentro y fuera de la tierra siendo y dando vida a varias formas por más tiempo del que puede recordar la memoria (Ver, por ejemplo, el activismo de Francia Márquez en Colombia, y el Movimiento Social en la defensa de los ríos Sogamoso y Chucurí <https://vimeo.com/480539946>). La presencia del río en la historia, en este mundo, es entonces un hecho irrefutable de la vida. Y, sin embargo, es importante que quede claro que historiar la vida de esta manera, como hecho y/o ficción, *es de por sí un acto político*. La narración es política. Lo natural es político.

La escala política se inclina por el lado del poder colonial ejercido sobre otros en el blanqueamiento del mundo, en el blanqueamiento del mundo de uno; del “hombre” (u “Hombre” con mayúscula (Wynter 2003)) que cambia de negro a blanco. (Démonos cuenta cómo el personaje de la leyenda es masculinizado y no por coincidencia, nunca es solo una coincidencia. Tampoco es el caso porque sea una cierta regla lingüística (de idiomas latinos o de cualquier otro) que la forma masculina es el modelo de facto para todas las formas de ser persona). La leyenda produce una performance de la patología de erradicar la negritud (Gordon 2015) y también del llamado “complejo de dependencia” inventado por el psicoanalista francés Octave Mannoni quien fue firmemente criticado por el anticolonialista médico antillano Frantz Fanon (1952). Mannoni sostenía que en la profundidad de las gentes de Madagascar el “germen del complejo [de dependencia]” (dependencia de lo blanco) “latía en ellos desde la infancia” (Mannoni citado en Fanon 1952, 84). Según este postulado, el complejo es entonces un hecho natural para la gente negra. Esto justifica su deseo de ser/convertirse en blancos. Como consecuencia no es “el racista quien crea a su inferior” (Fanon

1953, 93) sino la persona negra la responsable de su propia inferioridad y de imponer la discriminación sobre sí misma. El arribo de la leyenda del río de leche a los oídos de la gente joven como “la llegada del hombre blanco a Madagascar, inflige heridas desmesuradas” (Fanon 1953, 97). Leyendas como esta *producen educación desde el daño* generando inestabilidad social a la misma vez que perpetúan el complejo de dependencia.

La celebración del blanquimiento en la leyenda, psicoanalíticamente explicada por Mannoni, borra el rechazo histórico de miles contra la filosofía destructiva que violó y sigue violando al continente. La negritud, Aimé Césaire sostenía en 1959, “no tiene que ser superada: es la condición *sine qua non* de autenticidad, de creación en cualquier terreno” (Césaire en Zapata Olivella 1997, 114). Hacer al hombre jugar el papel de desear verse distinto, verse blanco, como fue el caso de las masas que lo siguieron al río, cuenta el cuento ya desmitificado por años que nosotros por voluntad propia nos entregamos a la blancura. En ese escenario, ¿dónde están las revueltas y las rebeliones? ¿Cómo recuenta el cuento las revoluciones tanto grandes como pequeñas? (Barrantes 2009; Brown 2019; Bryant 2004; Glissant 1958; Montejo y Barnet 1966; Roberts 2015) Poniendo a la gente en un escenario donde solo aparecen ellos con ellos mismos y el río, la transición de cuerpos negros a cuerpos blancos se plantea como “natural”. ¿Cómo es que estas personas de cuerpos negros al principio del mundo se inventan el querer tener cuerpos blancos? Este no fue un proceso natural. Aún manteniendo el registro “natural” de la leyenda, hay algo que no cuadra. ¿Por qué hubiesen querido el río y la tierra ese cambio tan innatural para estos seres? ¿Por qué querría el río alterar en lo más minúsculo la bella creación que ya es el cuerpo negro? (Ver, por ejemplo, el movimiento *Black is Beautiful*, Quietopelo, un proyecto liderado por la artista plástica Afrocolombiana Astrid Liliana Angulo Cortés, y ADN sorprendente, una serie de TV Pacífico <https://telepacifico.com/veo/adn-sorprendente/>).

La singularización del río, y el río como blanco al principio de los tiempos naturalmente simplifica las geografías complejas de la Tierra. Esta característica aparentemente natural centra al río, pro-

duciendo la blancura y sus consecuencias intencionadas. El centrar al río blanco genera una lógica espacial que distancia y a la vez capacita (bajo un razonamiento de capacidades físicas) a la gente priorizando ciertas vidas sobre otras. “Aquellos quienes llegaron primero se volvieron blancos y felices, los que llegaron de segundo se volvieron ‘morenitos’ pero hubiesen sido blancos si hubieran llegado más temprano, y aquellos quienes llegaron de último se quedaron sin mas opción que ser negros mientras deseaban ser blancos”. Ese orden de la historia mantiene la jerarquía de gentes y prioriza vidas de acuerdo al orden de llegada. El orden de llegada es la lógica que legitima, desde epistemologías “Occidentales” colonizantes, la pertenencia y dominio sobre los territorios, “yo llegue primero, por consiguiente, tengo el derecho a este territorio o a estos recursos antes que cualquier otra persona que llegue después de mí”. El problema con ese orden es la jerarquía de acceso que plantea y la discriminación hacia “otros” con expresiones como “el último”, “el que llegó tarde”, “el retrasado”. Todas estas expresiones usualmente son habitadas por gente negra, afro, o morena desde el colegio hasta la política. Este orden no es natural sino historiado (Wynter 2003).

Si seguimos la labor de cuestionar los atributos presuntamente naturales de la leyenda, se nos comienza a revelar una leyenda poco natural. Quizá comenzamos a percibir la interseccionalidad del cuento (Crenshaw 1989), por ejemplo en la formación del río hecha posible por las prácticas extractivas y de explotación en la producción de la leche por cuerpos con senos. La desaparición de la leche como producción “femenina” para parir hombres blancos y erradicar la negritud, se merece una discusión consiguiente seria y dedicada en otro espacio/texto. Desde una perspectiva de la Tierra, o como algunos dirían desde una perspectiva ambientalista, el río fue secado para consumir el deseo humano por blanquearse. Esto resuena con la ya expandida máquina extractiva que esta secando los ríos de la Tierra para alimentar la gula y el ocio de las compañías

multinacionales, muchas de las cuales vienen a Abiyala⁴ de sociedades “blancas” y/o colonas [*settler societies*] (Europa, Canadá, Estados Unidos, etc.). ¿Qué preguntas podríamos hacerle al cuento para que nos enseñe sobre las formas naturalizadas a través de las cuales el racismo antinegre se ha formado como sentido común incuestionable en el Caribe y en Abiyala? ¿Cómo más podríamos entrarle al cuento para que comencemos a des-entrenar nuestra percepción de tal manera que nos permitamos ver y hacer mundos en contra del racismo antinegre?

La rebelión en las secuelas del entrenamiento antinegre del colegio

En la conversación por WhatsApp con mi profesor de castellano de la secundaria donde me volvió a contar la leyenda, por curiosidad le pregunté sobre los orígenes del relato. Como historiadora de currículo me intrigaba cómo mi profesor había convertido la leyenda en currículo escolar. Me contó que el libro donde aparecía la leyenda sobrevivió a un incendio en una librería del centro de la ciudad. El libro se lo obsequiaron a él, pero desde entonces lo perdió y no pudo localizar ni constatar la autoría del mismo. Se acuerda que la historia era del Pacífico colombiano —una región con gran población afro de Colombia. En esta versión de la autoría del cuento, las gentes negras afro del pacífico aparecen como las responsables de crear una leyenda que cuenta como las gentes negras afro por sí mismas buscaron su propio blanqueamiento al principio del mundo (como en la explicación psicoanalítica de Mannoni). Así es como la creación de las razas es explicada. Las gentes negras afro se la inventaron, inventaron la blancura, inventaron el deseo de ser blancas, antes de la llegada de los colonizadores.

4 Abiyala es como los pueblos Guna (Wagua 2007) conocen a lo que hoy se le llama colonialmente Latinoamérica. Abiyala quiere decir tierra madura, tierra de sangre, tierra salvada y amada por Baba y Nana (Keme y Coon 2018). Ver López López y Tijoux (2022).

Para contrastar esa versión de la historia, le conté al profesor que la versión en el internet, en particular una página web de una biblioteca en España, le da autoría de la historia a los Indígenas de Colombia, a un grupo sin nombre. Esta es la primera señal de la problemática del origen. El maestro Manuel Zapata Olivella (1997, 28) nos da en *La rebelión de los genes* “un miniconsejo que se lo escuch[ó] al diablo: Desconfíen de la literatura de los opresores si desean ser libres”. Aunque la autoría de la historia no sea directamente de los opresores, para usar el lenguaje de Zapata Olivella, la fuente a través de la cual la autoría del texto nos es accesible sí lo es. Sin embargo, las poblaciones indígenas son un pluriverso de cosmogonías y modos de ser en lugar e historias de vidas. Considerar qué parte de ese pluriverso presuntamente proviene la leyenda del río de leche es altamente significativo. Abiyala es de hecho infinita en cuentos y leyendas, y los pueblos indígenas somos de hecho los creadores de muchos cuentos y leyendas. Aún así debemos cuestionar no solo las fuentes donde estos cuentos son escritos y grabados, sino también importante es registrar cómo es que se les hace a las gentes afro e indígenas responsables de la creación del racismo antinegro a tanta distancia del Madagascar de Mannoni y de la Francia de su psicoanálisis. ¿Quizá el cuento sufrió alguna distorsión colonial en algún punto de su viaje por las noches de la Abiyala? ¿Será posible que la distorsión haya pasado por alguna de las múltiples conciencias que las personas han tenido que desarrollar para poder resistirse a la eliminación (du Bois, 1903)? Zapata Olivella (1997, 57) explica que “la piel ha sido el instrumento socorrido por el europeo para imponer su supremacía, generando una alienación que obligaba a los oprimidos pigmentados a tratar de blanquearla”. ¿Será posible que el cuento sea también otra imposición del sello colonial en los cuerpos negros, afro y morenos? Como estudiante de escuela secundaria quizá fui incapaz de hacer dichas preguntas. Cuatro años después, con un grado universitario, tampoco fui capaz. Las decisiones pedagógicas y de contenidos curriculares que tomé en mis primeros años de carrera como maestra son evidencia clara de ello, y la propagación del racismo antinegro en y a través de la educación es un problema social

que urge atender. Ese ha sido el llamado de los ancestros negres en el Caribe desde el cimarroneo hasta en siglo XX. Uno de estos ancestros es Manuel Zapata Olivella.

Manuel Zapata Olivella (1920-2004) nació en Loricá, tan solo a 64 kilómetros de mi colegio de secundaria y campus universitario en el Caribe colombiano (<https://manuelzapataolivella.co>). Manuel fue un intelectual negro y de raíces indígenas como yo. Fue un escritor altamente prolífico (Mina Aragón 2006). Para la época en la que yo estaba en el colegio a finales de los 90s, Manuel había escrito docenas de libros y sin embargo ninguno de ellos fue convertido en contenido curricular, por lo menos no en mi caso. En *La Rebelión de los Genes*, Zapata Olivella (1997, 35) escribe:

Desde que el primer africano [y africana, y africane] desembarc[aron] en este continente, las cadenas de sus puños amenazantes se constituyeron en símbolo de rebeldía y libertad. [...] Convertido en guerrero [guerrera, y guerreres], su lucha contra la opresión es la epopeya de la libertad. Resistencia, rebeliones, palenques, asaltos, derrotas y triunfos sacudieron la larga noche de la colonia.

Ese es un comienzo de la historia fundamentalmente distinto donde los africanes (lo cual no siempre quiere decir negre, aunque en este caso sí lo es) se posicionan como ingenieros de libertad y actores de rebelión. Aquí los africanes son protagonistas épicos de lo que ahora se conoce como los orígenes de la modernidad “occidental”: la libertad. Al contrario de ser retratados como recipientes de libertad por aquellos que les esclavizaron, los Africanes aparecen en Zapata Olivella como los productores de libertad en resistencia, en el levantamiento de palenques, en historiar triunfos a través y a pesar de todo. Zapata Olivella nos cuenta un cuento —a nosotres retoños del Caribe— que se rehúsa a ver la negritud como victimización (James 2012) o cómo el celebrado blanqueamiento al principio del mundo. Como *La rebelión de los genes*, el corpus de trabajo de Manuel abunda en la contribución sin límites de África en la Abiayala, el Caribe, y más allá.

Las claves que deja Zapata Olivella a esta resistencia las encontramos en *Changó el gran putas*, la novela publicada en 1983 que

marca el camino fugitivo lejos de los códigos literarios prescriptivos que atrapan a la imaginación y modos de fabular en una camisa de fuerza de linealidad, simplicidad, y univocidad. La novela es una “aventura ético-estética” (Arriaga Arango 2009, 201), “un reto ambicioso por reintroducir a los lectores latinoamericanos dentro de una visión Africana del mundo” (Hena Restrepo 2010, 28). Consideremos este apartado del primero de los cinco libros que conforman la novela. Como en el cuento del río de leche, aquí el río —el Níger— juega un papel en contar una historia completamente distinta—no una de sumergirse o secarse, sino una de rebelión y desborde al principio del mundo.

Habían oído el llamado de Nagó. Entre la luz sombra alcanzan a vislumbrar su puño blandiendo la lanza. Ambos, a la par, descargaron sus mosquetes contra esa sombra amenazante. Pero las balas de plomo atraviesan el cuerpo sin herirlo.

Afuera, el Níger se desborda.

—¡Se ahogan los esclavos!

Las luces se agitan y los guardias corrían en la muralla tratando de observar lo que ocurre más allá de los muros. La corneta desesperada esparce la alarma. El gobernador De Dévora despertó a los gritos del lugarteniente.

—¡Los ashantis han incendiado el barrancón!

—¡No los dejen escapar!

Empequeñecidos por las llamas, los ijaks enfilan sus lanzas listos a dispararlas.

Changó es un pluriverso de realismo mítico, una propuesta para abordar el entrenamiento antinegre de mis edades más tempranas, una guía para re-pasar narrativas combativas como esta a los lados del Níger infundida con ingenio de escape en compañía de los ancestros. Manuel sostiene que:

El[/la] africano[/africana] como individu[e] o pueblo sabe que no anda solo [/sola] en este mundo, lo[/la] acompañan sus ancestr[e]s, ante quien debe responder por su vida y sus actos. Esta filosofía le infundió e infunde ánimo y rebeldía para sobreponerse a sus opresores (1997, 54).

Estas historias pluriversas sacadas por Zapata Olivella al plano infinito de múltiples tiempos, lugares, y caracterizaciones disparan al cuerpo con balas de plomo de blancura, atravesándolo sin herirlo. El incendio ya está escrito en el barrancón. El escape ya está escrito. Y todo ese color—afro al principio del mundo— pinta un cuadro repleto de color que invita a nuestra curiosidad a aprender cómo el ingenio africano ha estado historiando la vida en sus propios términos por más de 500 años. “Desde las primeras luchas contra los cazadores de hombres, relatadas por Heródoto en el siglo V a.C., hasta la resistencia de los traficantes del siglo XVI, sus combates se convirtieron en epopeyas en el largo flujo de las sangres por la vida y la libertad” (Zapata Olivella 1997, 75). No prestarles atención a estos cuentos pluriversos es negarnos a nosotres mismas las posibilidades de experimentar maneras más matizadas y complejas de mundear existencias. En Zapata Olivella comenzamos a ver cómo las formaciones de narrativas afrofuturistas se fusionan en Abiyala y el Caribe. Su transcurrida vida a través de varias geografías e historias desde Lorica, pasando por, entre otros, Guatemala, Harlem, y Senegal y a través de tiempos escritos dentro de Changó, producen un colectivo que en vez de optar por sumergirse a sí mismos en el río blanqueador, se devuelven para fabular la vida con cuerpos esplendidos cubiertos con capa oscura, morena, y negra.

Al principio de este artículo escribí sobre el color de piel, los nombres, los apellidos y su importancia en etiquetar al cuerpo dislocado y performado racializado en Abiyala. Ausente de este nombrar performativo y repetitivo, y aprendiendo de la pedagogía pluriversal de Zapata Olivella, están les orishas: Obatala, orisha de la creatividad, justicia, claridad, y sabiduría; Odudúa, orisha de la Tierra; Yemayá, orisha de las aguas; Changó, orisha de la guerra y los truenos, fuego y tambores; Oyá orisha de la justicia quien fortalece la memoria; Oba orisha de la gente minera; Oshún, orisha del amor y el oro; Dada, orisha de la vida protectora de los vientres fecundos; Olokún, hermafrodita protectore del matriarcado y patriarcado; Ochosí, orisha de las flechas y los arcos; Oke, orisha de las alturas y de las montañas; Orún, orisha del sol; Ochú orisha de las trampas del amor; Shaluga,

orisha de la buena suerte; Oko, orisha de los cultivos y de la cosecha; Chankpana, orisha de los insectos; Olosa, orisha de los pescadores y quien anuncia la tormentas y la sequía (Zapata Olivella 2002), Ogún, guerrero de la fuerza y el trabajo y Elegguá, orisha niño que abre y cierra caminos. Escribir sus nombres, nombrarles en voz alta, crea una presencia negra en la catástrofe de la ausencia. Pronunciar sus nombres en alto produce cierta resonancia en el espacio para elevar y buscar memorias reprimidas. Invocarlas es el ejercicio de liberar la lengua del encarcelamiento que ha sufrido por más que demasiado. Escribir sus nombres es construir lectoescrituras con repertorios que seduzcan nuestra curiosidad a entrar en dimensiones, astros, elementos, y momentos de la tierra muy poco visitados en la vida. ¿Qué otras leyendas *coloridas* podrían emanar de esta propuesta mítica pluriversa generosamente obsequiada por el maestro Caribeño Manuel Zapata Olivella? ¿Qué relación tenía la agüela Josefa con los orishas? ¿Tenía alguna relación? ¿Cómo la acompañaban los orishas en su viaje de daño desmesurado en el hacerse Abiyala?

La filosofía de *Muntú*

A manera de sostener la meditación concluyo. Permítanme entonces compartir dos fragmentos finales de la obra de Zapata Olivella.

La experiencia milenaria de los bantú conforma un corpus mágico-religioso que codifica el comportamiento espiritual y social del africano: la filosofía de *muntú*. Lo fundamental de esta concepción es ver el universo como una gran familia integrada por los ancestros y sus descendientes vivos, hermanados a los astros, los animales, los árboles, los minerales y las herramientas (Zapata Olivella 1997, 53).

En la filosofía *muntú* en la cual las agüelas Josefa y Basilia participan y crean, hay mucho espacio para la gran familia. Lo que articula las relaciones entre animales, árboles, minerales herramientas, los astros y más allá, es un entendimiento que excede la competencia en contra de la negritud y a favor de la blancura, la codificación de la leche y los “recursos naturales”, los apellidos de descendencia euro-

pea, y la subyugación y el asalto a la memoria. En el muntú las agüelas Josefa y Basilia como ancestras son parte integral de mi/nuestro acompañamiento como sus descendientes, y a ellas, yo/nosotros debemos rendirles cuentas. Con ellas debemos participar del culto de la vida. La vida y la rebelión no existen sin les muertes, sin las agüelas, sin todas las sangres (indígenas, negras, y el resto). No habrá odios juntos que sean más poderosos que la voluntad firme de ser y hacer. Con la fuerza de todo lo que fue y la fuente poderosa de todo lo que será debemos narrar historias del muntú.⁵

Me dirijo a vosotros, ekobios que me escucháis. No a los blancos sordos. No vengo a predicar paciencia ni resignación ni vanas esperanzas: les anuncio el culto de la vida y las sombras que inspiran la rebeldía que hay en nosotros los negros. Más allá solo perdure el eco de los sueños. Pero oídllo bien, vida y rebelión no existen sin la presencia de los muertos. Somos la fuerza de todo lo que fue y la fuente poderosa de todo lo que será. No habrá ejércitos de blancos ni todos sus odios juntos que sean más poderosos que esta firme voluntad de ser y hacer. Solo rebelándonos los vivos y los muertos a través de todas las sangres cumpliremos la profecía de Changó (Zapata Olivella 1983, 488).

Agradecimientos

Este ensayo fue escrito en tierras Wurundjeri y Woïwurrung, de la Nación Kulin, tierras que nunca han sido cedidas y siempre han estado bajo el cuidado de mayores Aborígenes. Estas tierras Aborígenes me sostienen y hacen mi trabajo y toda mi vida posible. Agradezco toda la labor, amor y atención que Pedro Lebrón, fahima

5 Aunque las agüelas estén aparentemente más ausentes que presentes en este ensayo, la vida, la rebelión, este texto, como dice Zapata Olivella, no son posible sin las muertas, las agüelas, que moviéndose vivas en planos paralelos a esta existencia poco a poco me enseñan más de ellas y en contra de todos los atentados por eliminarlas de esta vida, mi vida. Con Elegguá, orisha niño que abre caminos confío en que más caminos se abrirán a ellas, a otras historias de ellas, y a otras leyendas habidas y aún por haber.

indigo ifé, y Julián Grueso le dieron a este ensayo. Por los cuidadosos comentarios, y los retos planteados, gracias.

Referencias bibliográficas

- Acosta, João, y Joy James. 2014. Refusing blackness as victimization: Trayvon Martin & the Black cyborgs. En *Pursuing Trayvon Martin: Historical Contexts and Contemporary Manifestations of Racial Dynamics* editado por George Yancy y Janine Jones, 129-205. Washington, DC: Lexington Books.
- Arriaga Arango, Eduard. 2009. "I and I: Vida, muerte y libertad en Changó el Gran Putas de Manuel Zapata Olivella". *Cuadernos de Literatura* 9 (9): 197-205.
- Arroyo Pizarro, Yolanda. 2012. *Las negras*. Carolina: Boreales.
- _____. 2020. *Afrofeministamente*. San Juan: Editorial EDP University.
- Barrantes, Maribel A. 2009. *Replanteando la esclavitud: Estudios de etnicidad y género en Lima borbónica*. Lima: CEDET, Centro de Desarrollo Étnico.
- Brown, Vincent. 2019. *Tacky's revolt: The story of an Atlantic slave war* (Primera edición). Cambridge: Belknap Press. An Imprint of Harvard University Press.
- Bryant, Sherwin. K. 2004. "Enslaved rebels, fugitives, and litigants: The resistance continuum in colonial Quito". *Colonial Latin American Review* 13 (1): 7-46. doi.org/10.1080/1060916042000210800
- Campbell Barr, Shirley. 2013. *Rotundamente negra y otros poemas* (Primera edición). Madrid: Ediciones Torremozas.
- Crenshaw, Kimberley. 1989. "Demarginalizing the intersection of race and sex: A Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics". *University of Chicago Legal Forum* 1 (31): 139-167.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2014. *Un mundo ch'ixi es posible*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- du Bois, W. E. B. 1903. *The souls of Black folk*. Chicago: A. C. McClurg & Co.
- Fanon, Frantz. 1952. *Black skin, white masks*. New York: Grove Press.
- Glissant, Édward. 1958. *La lézarde*. Paris: Editions du Seuil.
- Gordon, Lewis R. 1995. *Bad faith and antiblack racism*. Atlantic Highlands: Humanity Books.

- _____. 1995. *Existence in Black: An anthology of Black existential philosophy*. New York: Routledge.
- _____. 2015. *What Fanon said: A philosophical introduction to his life and thought*. New York: Fordham University Press.
- Henao Restrepo, Darío. 2010. Los hijos de Changó. La epopeya de la negritud de America. En *Chango, el gran putas*. Ministerio de Cultura República de Colombia.
- James, Joy. 2012. *Refusing Blackness as Victimization: Trayvon Martin & the Black Cyborgs*. <http://havensarchive.lss.wisc.edu/audio/joy-james-refusing-blackness-victimization-trayvon-martin-black-cyborgs>
- Lebrón Ortiz, Pedro. 2019. *Contra el blanqueamiento del cimarronaje*. <https://www.80grados.net/contra-el-blanqueamiento-del-cimarronaje/>
- López López, Ligia (Licho). 'Monkeys,' 'apes,' and vibranium: Antiracism moves in Australian classrooms. *Equity and Excellence in Education*. De próxima publicación.
- López López, Ligia (Licho) y María Emilia Tijoux. 2022. The beautiful Black girl: Abiyala, young people and movement. En *Interrogating the relations between migration and education in the South: Migrating Americas*, editado por L. L. López López, I. Cepeda Moyorga, y M. E. Tijoux, 1-16. New York: Routledge.
- Mina Aragón, William. 2006. *Manuel Zapata Olivella: Pensador humanista*. AIFP.
- Montejo, Esteban, y Miguel Barnet. 1966. *Biografía de un cimarrón*. La Habana: Instituto de Ethnología y Folklore.
- Pascoe, Bruce. 2018. *Dark emu: Aboriginal Australia and the birth of agriculture* (New edition). Broome: Magabala Books.
- Philip, M.NourbeSe. 1995. Discourse on the logic of language. *Review: Literature and Arts of the Americas* 28(50): 12-13. <https://doi.org/10.1080/08905769508594423>
- Roberts, Neil. 2015. *Freedom as marronage*. Chicago: University of Chicago Press.
- Smith Cordoba, Amir. 1980. *Cultura negra y avasallamiento cultural* (Primera edición). Bogotá: Centro para la Investigacion de la Cultura Negra: Fundacion Friedrich Naumann.
- _____. 1986. *Visión sociocultural del negro en Colombia*. Bogotá: Centro para la Investigación de la Cultura Negra en Colombia.
- Vergara Figueroa, Aurora, y Carmen Luz Cosme Puntiel. 2018. *Demando mi libertad: Mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba, 1700-1800*. Cali: Editorial Universidad ICESI.

- Wagua, Aiban. 2007. *Así lo vi y así me lo contaron: Datos de la revolución Guna. Versión del sagladummad Inakeliginya y de gunas que vivieron la Revolución de 1925*. Panamá: Fondo Mixto Panameño.
- Walker, Sheila. 2020, February 6. "You Can't Understand the Americas Without Africa". https://www.youtube.com/watch?v=awih6pn_e_8
- Wynter, Sylvia. 1995. "1492: A new world view". En *Race, discourse, and the origin of the Americas: A new world view*, editado por V. L. Hyatt y R. Nettleford, 5-57. Washington D.C.: Smithsonian Inst Pr.
- _____. 2003. "Unsettling the coloniality of being/power/truth/freedom towards the human, after man, its overrepresentation—an argument". *The New Centennial Review* 3 (3): 257-337.
- Zapata Olivella, Manuel. 1983. *Chango, el gran putas*. Medellín: Editorial La Oveja Negra.
- _____. 1997. *La rebelión de los genes: El mestizaje americano en la sociedad futura*. Bogotá: Altamir.

“Negra cuscunga” y el “hombre negro” en la literatura cotidiana

Gioconda Coello

Universidad de Wisconsin-Madison

Madison, Estados Unidos

Este artículo considera las lecciones antinegras embebidas en rimas y juegos “tradicionales” en Ecuador, y como ellas cruzan de lo más privado, memorias y familia, a lo comunitario y social. El texto pone atención a lo que Mónica Moreno (2010) llama lógicas racistas, analizando como estas lógicas en las sociedades Latinoamericanas generan ansiedades, personajes, mensajes e historia(s) que se guardan dentro de lo que aquí planteo como literatura cotidiana. El texto se ayuda además de la noción de plasticidad de Zakiyyah Jackson (2020) para entender cómo la literatura cotidiana y sus discursos estrechan configuraciones antinegras dentro de la sociedad.

Propongo entender la literatura cotidiana como un cuerpo en movimiento de historias creadas cuya cadencia implica oralidad y también, como en los juegos, acciones tejidas en frases y desplazamientos deliberados que son reconocidos y repetidos en el día a día. Así es posible analizar el conjunto de discursos que estas historias presentan como algo “tradicional”, ya sea una rima “tradicional” o un juego “tradicional”, y que son considerados de esta manera porque se vuelven parte de esa danza de historias que se ha venido repitiendo por generaciones y habla de cualidades de lo cotidiano dentro de una sociedad. Lo cotidiano es simultáneamente el espacio donde esas historias se repiten y el que ellas (re)crean.

Literatura, más ampliamente, es entendida en este ensayo como “una manera de agarrarse a la vida” (Evaristo 2020 22: 40).¹ Las historias textualizadas producen historia y dan significados al día a día. Como sugieren las pensadoras afrobrasileñas Conceição Evaristo (2020), Millen Silva y Elena Batista (2020) toda expresión narrada, hablada, declamada, tiene el poder tanto para crear realidades como para aligerar el peso de las que existen bajo una cierta razón y en particular de aquellas que vienen de la dureza de las configuraciones antinegras que alimentan dolores y lutos.

Este ensayo conversa con ese poder de lo narrado como creador de realidades y de pensares tanto en el tema y método de análisis como en la invitación que hace a la poesía negra latinoamericana² a estar presente como teoría. La poesía cruza este texto marcando su propio ritmo. No viene a estas páginas para ser analizada sino como teoría para provocar afectos y reflexiones por sí misma, con su propia fuerza y en relación con los argumentos de la prosa.

La proposición que este texto hace es que las literaturas cotidianas comunican lecciones sobre el mundo y lo recrean y por tanto tienen el poder de participar ya sea en la continuación o en la disrupción de las lógicas racistas y configuraciones antinegras de las sociedades. Estas lógicas y configuraciones racializan lo cotidiano y sustentan necropolíticas. Es por tanto una responsabilidad importante y urgente la de transformar el futuro parando las literaturas que matan y haciendo eco a las que dan vida. La primera sección del ensayo discute la aproximación teórica del análisis. La segunda sec-

1 Ver sección “literatura y poesía como teoría” en este ensayo.

2 Este capítulo se refiere a literatura y poesía *negra* y *afrodescendiente*, de manera intercambiable, siguiendo la proposición de Conceição Evaristo de que los textos literarios nacen de un lugar social y experiencia de vida corpórea. A partir de este argumento Evaristo afirma la existencia de una literatura afrodescendiente o negra cuyas textualidades son distintivas gracias a la historia y vida de los pueblos afrodescendientes que aportan descripciones y personajes “sin la intención de ocultar una identidad negra y a menudo se presentan a partir de una apreciación de la piel, los rasgos físicos, la herencia cultural derivada de los pueblos africanos” (Evaristo 2009, 19). Esta literatura se contrapone a la invisibilización y estereotipación de los pueblos afrodescendientes.

ción historiza generacionalmente el punto de partida de este trabajo y ejemplifica la noción de Moreno de lógicas racistas. Las secciones tercera y cuarta analizan una rima y un juego “tradicionales” como ejemplos de literaturas cotidianas.

Literatura y poesía como teoría

Escribir es sangrar [...] y la vida es un sangrar desatado
(Evaristo, 2020 23:03).

La poeta y novelista Conceição Evaristo (2020) apunta que la literatura tiene el movimiento de la propia vida que, en su pensar, es un movimiento que lleva el espíritu de sobrevivencia. Nos dice, “la literatura es esa oportunidad que tienes de agarrarte de la vida, en la que registras la vida, inventas la vida, discrepas con la vida” (Evaristo 2020, 21:30). Ese movimiento entonces es creador a través de las descripciones fundamentadas en experiencia. Evaristo acuña la palabra *escrivivencia* para hablar precisamente de como el texto literario nace de un lugar social con una particular historia familiar y de pueblo, y una experiencia de existir socializado en una cierta manera. Es en ese sentido una forma de “agarrar la vida”. Es decir, de abrazar la propia historia y experiencia para reclamar e inventar su continuidad. Las escenas e imágenes en cuentos, poemas y más, cuando son escrituras, son construidas con lenguaje a partir de la experiencia particular y colectiva que lleva consigo un peso histórico y que tiene el poder de mirar lo cotidiano a través de esa posición personal dentro de la historia de un pueblo. Cuando la ficción tiene un compromiso con las *verdades* de una colectividad y una familia entonces cubre un espacio que la historia *oficializada, nacionalizada*, cronológica, no alcanza. Así el material literario negro comprometido con su historia ofrece un pensamiento que indaga al mundo, lo afecta, discuerda con él y tiene el poder de reinventarlo (Evaristo 2020, 21:20).

Pensando con Evaristo, este texto plantea que la poesía como literatura de *escrivivencia* es teoría que nos da elementos de pensamiento nacido desde particulares lugares sociales. Es pensamiento

que indaga en las dinámicas de la vida social, sus discursos y posibilidades. Nos da elementos para analizar las textualidades de la existencia. Es decir, una forma de abordar (con)textos —prácticas, imágenes, escrituras, normas— y explorar sus cualidades y aquello que los hace posibles. Desde esta mirada, la poesía negra de la región citada en este ensayo es teoría que esclarece y entreteje la razón de la proposición que hace el texto sobre disrumpir la continuación de configuraciones antinegras a través de literaturas cotidianas.

Hojas de nogal

Hojas de nogal, tintura fresca

Riendo pasos, haciendo muecas

Si te hubieses abrazado la piel

Como abrazo yo tu sonrisa

Que habría sido del pincel

De nuestras memorias cobrizas³

Mi abuelo, Papo, como lo llamábamos, solía decir que su piel era morena porque su mamá lo bañaba con las hojas del nogal, y ellas le *mancharon* la piel. Así historiaba él su piel, entre resistencia a racializarla y vergüenza por su tono. Sus abueles maternos eran indígenas, pero él silenció cualquier cosa que tuviera que ver con esa ascendencia y más bien se interesó vehementemente en la cultura, la música y la literatura europea. Papo nombró a mi mamá en honor al famoso cuadro de DaVinci, La Gioconda (más conocido como La Monalisa), nombre que yo heredé. Mi mamá dice que Papo casi nunca visitaba a su madre y nunca mencionaba a su abuela que pasó los últimos años de su vida cosiendo detrás de la puerta de un pequeño cuarto trasero en la casa de sus padres. Papo era un hombre locuaz, gran conversador, algo que tal vez necesitó, junto con su trabajo duro e ingenio, para desenvolverse en los grupos sociales a los que aspira-

3 Esta poesía está escrita y dedicada para mi abuelo Papo.

ba. Sin embargo, en su charla constante se narró a sí mismo lejos de su propio cuerpo. Ese tipo de historia del yo para probarse mestizo, o “más blanco que (otra categoría)”, como equivalente a más respetable y valioso es un esfuerzo tan presente en las relaciones sociales en Ecuador. Mi nombre y mis recuerdos mientras crecía están llenos de esas ansiedades... yo me afirmo ch'ixi, como diría la pensadora andina Silvia Rivera Cusicanqui (2012, 105), es decir un ser de vida moteada constituida por coexistencias y múltiples diferencias culturales e históricas que no se extinguen la una a la otra, pero en lugar se antagonizan y complementan contenciosamente. Reconozco y abrazo a mi abuelo, bisabuela, tatarabuela y a todes les ancestres indígenas que no conocí y a toda la “hermosura de su sombra” (Campbell 1988, 34) extendida en su piel de nogal, en nuestras historias sin contar y en los sueños por soñar.

Los cuentos como aquellos que Papo contaban sobre su piel, cruzaban y navegaban los parques, calles, escuela y más, narraban lo indígena y lo negro con vergüenza. Esas narraciones se filtraban en descripciones de sí mismo y de su mundo, así como de la familia de maneras comparativas que permitían a lo blanco y blanco-mestizo dentro y fuera de la familia seguir cosechando beneficios de relaciones racistas. Al fin y al cabo ‘historiarse’ a sí mismo como lejos de lo indígena y lo afrodescendiente conceptualizado como “menos que” lo blanco y mestizo es aceptar narrativas racistas y buscar la autoestima dentro de sus lógicas y reglas. Ellas se tejen en la idea de la mezcla racial y cultural de mestizaje en América Latina que implica que el cuerpo racializado no está asentado y, por lo tanto, es frágil. Esa fragilidad provoca una constante evaluación y narración del yo en relación con los demás que se torna en una práctica racista más. Mónica Moreno, antropóloga afromexicana, (2020, 389) llama a esto lógicas de mestizaje o, precisamente, lógicas racistas. Moreno se enfoca en la relación entre las prácticas contemporáneas del racismo y la construcción del mestizo como sujeto de la identidad nacional en países Latinoamericanos. Esa construcción, muy a menudo basada en la idea de mezcla entre lo blanco europeo y lo indígena, da pie a

una racialización relacional y una asunción de poder de nombrar⁴ desde ese espacio a un “otro” indígena, negro, o “menos blanco”. En las “naciones mestizas”, las prácticas de racismo son parte de las relaciones dinámicas anegadas de discursos raciales producidos históricamente y vividos como una característica constante y omnipresente en la sociedad.⁵

Las técnicas para describirse y contarse a una misma y a les demás dentro de lógicas racistas muchas veces pacifica la ansiedad de esa fluidez y fragilidad a expensas de la valoración del propio cuerpo y el de la familia y seres queridos. Implica además el silencio que ignora y olvida a las madres y abuelas indígenas y afrodescendientes que sostuvieron y dieron vida a las familias y sociedades Andinas, en este caso. En lugar de ese reconocimiento hay “acusaciones”.

Hasta el día de hoy mis tías y tíos llaman a mi mamá “negrita” porque nació con mucho pelo oscuro. Los bebés blancos, dicen, nacen “suquitos” (con el pelo rubio). Lo que ahora es para ella un apodo una vez fue un insulto que la enfureció hasta las lágrimas. Mamá recuerda que cuando era una niña sus hermanes la enojaban mucho llamándola “negra”, diciéndole que era una “recogida”, y cantándole esta rima “tradicional”: “negra cuscunga mece el arroz, si es que se quema no hay para vos”. A lo que ella replicaba “¡No soy negra!” o “¡No soy una recogida!” Su ira provenía de la asociación de lo negro con algo negativo, “menos que” lo mestizo y blanco-mestizo y una falta de pertenencia a la familia. Su reflexión sobre ello décadas más tarde fue: “aún chiquitos ya teníamos en nuestra mente conceptos discriminatorios sobre la diferencia entre las personas”. Esa discriminación provenía de lógicas racistas que cruzaban el hogar y eran expresadas en esa rima que condensa la historia del país y de la familia de intentar invisibilizar lo no blanco. Por ejemplo, mi abuela,

4 Gracias Edizon León por esta reflexión.

5 Ver Mónica Moreno. 2013. “Mestizaje, cotidianeidad y las prácticas contemporáneas del racismo en México”, 129-170. En Elisabeth Cunin (eds.), *Mestizaje, Diferencia y Nación. Lo “Negro” en América Central y El Caribe*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Mami Lu, decía que se enamoró de Papo debido a sus cualidades espirituales *a pesar* de que él era “morenito”, y expresaba alivio de que sus hijos se parecieran más a ella diciendo “menos mal ustedes salieron a mí”. Esas ideas no eran simplemente de ella sino resultado de lecciones antinegras en su socialización como mujer blanco-mestiza. Mami Lu siguiendo esas lógicas racistas de su sociedad ‘historiaba’ al cuerpo de Papo como “menos que” el suyo y de su familia, colocando a sus antepasados blanco-mestizos en un pedestal. Las descripciones y las historias que cada uno narraba de su cuerpo y del cuerpo de su cónyuge, así como de sus ancestros, establecieron jerarquías en la familia, las cuales sus descendientes continuaron en acciones (performativas u omitidas) dentro y fuera del hogar; son en particular las rimas y juegos como lecciones antinegras que llegaron a mi generación de lo que se ocupa este ensayo.

“Con su hermosa sombra”⁶

Me gritaron ¡Negra!
¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
¿Soy acaso negra?- me dije ¡Sí!
¿Qué cosa es ser negra? ¡Negra!
Y yo no sabía la triste verdad que aquello escondía.
¡Negra! (Santa Cruz, 0:28).

Dichos, canciones, rimas y de más son parte de la literatura cotidiana en la vida de las personas; de ese conjunto de narraciones que constituyen la realidad de la gente porque tienen una presencia repetitiva o familiar en su día a día. Como sugiere Manuel Zapata Olivella, pensador afrocolombiano (1997), la literatura, más allá de la palabra escrita y del binomio lector-analfabeto, se crea desde los sueños, angustias y rebeliones de los pueblos y también, tristemente, desde sus prejuicios (17-19). Lo cotidiano “produce significados para hacer vivir” (Silva y Batista 2020, 197) en tanto que lo que se repite

6 Tomado del poema “Mañana” de Shirley Campbell.

de una persona a otra se inscribe en la memoria como una lección o un reconocimiento. Así la literatura cotidiana es discursiva, informada por epistemologías, ideologías y creadora de historia (Green 2002, 154). Por ejemplo, la rima que le cantaban a mi mamá sus hermanos y hermanas lleva consigo creencias que narran a una mujer negra en función de otros. Su existencia emerge determinada por el trabajo para otros, robada de la decisión propia de cocinar o no que vemos en la orden “mece el arroz”, y de comer o no connotado en “no hay para vos”. Una rima así encuentra contraparte por ejemplo en la denuncia poética de Nancy Morejón, “[b]ajo su sol sembré, recolecté y las cosechas no comí” (Morejón 2014, 184). Ella hace evidente la participación inequívoca de la mujer negra en la economía del país, en la producción del alimento y la usurpación de su trabajo al ser privada de ese mismo alimento que no hubiese crecido sin sus manos. Este verso tanto como la rima conectan con la historia de robo de la labor, tierras y multiplicidad abierta del destino propio para con tantos pueblos afrodescendientes en Latino América y el Caribe. Es una literatura que hace evidente las lógicas racistas embebidas en siglos de proclamaciones de lo blanco y blanco-mestizo como propietario o custodio de la vida afrodescendiente, de su cuerpo, de su labor, de su tiempo y hasta de la saciedad de su hambre. A la vez esa rima crea más historia a través de aquellos que la cantan dando continuidad a la figura de una mujer negra robada, y acrecentando dolores ajenos. Es decir, que se extiende la existencia de literaturas racistas que usan dinámicas de poder que permiten a quienes se posicionan dentro de lo blanco el nombrar y narrar a otros e imprimir en esos nombres y narraciones sus valores, irrespetando así la libertad del narrarse y valorarse a sí mismo.

Y me sentí negra, ¡Negra!
Como ellos decían ¡Negra!
Y retrocedí ¡Negra!
Como ellos querían ¡Negra! (Santa Cruz, 0:43).

El adjetivo “cuscunga” tiene en la rima un uso incisivo. El cuscungo es un ave, un búho, que se dice anuncia muerte y desgracia. En el

sur del país, es sinónimo con “bembón”, (EC Municipio de Loja 2020) otro adjetivo que ha sido usado de manera negativa y burlesca (y al que ya Nicolás Guillén desarmó con su poesía: “[p]or qué te pone tan bravo, cuando te dicen negro bembón, si tiene la boca santa negro bembón” (Guillén 1930, 104)). Cuscunga hace referencia también al pelo corto, crespo, pegado a la cabeza y a la piel muy oscura. Mamá lloraba ante este adjetivo y se angustiaba al verse remecida de su lugar seguro blanqueado dentro del oleaje de las categorías móviles de las lógicas racistas. A la vez había ahí una ansiedad de ser diferente, una comprensión del dolor de la burla, pero también un rechazo a lo negro, particularmente a lo “negro cuscungo”. La rima entonada entra al acervo de la literatura cotidiana como una lección antinegra. En esa rima, “negra cuscunga” trae la carga burlona sobre el cuerpo y el rostro negro, pero también narra lo negro como algo peligroso y malagüero. La calificación a la mujer negra se construye a partir de la fluidez de las lógicas racistas está vez más allá de las dinámicas de mestizaje y categorías humanas entrando hacia lo animal y mítico. Es la plasticidad última, como apunta la pensadora afroamericana Zakiyyah Jackson (2020), que se construye sobre la historia colonial y esclavista que inventa un completo polimorfismo “cuyos límites son fijados nada más por las tiranías de la voluntad y la imaginación” (Jackson 2020, loc 20). Esa plasticidad ontologizante y mitificante es constitutiva de un modo de privación de la libertad en la historia y configuraciones sociales antinegras (Jackson 2020, loc 20).

Jackson se apoya en los trabajos de la filósofa y novelista afrojamaicana Sylvia Wynter para cuestionar el concepto de una “humanidad universal”. Para la gente de Abya Yala, como lo demuestra Wynter (2003) con su análisis de los textos de Ginés de Sepúlveda, (264) el encuentro con los españoles produjo un orden del mundo que inventó a los “indios salvajes” y a los “negros subracionales” (264). A partir de una lógica cristiana y griega de grados de perfección que organizaba el universo y sus seres se instituyó una cadena del ser donde lo humano era sinónimo del hombre europeo blanco. Ese concepto de lo humano se reforma en El Renacimiento como algo universal basado en el “hombre racional” (263, 264, 281). Lo negro es central, y no excluido, en ese humanismo europeo puesto que se vuelve referencia como el

más bajo escalón de la evolución y el progreso hacia lo humano. Al mismo tiempo, a través de mitos, explotación y esclavización lo negro es simultáneamente infra y super humano. Es decir que lo negro no es simplemente animalizado o negado de humanidad en esta lógica, sino que es constituido como materia plástica referencial tanto a lo humano, como lo animal e incluso a lo mítico.

Dentro de las configuraciones antinegras los lazos de poder que hacen la plasticidad posible tornan el potencial de transformación en contra del ser sobre el que se ha proyectado dicho potencial. Está en su contra porque el cambio está en función de la identidad de otro, así como de su entretenimiento, beneficio económico, su estética, imaginación y espiritualidad. La plasticidad se vuelve un artificio que le condena, le roba, le maltrata, le maldice. Ese potencial de transformación no le pertenece. Una transformación que le perteneciera...

Ya no retrocedo, AL FIN
Y avanzo segura, AL FIN
Avanzo y espero, AL FIN
Y bendigo al cielo porque quiso Dios
Que negro azabache fuese mi color
Y ya comprendí, AL FIN (Santa Cruz, 2:38).

...tendría que provenir de otras relaciones de poder, otras historias y otras literaturas. No en relación, como diría Sylvia Wynter, a lo humano sobre-determinado por lo blanco europeo, su cultura, su historia y su evolucionismo que continúan en la colonialidad del ser/poder/verdad/libertad (Wynter 2003). Sí a través por ejemplo de la poesía que ha tenido y tiene una funcionalidad diaria para las vidas afrodescendientes frente a las políticas que precarizan su existencia y que se han reformado desde la colonia, pero continúan en el presente (Silva y Batista 2020, 191,192; Lorde 2019). Esa poesía denuncia tanto la vida como la muerte y tienen el poder de aligerar cargas e idear futuros diferentes (Silva y Batista 2020, 191,192). Esto se ha visto con el movimiento de poetas de negritud en el pasado, con la poderosa poesía de Victoria Santa Cruz que dió lugar a los movimientos culturales negros y nutrió el feminismo afrodescendiente de Perú y toda la región

y también con los artistas ligados al movimiento de las Vidas Negras Importan (Black Lives Matter) recientemente. La poesía y otros artes en la región han confrontado configuraciones antinegras al narrar su vida “rotundamente negra” (Campbell, 0:45) celebrando en la piel toda la “hermosura de su sombra” (Campbell 1988, 34), disfrutando de lo negro “¡y qué lindo suena! ¡y qué ritmo tiene!” (Santa Cruz, 2:31), y reclamando sus tierras, las que pagó con su trabajo y la sangre de sus ancestres. Así la proposición es que las literaturas cotidianas apoyen también en la transformación de futuros tanto con el poder de la poesía como a través de rimas, dichos, juegos que disrumpan las lógicas racistas y configuraciones sociales que narran las vidas negras como funcionales a otras vidas; más aún, la proposición es que las literaturas cotidianas den forma a sueños, pensamientos y acciones que celebren el ser/vivir/existir afrodescendiente.

Trabajé mucho más.
Fundé mejor mi canto milenario y mi esperanza.
Aquí construí mi mundo (Morejón 2014, 184-185).

Re-creos antinegros

¡Quién fuera blanco
Para olvidar el vientre de los barcos negreros
Y la caricia de los linchamientos! (Ortiz 1984, 166).

Las lecciones antinegras se han deslizado por siglos a través de literaturas cotidianas que alimentan la normalización de lo negro como peligroso y no completamente humano. En Ecuador, un juego de niños que viene a la mente como encarnación de la literatura cotidiana antinegra es “el hombre negro”. Este “juego tradicional” es similar a “las escondidas”, básicamente alguien del grupo de niños persigue al resto del grupo y ellos corretean tratando de evitar ser apresados. El perseguidor es el “hombre negro”. El juego empieza con el siguiente diálogo:

Hombre negro (HN): “¿quién quiere al hombre negro?”
Grupo (G): “nadie!”

HN: ¿por qué?
G: ¿porque es negro!
HN: ¿qué come?
G: ¿carne!
HN: ¿qué bebe?
G: ¿sangre!

Seguido a esto el grupo se echa a correr y el “hombre negro” a perseguir. Esta es una de las más tempranas lecciones antinegras escolares en mi vida. Recordando haber participado de este juego cuando niña en mi escuela, ‘*progresista y liberadora*,’ pregunté a algunas amistades y a mi mamá si ellas tenían memoria de este juego. Efectivamente, por generaciones nuestras familias participaron de aquel juego. A mi mamá le enseñó este juego su abuela materna, que nació a comienzos de 1900s. Y ella lo habrá aprendido de alguien de una generación anterior. Con esto quiero apuntar a las décadas y décadas de “jugadores” repitiendo este diálogo... Escucho la vibración de la rima en mis recuerdos de juegos mientras me abrazo a la memoria de Papo, imaginando la presencia de mi bisabuela, y de todes les abueles invisibilizadas. Y regreso a esta reflexión... Décadas de familiares, como los míos, de profesores, como los que yo tuve, y de niños, como yo, dejando que este diálogo del juego se guarde en su memoria. Décadas de literatura cotidiana infantil narrando al hombre negro como un caníbal en busca de cuerpos más claros para devorarlos.

Se sabe que Colón inventa a los caníbales al describir a los habitantes de las islas caribeñas, a quien llama canibas, como antropófagos como lo articula extensamente el antropólogo esrilanqués Ganannath Obeysekere (2005) en su libro *Cannibal Talk*. Desde entonces el canibalismo se constituye en un discurso que justifica la colonización y el exterminio ya que según el conocimiento bíblico del siglo XVII era la obligación del colono civilizar a los “salvajes” e incluso “regenerarlos a través de violencia” (anónimo en Obeysekere 2005, 11). Emerge un ser que encarna la falta de consciencia y moralidad como para no devorar lo humano, que a su vez ha sido ya históricamente determinado por lo europeo. En una sociedad donde lógicas racistas causan constante ansiedad por estabilizar identidades más cerca de lo

blanco europeo, la fijación de lo negro como referencia para situarse a sí mismo lo historia —lo inscribe a través de pensamiento y lenguaje en la historia— como una presencia constantemente amenazadora. Lo caníbal en este “juego” entonces tiene el peso de la categoría colonial de lo “negro subracional” que escapa a los códigos cristianos de virtud y de humanidad siendo así parte de las prácticas que se basan en esa plasticidad de la que habla Jackson la cual narra lo negro como infra/super humano en un personaje “salvaje” y peligroso. Discursos así tienen materialidades aniquiladoras...

Cada 23 minutos, una madre negra llora
Corazón apretado y él solo fue a jugar bola,
Si vas atrasado, despacio, no corras ahora.
¿La policía no vio que de escuela era su ropa?
Eso es necropolítica
¿A ti te incomoda?!
(Ferrera en Silva y Batista 2020, 192).

... porque continúa imaginaciones de alteridades negras amenazadoras. Las literaturas cotidianas que continúan la imaginación antinegra hieren y matan. Aquellas que no detienen dicha imaginación, son cómplices. Se vuelven lecciones antinegras que acompañan a la gente en lo más privado, sus memorias, normalizando una vez más la violencia. “Es solo un juego”, “solo un dicho”, “solo una broma”. Lo privado y lo cotidiano, tanto como otros conocimientos, alimentan el “sentido común”, ese grupo de ideas de lo que existe en el mundo y de cómo este funciona. Sobre la base de lo que entendemos existe en el mundo es que construimos prácticas y políticas. La mitologización de lo negro como ser peligroso (espiritual y físicamente) aparta a lo negro de lo propio, dentro de la familia así como de la sociedad, generando así una ruptura en el nosotros (nos.otros.) y en la responsabilidad de respeto y cuidado entre todos. Esa ruptura entonces hace posible simultáneamente una visibilización de lo negro como no humano y una invisibilización tanto del sufrimiento y abuso impuesto a las vidas negras en lo cotidiano, como de las resistencias constantes y re-invenções libres de los pueblos afrodescen-

dientes. Todo esto da pie a la continuación de configuraciones anti-negras que se articulan en el poder del estado y su capacidad de dejar morir —necropolítica⁷— así como en el conocimiento, y relaciones entre seres sociales. En cambio, las literaturas que dan vida tienen el potencial de desarmar esas configuraciones antinegras, de disrumpir el orden de las lógicas racistas, de celebrar las historias, resistencias, re-existencias, saberes y vidas afrodescendientes.

Negro

Nosotros amaremos por siempre
Tus huellas de bronce
Porque has traído esa luz viva del pasado
Fluyente,
Ese dolor de haber entrado limpio a la batalla,
Ese afecto sencillo por las campanas y los ríos,
Ese rumor de aliento libre en la primavera
Que corre al mar para volver
Y volver a partir
(Chiriboga 2010, párr. 1).

A manera de conclusión

Las ideas que llegan a nosotros a través de rimas, juegos, dichos y otras literaturas cotidianas son lecciones sobre cómo funciona el mundo, quiénes somos y las posibilidades que tenemos de ser. Su poder es inmenso en cuanto produce una mirada a partir de la cual construimos descripciones de nosotros mismos y de nuestra relación con la vida y todos los seres que llegan a ella. Al abarcar lo cotidiano nos dan elementos para narrar hacia la existencia características, temores o sueños y celebraciones que proyectamos sobre la gente y la sociedad día con día. Cualquier vivencia con otros tiene algo de colectivo en cuanto es informada por la historia de un pueblo y justamente por sus literaturas, sus formas de agarrar la vida, así como la nuestra en particular.

7 Ver Achille Mbembe 2019.

En el ajustarse a un discurso o proponer un contra-discurso en el día a día hay un cierto ejercicio de las literaturas cotidianas. Es decir, un acordar o discrepar con el sentido común de la sociedad o un tomarse de posibilidades de inventar y proponer otros sentidos. Como dice Evaristo, escribir es sangrar y esa escritura es posible no solo sobre papel o a través de pantallas sino también con pasos, danzas, declamaciones, cantos y demás. Hay una responsabilidad de sangrar, de latir a través de nuestras escrituras y literaturas de manera tal que duelan los propios prejuicios, y el propio ‘entrenamiento’ antinegro a través de lógicas racistas y sus configuraciones dentro de nuestras familias y sociedades. En ese espacio de discordancia hay una oportunidad de registrar e inventar el mundo de manera diferente, así como de apoyar a los caminares y luchas que han venido nutriendo y reinventando existencias libres.

La voz de mi hija
recoge
el discurso y el acto.
Ayer, hoy, ahora.
en la voz de mi hija
se escuchará la resonancia

El eco de la libertad de vida (Evaristo 2017, 24-25).

Agradecimientos

Mi gratitud a las tierras que me sostienen haciendo posible mi vida y este trabajo: Quito, Tumbaco y Dejoje. No hubiera podido haber escrito este capítulo sin el apoyo y conversaciones con mi madre y las memorias y fuerza de mis abueles. Gracias a Edizon León por la lectura, comentarios y discusión de este texto. A todes les compañeres en las minkas de pensamiento que alimentaron este trabajo a través de lectura mutua y discusiones y a todes les revisores por las recomendaciones y atención a este capítulo, gracias.

Referencias bibliográficas

- Campbell, Shirley. 1988. "Mañana". Naciendo. Costa Rica: DPU, UNED.
- _____. 2015. "Rotundamente negra". Poema publicado en YouTube <https://youtu.be/HKxltNk63MU>
- Chiriboga Guerrero, Luz Argentina. 2020. "Negro". *Poetisas*. <https://redafupoes-tisas.blogspot.com/2010/07/luz-argentina-chiriboga-ecuador.html>
- Evaristo, Conceição. 2009. "Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade". *SCRIPTA* 3 (25): 17-31.
- _____. 2017. "Vozes-Mulheres". *Poemas da recordação e outros movimentos*. Río de Janeiro: Malé.
- _____. 2020. "Escrevivências". *Leituras Brasileiras*. Entrevista publicada en YouTube <https://youtu.be/QXopKuvxevY>, 5 de Febrero.
- Ferreira, Bia. 2020. "Necropolítica". En Millen C. Silva y Elena M. Batista (2020). *Poeta-Opositor: estratégias de enfrentamento nas experiências de racismo cotidiano*. *Revista Psicologia, Diversidade e Saúde* 9 (2): 192.
- Guillén, Nicolás. 1930. "Negro Bombón". *Motivos de Son*. Fundación Biblioteca Virtual Cervantes. http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/motivos-de-son-1930--0/html/ff47e2c0-82b1-11d1-acc7-002185ce6064_2.html
- Green Williams, Rose. 2002. "Re-writing the History of the Afro-Cuban Woman: Nancy Morejón's 'Mujer negra'". *Afro-Hispanic Review* 21:154.
- Jackson, Zakiyyah Iman. 2020. "Losing Manhood Plasticity, Animality, and Opacity in the (Neo)Slave Narrative". *Becoming Human: Matter and Meaning in an Antiracist World*. New York University Press: ProQuest Ebook Central.
- Lorde, Audre. 2019. "Poetry is not a luxury". *Sister Outsider*. Penguin.
- Mbembe, Achille. 2019. *Necropolitics*. Durham, London: Duke University Press.
- Morejón, Nancy. 2014. "Mujer Negra". *América sin nombre* 19: 184-185.
- Moreno Figueroa, Mónica. 2010. "Distributed intensities: Whiteness, mestizaje and the logics of Mexican racism". *Ethnicities* 10 (3): 387-401.
- _____. 2013. "Mestizaje, cotidianeidad y las prácticas contemporáneas del racismo en México". En *Mestizaje, diferencia y Nación. Lo "Negro" en América Central y El Caribe*, editado por Elisabeth Cunin, 129-170. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Municipio de Loja. "Lojanismos". <https://www.loja.gob.ec/contenido/lojanismos>

- Obeyskere, Ganath. 2005. *Cannibal Talk: the man-eating myth and human sacrifice in the south seas*. Berkley, Los Angeles: University of California Press
- Ortiz, Adalberto. 1984. "Casi color". *La niebla encendida*. Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2012. "Ch'ixinakax utxiwa: A Reflection on the Practices and Discourses of Decolonization". *The South Atlantic Quarterly* 111 (1): 95-109.
- Santa Cruz, Victoria. 2020. "Me gritaron negra". <https://youtu.be/bZBHv-MaTiuU>. Accedido 11 de diciembre de 2020.
- Silva, Millen C., y Elena M. Batista. 2020. "Poeta-Opositor: estratégias de enfrentamento nas experiências de racismo cotidiano". *Revista Psicologia, Diversidade e Saúde* 9 (2): 190-198.
- Zapata Olivella, Manuel. 1997. *La rebelión de los genes. El mestizaje americano en la sociedad futura*. Colombia: Altamir Ediciones.
- Wynter, Sylvia. 2003. "Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation —An Argument". *The New Centennial Review* 3 (3): 257-337.

Desde el otro lado: mirada indígena de las estructuras del racismo contra la gente afroperuana

Ñusta Carranza Ko
Universidad de Baltimore
Baltimore, Estados Unidos

Francisco Carranza Romero
Investigador independiente
Lima, Perú

Yo, tu hermano; tú, mi hermano, / frutos de un dolor intenso...
(Santa Cruz 1982, 438).

En *Indio de la Cordillera*, el poeta afroperuano Nicomedes Santa Cruz apela a la solidaridad y a la fraternidad que existe entre la población indígena y negra. El poeta narra cómo negres e indígenas juntos comparten las experiencias de dolor, tristeza y luchas desde la conquista, colonia, y esclavitud (Santa Cruz 1982, 438).¹ Por cuya

1 La presencia de los afrodescendientes durante la conquista es notada por el cronista indígena Felipe Guamán Poma de Ayala en *Primer nueva corónica y buen gobierno* (1980). Él describe que había muchos “morenos” en la conquista y agrupa a los negros con los españoles, notando como “negros y negras criollos son... de mal vivir y puro bellaco...”. Curioso es el uso de la palabra “criollo” con el negro, ya que los negros acompañaban a los españoles en contradicción de la esclavitud; pero, para la mirada del cronista, el negro y el español representaban el conjunto de la fuerza destructiva que había llegado para destruir la población y la cultura indígena.

razón, Nicomedes explica que él, como representante de la población afroperuana, está dispuesto a unirse al “indio” para superar juntos, “...luchar / y reconquistar la tierra” y “enterrar el mal pasado” (Santa Cruz 1982, 438). Como observa Nicomedes, aunque los tipos de marginalización y el contexto de esos desarrollos varían para los dos grupos, las poblaciones indígenas y afroperuanas han experimentado exclusión social en Perú. Sin embargo, aún con las historias compartidas, las experiencias afroperuanas de discriminación han sido menos notables y visibles que las de los grupos indígenas en el Perú. Como argumenta la politóloga nicaragüense Juliet Hooker, los estados en América Latina tuvieron la tendencia histórica de priorizar las demandas indígenas y no las de grupos afrodescendientes (Hooker 2005). Por ejemplo, solo seis países que implementaron reformas sobre la ciudadanía multicultural —que incluye reconocimiento de diversos grupos étnicos y la aceptación del derecho consuetudinario de los grupos indígenas, como derechos colectivos de propiedades y garantías de educación bilingüe— han extendido derechos colectivos para los afrodescendientes (Hooker 2005, 285-286). En efecto, Hooker señala el mismo obstáculo que Nicomedes explica, sobre la mayor dificultad que confronta la población afrodescendiente.

Este capítulo parte de esta observación de Nicomedes Santa Cruz, sustentado por el trabajo de Juliet Hooker, sobre las experiencias afroperuanas de discriminación que, en comparación con grupos indígenas, han sido históricamente menos visibles. Este estudio se apoya, además, en el pensamiento de la artista afroperuana Victoria Santa Cruz, cuyas ideas se centran en la lucha por la cultura e identidad de las mujeres afrodescendientes. Comenzamos con dos preguntas: ¿Cómo nos hemos formado anti-negres? ¿Cuáles de nuestras experiencias nos ayudan a percibir esa discriminación invisibilizada contra los afroperuanos en el Perú? Las preguntas están contextualizadas en nuestras experiencias como personas racializadas y suscritas a una etnia y culturas indígenas peruanas y diaspóricas. En el caso de Francisco Carranza, una socialización como indígena quechua-hablante peruano. En el caso de Ñusta Carranza Ko, una unión de la cultura andina y coreana gracias a Francisco su padre y su madre nacida en

Corea. Son preguntas que nacen también desde nuestros campos de estudio que son respectivamente la Lingüística y las Ciencias Políticas. Desde el punto de vista de nuestra socialización narramos los recuerdos personales sobre los dulces de la niñez y las canciones del entorno artístico peruano. Juntando nuestros recuerdos utilizamos los marcos de la sociolingüística y de la política para estudiar las estructuras de marginalización y discriminación contra la población afroperuana. La meta del estudio es acentuar lo silenciado, o sea la discriminación contra la población afrodescendiente, e impartir una crítica sobre la formación de una cultura anti-negra en la sociedad peruana basada en las historias de colonización y el racismo. Con este análisis esperamos poner como tema de discusión las ideas de la identidad afrodescendiente propuestas por Victoria Santa Cruz y las de fraternidad que Nicomedes Santa Cruz nota entre indígenas y negres.

El contexto

Durante las décadas sesenta y setenta el movimiento afroperuano tuvo como “objetivo reivindicar y hacer visibles sus grandes aportes” (Arrelucea Barrantes y Cosamalón Aguilar 2015, 11) lo que se desarrolló en los movimientos negros artístico-culturales liderados por Victoria y Nicomedes Santa Cruz (Santa Cruz 1982; 1999). Los Santa Cruz impulsaron la apertura de los máximos puntos de expresión de los artistas afroperuanes. Ambos hermanos centraron su producción artística sobre el racismo contra los afroperuanos. Con *El importante rol que cumple el obstáculo*, Victoria expone el racismo como el “obstáculo” que perjudica a la mujer negra, quien, por ser mujer, de piel negra y, además, por ser latinoamericana es maltratada (Santa Cruz 1999, 236). El obstáculo, como explica Victoria, vive dentro de uno mismo y está “hecho del pasado que, por desconocer el presente, nos hace evocar un falso futuro” (Santa Cruz 1999, 237). Notando la condición de ser afrodescendiente, Victoria habla de cómo el reconocimiento del obstáculo, o sea el racismo, le induce a “penetrar” a su cultura afrodescendiente y “saber” lo que ella es y posee como miembro de la población afroperuana. Este pro-

ceso va enseñando a descubrir y visibilizar la identidad afroperuana y comprender las necesidades de los afroperuanos. Este obstáculo se manifiesta también en su famoso poema rítmico, “Me gritaron negra”, en el cual Victoria genera un espíritu de lucha y rebelión sobre la identidad de la mujer negra (Santa Cruz 1978; Santa Cruz 1999, 242-243). Dedicamos una parte de los recuerdos de las canciones según la mirada de Victoria.

Junto a Victoria, Nicomedes con sus décimas pone en evidencia el racismo. Pero Nicomedes, a la vez, en *Indio de la Cordillera* también habla de la solidaridad entre los que son discriminados en la sociedad. Como anota Ojeda (2016), si el marco de reconocimiento literario en esa época era el factor venta, Nicomedes Santa Cruz fue uno de los poetas cuyos poemarios fueron más vendidos. Con sus poemas, el poeta intentó integrar las visiones afroperuanas en el ámbito literario y representar la coexistencia de las culturas africana, indígena peruana y española. La colección de sus décimas —las cumananas o kumananas— seguía la tradición de la poesía escrita, oral y cantada que tenía antecedentes históricos americanos desde el período del siglo XVI. A esta tradición, que en la época de “la Conquista y Virreinato estuvo mayormente en boca de los españoles europeos y criollos” (Santa Cruz 1982, 18), Nicomedes incorporó la música, el canto, los mitos indígenas y africanos, y las experiencias de los esclavizados.

A pesar de las expresiones artísticas y culturales de los hermanos Santa Cruz que visibilizaron los problemas de la segregación y el racismo, estos esfuerzos no fueron suficientes en influir a la gente para comprender la discriminación contra los negros o para formar parte del movimiento de resistencia contra los actos discriminatorios. Esas ideas se pronunciaron claramente en el ámbito literario. Como indica Montes Pérez (2016), a diferencia de otros grupos étnicos, los trabajos que aportaron los grupos afroperuanos (como Victoria y Nicomedes Santa Cruz) no gozaron del prestigio merecido. Por ejemplo, los trabajos de Nicomedes fueron excluidos del “canon” literario (Ojeda 2016, 9). Sólo desde la década noventa en adelante se produjeron algunos estudios sobre el “racismo como fenómeno

presente que marca las relaciones entre los individuos y los grupos del Perú de hoy” (Valdivia Vargas 2014, 82). Así, ni en la literatura ni en la sociedad, les afroperuanes y sus experiencias de exclusión han sido visibilizados.

El presente artículo se enfoca precisamente en esa marginalización y condición social, cultural y política que les afrodescendientes han vivido en Perú desde la fundación de la república del Perú. A través de nuestras experiencias propias y autorreflexiones sobre el significado que tiene cada momento en relación con los grupos marginalizados, exploramos la visibilidad de las experiencias del racismo antinegre que se han invisibilizado dentro de la construcción de la sociedad peruana. En esto, sustentamos que las experiencias discriminatorias varían entre diferentes grupos étnicos, según la historia de la colonia y posiciones sociales que fueron asignados por los que representaban las clases dominantes de poder en la sociedad peruana. Sin embargo, argumentamos desde nuestras miradas indígena y global que hay historias compartidas de discriminación que unen a les indígenas y les afrodescendientes, siguiendo la línea de pensamiento de Nicomedes Santa Cruz.

Los dulces: “Negrita”

Fue uno de los últimos días de diciembre, un verano caluroso en Lima. Ese día, María —la madre de Ñusta y esposa de Francisco— nos pidió que fuéramos al supermercado para hacer compras de comida. Cuando estábamos saliendo de la casa, María recalcó: “¡No se olviden de comprar la “Negrita”!” Nosotros sabíamos a qué se refería el pedido. Llegamos al supermercado, compramos la “Negrita” y después volvimos a la casa. Esa tarde, María utilizó la “Negrita” para hacer la mazamorra morada. Por la noche saboreamos el postre de color morado oscuro. Ésta era la “Negrita” para nosotros.

“Negrita” es la marca de la compañía peruana Alicorp que produce alimentos como azúcar, chicha morada y mazamorra morada en polvo. La cara de una mujer negra con un pañuelo rojo acompaña al título de la marca impresa “Negrita”. En junio de 2020, Alicorp

anunció que estaba en el proceso de cambiar la denominación de su marca principal “Negrita”. Alicorp explicó que en “el marco de nuestro compromiso con la diversidad y nuestra firme oposición al racismo en todas las formas, hemos decidido que ha llegado el momento de cambiar” el nombre de la marca (La República 2020). Académicos como José Luis Wakabayashi explican que la necesidad de cambiar la marca habría surgido por las tendencias del mercado contra el racismo y por alinear el perfil de Alicorp como una empresa inclusiva (Wakabayashi 2020). El mercado de hoy da más importancia a las “problemáticas raciales” del país y Alicorp prefiere evitar la discriminación con sus marcas que muestran estereotipos raciales (Wakabayashi 2020). Por cuya razón, Alicorp decidió optar por el cambio.

En total, fueron seis décadas que Alicorp mantuvo la marca “Negrita”. Pero, ¿por qué Alicorp tomó la decisión en 2020 si los problemas raciales existían desde mucho antes? El ambiente se había cambiado por los diálogos que surgieron en torno al discurso racista en los medios de comunicación, que “motivaron la indignación pública en redes sociales”, las protestas a través de las organizaciones no gubernamentales como el Centro de Culturas Indígenas del Perú (Chirapaq)² y el Centro de Estudios y Promoción Afroperuanos (LUNDU), y la crítica del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD) de las Naciones Unidas (Chirapaq 2018; Chirapaq 2014).³

Uno de los causantes de esta indignación fue el programa *La Paisana Jacinta*, emitido primero entre 1999 y 2002, posteriormente en 2005, y de nuevo a partir de 2014 con su tercera temporada.⁴ En

2 En voz quechua, Chirapaq significa: que llovizna, que garúa.

3 Durante los años 2000 y 2001, impulsado por la Conferencia Mundial Contra el Racismo y una crisis interna en uno de los grupos afroperuanos dedicados al fortalecimiento de comunidades afroperuanas, hubo un surgimiento de organizaciones dedicadas a la construcción de la identidad afroperuana que tenían ejes principales: “lucha contra el racismo y la reivindicación de los aportes de la cultura afroperuana al país” (Pozada 2018, 20).

4 El personaje, “*Jacinta*”, fue primeramente actuada como parte del programa JB Noticias en 1996.

2017, también estrenaron la película *La Paisana Jacinta* en el cine. “Jacinta” es un personaje actuado por el cómico Jorge Benavides, quien también ha protagonizado al personaje “Negro Mama”. La Comisión Nacional Contra la Discriminación (CONACOD) del gobierno y estudios sobre el humor étnico han determinado que, en los personajes de Benavides, muchas veces “se entremezcla estereotipos, prejuicios, y discriminación” contra las poblaciones indígenas y afroperuanes que promueven la discriminación cultural (CONCACOD 2019, 24; De Gruyter 2016). El cómico Benavides produce humores burlescos. En el caso de “Jacinta”, representa de maneras grotescas a la mujer indígena de la provincia: desdentada, descuidada, de clase económica pobre y que camina encorvada (De Gruyter 2016). Aunque nosotros no teníamos costumbre de estar al tanto de todos los programas o personajes de la televisión, por la popularidad de “Jacinta”, sí habíamos visto a este personaje que nos causaba disgusto por estigmatizar a nuestra cultura y manipular la imagen de la población indígena.

Un examen visual del “Negro Mama”, interpretado por Benavides también nos provocó una reacción similar pues era otro ejemplo de un humor discriminatorio. El “Negro Mama”, interpreta al afrodescendiente como delincuente y caníbal. Lo curioso es que, a pesar de que “Jacinta” y “Negro Mama” producen, desde nuestra mirada indígena, un humor negativo hacia la cultura andina y afrodescendiente, ambos personajes tuvieron éxito en la cultura popular. La recepción de la sociedad ante ambos personajes es indicativa del nivel de normalización del racismo de la sociedad peruana que acepta sin problemas los productos racistas llenos de estereotipos contra las poblaciones indígenas y afrodescendientes. Tal como sugiere el antropólogo Luis Millones, las actitudes hacia los afroperuanes “permanecen esencialmente iguales” desde la colonia, “no ha cambiado la perspectiva que los coloca en el estrato más bajo de la sociedad” (Millones 1973, 19). Similares ideas se manifiestan en la posición inferior de los indígenas en la jerarquía simbólica de estatus. Este paralelo de ambas poblaciones revela la relación del sufrimiento compartido por los dos grupos, similar a la idea de fraternidad entre

les indígenas y les negres desarrollada por Nicomedes Santa Cruz en *Indio de la Cordillera*.

Desde 2001, las organizaciones no gubernamentales se han pronunciado más contra el racismo —especialmente por los programas *La Paisana Jacinta* y el Negro Mama— en el ámbito de los medios de comunicación (Chirapaq 2018; Chirapaq 2014; Collyns 2014; El Comercio 2012). El Centro de Estudios y Promoción Afroperuanos, fundado por la periodista y poeta afroperuana Mónica Carrillo, elevó pedidos de erradicación del personaje “Negro Mama” al Ministerio de Transportes y Comunicaciones. En 2013, el Centro de Estudios y Promoción Afroperuanos obtuvo la sanción por parte del Ministerio contra el canal emisor del “Negro Mama”, Frecuencia Latina (El Comercio 2013). Similares resoluciones se dieron con *La paisana Jacinta*. La Corte Superior de Justicia de Cusco ordenó suspender la emisión del programa y retirar los contenidos en redes sociales por “constituir una ofensa y atentado racista a la dignidad de las mujeres indígenas andinas” (Poder Judicial del Perú 2020). Los esfuerzos de la sociedad civil que no pararon de combatir el racismo en los medios de comunicación por casi dos décadas ayudaron a cambiar las tendencias del mercado. Esta presión y olas del cambio influyeron a Alicorp a pensar y reevaluar la “Negrita”.

Es importante reconocer que, gracias al movimiento contra el racismo, hubo algunas decisiones en favor de las poblaciones afrodescendientes e indígenas. Pero, aun así, el contexto social no ha variado mucho en la actualidad. Relacionando este elemento con nuestras memorias, se acentúa aún más lo que no ha cambiado. Es decir, aunque nosotros (les autores) éramos conscientes de la discriminación de la sociedad peruana hacia la población quechuahablante, hasta entonces no habíamos pensado en cuestionar la “Negrita”. Nuestra reacción no era un caso aislado. Muchos peruanos hasta decían que la marca era “un homenaje cultural” y que les hacía recordar a su “niñez” (Miranda 2020). A nosotros, no nos recordaba nuestra niñez. Pero sí, la marca “Negrita” era parte de los postres que comíamos en casa, como Doña Pepa —una galleta de chocolate— que

también tiene en el empaque del dulce la figura de una mujer negra con indumentaria étnicamente estereotipada.

Todo comenzó a aclararse cuando, por fin, notamos, leímos y vimos el lema de la “Negrita” en una propaganda de la televisión. La propaganda mostraba una familia que comía comida picante y luego suplicaba pidiendo la chicha morada hecha de y por la “Negrita”. La bebida de “Negrita” calmaba a todes. La propaganda terminaba con la imagen de una mujer afrodescendiente que decía: “Negrita sabe lo que te gusta”. La insinuación era que ella era la “Negrita” que resolvía los problemas de todes; en este caso, de comida.

Este lema tenía doble mensaje. No sólo hacía la referencia que la marca “Negrita” conocía bien los sabores, el gusto y el paladar peruano; sino, al mismo tiempo, con la imagen de la mujer afrodescendiente daba a entender que ella conocía bien el gusto de todes. Este “gusto”, podía ser no sólo del paladar, sino una insinuación sexual. Como explican la fundadora del Centro de Estudios y Promoción Afroperuanos Mónica y su hermana la periodista Giovanna Sofia Carrillo Zegarra (2020, 116), el lema representaba el “prejuicio de la mujer afroperuana predispuesta para satisfacer el deseo de los otros, desde lo sexual hasta en las labores de servicio”. Explorando las ideas relacionadas con el estereotipo de labor, era notable que la conexión entre “Negrita”, el gusto y el trabajo de la mujer negra derivaban desde las perspectivas vinculadas en los inicios de la colonia y que continuaban en el presente. Tanto durante las épocas colonial (1533-1824) y republicana (1822-1842), las esclavizadas fueron empleadas en varios ámbitos de servicios domésticos, que incluían los oficios de “cocineras... lavanderas, acompañantes” (Arrelucea Barrantes 2004, 250) o también como “vendedoras de comida, picantes, chicha, pescado, pan, dulces, flores” (Mónica y Giovanna Sofia Carrillo Zegarra 2020, 29-30). A raíz de este rol que fue impuesto a las mujeres esclavizadas, ellas adaptaron y experimentaron los diversos sabores que ayudó al desarrollo de platos con aderezos mayormente usados en la cocina “mora, andaluza y africana” como la carapulcra, una comida de orígenes andinos a base de la carne del cuy que hoy en día se adereza con el clavo de olor y canela (Mónica y Giovanna Sofia Carrillo Zegarra 2020, 39-40). La asociación de

las mujeres esclavizadas o las afroperuanas con la cocina (Ardito Vega 2014, 12-13) era representada con la “Negrita” quien estaba a cargo de la comida, o sea, la cocinera de la casa. También, como explica la historiadora afroperuana Arrelucea Barrantes (2004), la imagen de la ama de leche o nodriza era una figura típica de la esclavitud doméstica para las mujeres afroperuanas, quienes lactaban a los niños de los dueños. Respecto a este punto, Mónica Carrillo declara que, “nosotras las afrodescendientes, desde que fuimos esclavizadas... nuestro cuerpo fue utilizado para el sistema como vientre de alquiler, como ama de leche...” (Álvarez Gamboa 2012, 27). Es decir, los cuerpos de las mujeres afrodescendientes eran objetos de actos de posesión, y esta idea fue estereotipada con su identidad. La propaganda de “Negrita” muestra a los niños tomando chicha morada. La inclusión de los niños en la propaganda, de nuevo, reestablece la imagen de la mujer afrodescendiente como la ama de leche, como la productora de alguna bebida —similar a la leche— que satisface el gusto de los niños. Además, el lema establece claramente el nexo de la esclavitud doméstica y la posición de la persona afroperuana de servir al “gusto” de otros, en un rol subordinado o subalterno.

La insinuación sexual del lema de la “Negrita” también invoca la historia de la esclavitud. La sociedad esclavista trataba a las mujeres afroperuanas como un objeto o una propiedad en “función del régimen esclavista” como “siervas sexuales” de los amos (Mónica y Giovanna Sofía Carrillo Zegarra 2020, 8). La historiadora afrodescendiente Arrelucea Barrantes y el historiador Cosamalón Aguilar (2015, 44) explican que, a veces, las relaciones sexuales entre los “amos y esclavas marcharon ‘bien’ a tal punto que la pareja vivió junta por algún tiempo, procrearon hijos y formaron un tipo de familia”; en otros casos, las esclavizadas obtuvieron “bienes, joyas y hasta la libertad” por la relación que tenían con los amos. Sin embargo, en la mayoría de las veces, las relaciones eran violentas y de dominio del amo hacia las mujeres.

Como personas de culturas andina y coreana, que en las historias de nuestros antepasados habíamos compartido, como explica Nicomedes Santa Cruz, una historia de dolor, nosotros no podíamos

participar más en el desarrollo del racismo contra la población afrodescendiente. La visualización de una marca tan celebrada y consumida a nivel nacional “Negrita” juega un rol clave en los procesos de conformación de los estereotipos nocivos de racismo que pueden afectar comportamientos sociales de muchas familias peruanas. Desde el momento que vimos y notamos lo que insinuaba la marca, cortamos nuestra relación con la “Negrita”. A través del proceso de autorreflexión sobre la socialización antinegre, que nos hizo reflexionar sobre la formación anti-indígena también en la sociedad Peruana, tomamos la decisión de no comprar más este producto. En este proceso, nos pusimos en solidaridad con la población afrodescendiente, siguiendo las ideas de Nicomedes Santa Cruz, como hermanos que compartimos experiencias de marginalización y discriminación.

Una mirada lingüística de “Negrita”

Otro punto que notamos es el doble sentido de la marca “Negrita”. Partimos desde un análisis lingüístico sobre el uso del sufijo “-ito” y su femenino “-ita”. Los morfemas -ito, -ita son para expresar cariño, favor o para expresar la calidad disminuida del adjetivo. Por ejemplo, -ita, añadida a la palabra abuela, la transforma en “abuelita” que expresa cariño y afecto. Sin embargo, si a la palabra “tonto” le añadimos -ito, es “tontito”, donde el sufijo no expresa cariño; sino expresa el significado superlativo de muy o -ísimo. Ergo, “tontito” significa: muy tonto, tontísimo. Los términos diminutivos también pueden servir para intenciones negativas o racistas. La fundadora del Centro de Estudios y Promoción Afroperuanos Mónica y su hermana la periodista Giovanna Sofia Carrillo Zegarra (2020, 106) notan que el “bullying racista” se manifiesta recurrentemente “a través de alusiones directas al color y raza de manera ofensiva, a partir de denominar ofensivamente” a la afroperuana o afroperuano como “negro”, “negrito”; “negra”, “negrita”. Esto coincide con nuestro análisis lingüístico sobre los sufijos “-ito”, “-ita”. Volviendo a “Negrita”, el sufijo -ita puede ser interpretado como trato cariñoso a la mujer afrodescendiente. Pero, cuando consideramos el contexto racista de la

marca que exploramos antes, el uso de -ita tiene una disposición peyorativa. Es decir, intensifica el aspecto racial de lo negro y, al mismo tiempo, pone a la mujer afrodescendiente en la posición subalterna con respecto del resto de la sociedad. El uso de este morfema -ita en esta marca de alimentos muestra la normalización del racismo en la sociedad peruana y en su cultura lingüística asociada también a su cultura gastronómica y popular.

“Negrita” y “Doña Pepa”

Las ideas racistas manifestadas en “Negrita” también están presentes en la marca Doña Pepa. La compañía Field, fue fundada en 1864 por Arturo Field en el Perú y hoy en día es una empresa subsidiaria de Mondelēz International de Estados Unidos. Field produce las galletas con chocolate bajo el nombre Doña Pepa. La galleta tiene bolitas de azúcar multicolor que adorna la galleta cubierta con chocolate de leche. Era la favorita de nuestra familia, la comprábamos en el quiosco antes de la salida del supermercado. Similar a la “Negrita”, una mujer afrodescendiente sonriente con una diadema multicolor cubriendo su cabeza está impresa en la envoltura de la galleta. Pero, como hemos confesado en nuestro relato sobre la “Negrita”, socializados por tantos años a aceptar estereotipos raciales en marcas veíamos a Doña Pepa como parte de los dulces clásicos peruanos sin cuestionar el racismo presente en el logo de la galleta. Desde este punto partimos nuestra observación.

Esta marca, dicen, hace homenaje al dulce original —el Turrón de Doña Pepa— de donde viene el nombre de la galleta Doña Pepa. Sin embargo, el dulce peruano está ligado a la historia de una mujer esclavizada de Cañete, Josefa Marmanillo del siglo XVIII (La República 2019). Por aquella época circulaban los rumores milagrosos del Cristo de Pachacamilla, que ahora es más conocido como Señor de los Milagros. La imagen del Cristo moreno atraía a mucha gente. Doña Josefa, quien tenía un brazo paralizado resultado de una enfermedad, también fue al encuentro de la imagen, tuvo fe, y después se mejoró. En agradecimiento, ella elaboró un turrón con la receta que recibió en

sus sueños. Representando esta historia, la galleta Doña Pepa (hipocóricico de Josefa) tiene la imagen de una mujer afrodescendiente. No cuestionamos la historia del origen del turrón, pero sí cuestionamos la imagen en el chocolate, insinuación explícita sobre los estereotipos de las mujeres afrodescendientes. Como apuntan la fundadora del Centro de Estudios y Promoción Afroperuanos Mónica y su hermana la periodista Giovanna Sofía Carrillo Zegarra (2020, 117), el estereotipo de la mujer negra como cocinera usando “ropa de empleadas domésticas”, es reforzada a través de la imagen de Doña Pepa. Es decir, a pesar del relato sobre la receta, resultado de la comunicación entre la divinidad y la mujer negra, a través del sueño, el discurso continúa empleando estereotipos que asocian a la mujer negra como perteneciente a la cocina y al servicio doméstico como el único espacio donde ella muestra virtud y pertenencia a la cultura peruana.

Las canciones y la celebración de lo negro⁵

Nuestros recuerdos de los dulces están interconectados a otros recuerdos de la niñez y también de la juventud, que también plantean similares situaciones sobre el racismo y la formación de gente anti-negro en el Perú. Cuando Ñusta era niña, su padre Francisco cantaba para ella y su hermana, canciones infantiles antes de dormir en la noche. Algunas canciones eran tristes como la canción del niño Luchín con su potito embarrado.⁶ Otras canciones eran más alegres que hacían reír a Ñusta y a su hermana. Una de estas canciones fue el “Duerme Negrito”,⁷ con muchas modificaciones de las letras por la imaginación creativa de Francisco. A Ñusta y a su hermana les encantaba la parte del “Duerme negrito” que Francisco cantaba: “Y si el negro no

5 En esta sección, debido al análisis que hacemos sobre la poesía de Victoria Santa Cruz, “Me Gritaron Negra”, utilizamos e intercambiamos con más frecuencia las palabras “negro”, “negra”, “afroperuano”, “afroperuana”, y “afrodescendiente”.

6 Luchín (1972), canción del cantante chileno Víctor Jara.

7 “Duerme negrito”, una canción de cuna fue cantada y popularizada por Atahualpa Yupanqui, Mercedes Sosa y Víctor Jara.

se duerme / viene diablo blanco / y sas, y le pica la patita / chicapún, chicapún”. Hoy en día, Ñusta canta esta canción a su hija de dos años.

Pero esta canción, entonces tan inocente para Ñusta, tiene un profundo significado sobre las relaciones de diferentes grupos de gente. Tomando una perspectiva sociolingüista, la canción contenía una advertencia al niño que, si no se dormía, el diablo blanco vendría para hacerle alguna maldad. El diablo blanco de la canción se refería al amo blanco, y el negrito era el niño esclavizado que necesitaba dormir para poder evadir los males que podía traer el blanco hacia él. La letra de la canción describía la vida de una mujer que aún enferma trabajaba duramente en el campo para poder alimentar y sostener a su hijo. No está claro si la madre ya era liberta o si seguía en estado de esclavización. Lo que sí es claro es que la canción narra la relación del blanco (el diablo, el mal más temible) y el niño negro que necesitaba huir a través del sueño.

Si “Duerme negrito”, describe las relaciones de estructuras del poder, en la cual la población afrodescendiente necesita defenderse del blanco; la canción “Me Gritaron Negra” de la artista, poeta y líder del movimiento cultural afroperuano Victoria Santa Cruz, representa lo opuesto: la celebración de la mujer negra y la afirmación de la presencia y lugar de los afrodescendientes en la sociedad latinoamericana. Recordando el pasado, cuando Francisco ya era profesor universitario, que coincidía con la época de la Guerra Fría y los movimientos izquierdistas contra las dictaduras militares en Latinoamérica, él prefería las canciones de protesta. Para él estas canciones representaban un desafío al statu quo —las fuerzas hegemónicas del poder. Él, como quechuahablante y de padres campesinos era parte de la periferia de la sociedad peruana. Las canciones revolucionarias y de protestas le ayudaban a imaginar un mundo mejor: de igualdad de etnias, clases y oportunidades. Por cuya razón, cuando Francisco escuchó la voz de Victoria Santa Cruz recitando su poesía “Me gritaron Negra”, declarando su ser e identidad afrodescendiente, tuvo una sensación de liberación y aceptación de su condición de ser indígena y quechuahablante. Victoria recita:

Llaman a los negros gente de color
¡Y de qué color!
NEGRO
¡Y qué lindo suena!
NEGRO
¡Y qué ritmo tiene!
NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO
NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO
NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO
NEGRO NEGRO NEGRO.

La canción celebra lo que representa ser negra o negro, el sonido rítmico que acompaña a las culturas afrodescendientes, y el honor que acompaña ser negro y no sólo ser referido como gente de color. En la canción, ni el blanco ni su incomodidad en nombrar lo negro toman protagonismo. Tampoco toma protagonismo la relación de explotación y peligro que establece el blanco como en el caso de “Duerme Negrito”. En “Me gritaron Negra” los afrodescendientes son los protagonistas que se visibilizan. Este punto, la discriminación contra la población indígena, concuerda con las experiencias de Francisco que le ayudaron en la formación de la meta de su vida: difusión y mantenimiento del quechua como parte de la identidad de la población indígena y como parte de las lenguas oficiales del Perú.

Los afrodescendientes, tanto en la canción de Victoria y las décimas de Nicomedes, no demandan ser reconocidos porque ya, con su negritud, afirman su posición en la sociedad como gentes que comparten y son intrínsecamente parte de la sociedad peruana. Similares ideas se manifiestan en *Ritmos Negros del Perú e Indio de la Cordillera* de Nicomedes, cuyas décimas también centralizan la experiencia negra, parte del proceso de la fundación del Perú (Santa Cruz 1982, 431, 438). Lo interesante es que Nicomedes, centralizando la experiencia negra, también apela a la solidaridad que existe entre la población indígena y negra. El poeta narra que les negres y les indies son “frutos de un dolor intenso”, y comparten las experiencias de dolor, tristeza y luchas desde la conquista, colonia, y esclavitud (Santa Cruz 1982, 438). Como observa Nicomedes, y está relatado en este artículo, las expe-

riencias de exclusión y marginalización de la sociedad son momentos similares experimentados por las poblaciones indígenas y afroperuanas. Sin embargo, como nuestros recuerdos personales han indicado, aún con las experiencias compartidas, las experiencias afroperuanas de discriminación fueron mayormente invisibilizadas.

Reconocimiento

Había pasado casi un siglo y medio después de la abolición de la esclavitud firmada por el presidente peruano Ramón Castilla en 1854. Y fueron casi dos siglos después de que Juan Santos Atahualpa en 1742 y Tupac Amaru II en 1779 pensaron y proclamaron la abolición de la esclavitud (Celestino 2004, 231; Ward 2019, VII).⁸ En 2006, el Congreso peruano declaró el 4 de junio como el día de la cultura afroperuana. Fue la primera actitud del gobierno peruano para reconocer y visibilizar la experiencia afroperuana en la sociedad (Montes Pérez 2016, 10). Durante todo el mes de junio el Ministerio de Cultura desarrolla actividades conmemorativas relacionadas con la cultura afroperuana. Se trata de conmemorar y visibilizar las experiencias afroperuanas que seguían siendo no consideradas ni tenidas en cuenta en la imaginación constructiva de la identidad nacional del Perú. Y de tal modo, siguiendo este paso al reconocimiento de la cultura afroperuana, en 2009 el gobierno peruano pidió un perdón histórico al pueblo afroperuano por “los abusos, exclusión y discriminación que se cometió contra las y los afrodescendientes en el Perú, desde la Colonia hasta la actualidad” (CEDEMUNEP 2011, 7). El primer reconocimiento oficial del sufrimiento de la población afroperuana, un triunfo simbólico para todes aquellos que habían luchado por los derechos de esta población marginalizada.

8 Juan Santos Atahualpa y Tupac Amaru II encabezaron las rebeliones indígenas para la independencia del Perú en el siglo XVII. Como explica la antropóloga peruana Olinda Celestino (2004, 26), el grupo liderado por Juan Santos estaba compuesto por afrodescendientes. Curiosa es la presencia de los afrodescendientes también en los grupos de Tupac Amaru II, cuya esposa era de descendientes negres.

Pero, aún queda mucho trabajo por hacer para llegar al reconocimiento de parte de la sociedad peruana sobre el racismo internalizado que se ha dirigido tanto a la población afroperuana como a la indígena y la socialización anti-negre y racista generalizada. Como nuestros recuerdos de los dulces y las canciones nos hacen pensar, los grados de sufrimiento y la intensidad de la exclusión que cada grupo ha sufrido, varían. Sin embargo, como hemos reflexionado en este artículo a través de nuestros recuerdos, tener en cuenta el sufrimiento de otros seres en condiciones similares de exclusión nos hace reexaminar nuestros cuentos con miradas indígenas y reevaluar el racismo y la marginalización contra les afrodescendientes en la sociedad peruana. Este proceso transformativo de reconocer lo que antes no habíamos podido notar, y aceptar que la mirada indígena también tiene prejuicios contra les afroperuanes, son los primeros pasos para deconstruir la formación o socialización anti-negrx con que hemos crecido.

Con estos ejercicios de autorreflexión, les indígenas y les afroperuanes llegaremos a comprender, como escribe Nicomedes Santa Cruz, que somos hermanos en la lucha conjunta contra el pasado malo, y en la construcción del presente y futuro que nos brinden un trato digno. Además, llegaremos a comprender que el obstáculo que nos confronta, como explica Victoria Santa Cruz sobre el racismo, nos va a unir en una solidaridad de estar compartiendo una sociedad. Por fin podremos sentir la fraternidad como “afroandines”, compañeros del sufrimiento y la afirmación de que somos partes de la sociedad y de la identidad peruana.

Referencias bibliográficas

- Ardito Vega, Wilfredo. 2014. *Discriminación y programas de televisión: estereotipos y discriminación en la televisión peruana*. Lima: Consejo Consultivo de Radio y Televisión.
- Arrelucea Barrantes, Maribel. 2004. “Historia de la esclavitud africana en el Perú desde la Conquista hasta la Abolición”. *Arqueología y Sociedad* 15: 239-278.

- Arrelucea Barrantes, Maribel, y Jesús A. Cosamalón Aguilar. 2015. *La presencia afrodescendiente en el Perú. Siglos XVI-XX*. Lima: Ministerio de Cultura.
- Carrillo Zegarra, Mónica, y Giovanna Sofia Carrillo Zegarra. 2020. *Diagnóstico sobre la problemática de género y la situación de las mujeres afrodescendientes en el Perú*. Lima: Ministerio de Cultura.
- CEDEMUNEP. 2011. *Más allá del perdón histórico*. Lima: CEDEMUNEP.
- Celestino, Olinda. 2004. “Los afroandinos y ‘La ruta del esclavo’”. En *Los afroandinos de los siglos XVI al XX*, compilado por UNESCO, 23-33. Lima: UNESCO.
- Chaves Maldonado, María Eugenia. 2018. “Prólogo”. En *Demandando mi libertad: Mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba, 1700-1800*, editado por Aurora Vergara Figueroa y Carmen Luz Cosme Puntiel, 17-20. Cali: Editorial Universidad Icesi.
- Chirapaq. 2014. “Informe sombra del presentado por el estado peruano”. *Chirapaq*, agosto 11-29. https://alertacontraelracismo.pe/sites/default/files/archivos/investigacion/CHIRAPAQ_Caso%20La%20Paisana%20Jacinta.pdf.
- _____. 2018. “Abren diálogo para combatir estereotipos raciales en medios de comunicación”. *Chirapaq*, Junio 13. <http://chirapaq.org.pe/es/abren-dialogo-para-combatir-estereotipos-raciales-en-medios-de-comunicacion>.
- Collyns, Dan. 2014. “Peru TV slammed by UN as racial stereotypes paraded for cheap laughs”. *The Guardian*, Septiembre 3. <https://www.theguardian.com/global-development/2014/sep/03/peru-tv-racial-stereotypes-paisana-jacinta>.
- CONCACOD. 2019. *Informe sobre la discriminación en medios de comunicación en el Perú con especial énfasis en la discriminación étnico-racial*. Lima: CONCACOD.
- El Comercio. 2012. “Organización afroperuana insiste en que el ‘Negro Mama’ debe salir de TV”. *El Comercio*, diciembre 19. <https://elcomercio.pe/tvmas/organizacion-afroperuana-insiste-que-negro-mama-salir-tv-noticia-1511589/>.
- _____. 2013. “Presidenta de Lundu saluda sanción a canal 2 por el Negro Mama”. *El Comercio*, agosto 28. <https://elcomercio.pe/tvmas/television/presidenta-lundu-saluda-sancion-canal-negro-mama-noticia-1623762/>.

- Guaman Poma de Ayala, Felipe. 1980. *Nueva corónica y buen gobierno*. Ed. Franklin Pease. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Hooker, Juliet. 2005. "Indigenous inclusion/black exclusion: race, ethnicity and multicultural citizenship in Latin America". *Journal of Latin American Studies* 37: 285-310.
- La República. 2019. "Turrón Doña Pepa: una historia de fe tan rica como su sabor". *La República*, Octubre 7. <https://larepublica.pe/sociedad/2019/10/17/turron-historia-del-dulce-peruano-que-es-tradicion-el-mes-morado-del-senor-de-los-milagos-atmp/>
- _____. 2020. "Alicorp cambiara su nombre de la marca 'Negrita', luego 60 años en el mercado". *La República*, Junio 23. <https://larepublica.pe/economia/2020/06/22/negrita-alicorp-anuncia-cambio-de-nombre-e-imagen-a-su-linea-de-productos-luego-de-60-anos-en-el-mercado-atmp/>
- Matos Mar, José. 1976. *Yanaconaje y reforma agraria en el Perú: el caso del valle de Chancay*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Millones, Luis. 1973. *Minorías étnicas en el Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica.
- Miranda, Óscar. 2020. "Las 'negritas' de la publicidad peruana". *La República*, junio 28. <https://larepublica.pe/domingo/2020/06/28/las-negritas-de-la-publicidad-peruana/>.
- Montes Pérez, Carlos. 2016. "Ritmos negros del Perú: Sobre décimas, penas y amarguras". *Dossier 'Cultura e Identidades Afroamericanas* 3: 11-20.
- Mosquera Lemus, Lina Marcela. 2018. "Derecho a la libertad. El caso judicial de María Isabel Mozo y Noriega, 1798". En *Demandando mi libertad: Mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba, 1700-1800*, compilado por Aurora Vergara Figueroa y Carmen Luz Cosme Puntiel, 197-224. Cali: Editorial Universidad Icesi.
- Ojeda, Martha. 2016. "Nicomedes Santa Cruz frente al canon literario peruano: argumentos para su inclusión". *D'Palenque Revista de Literatura Afro-Peruana* 1 (1): 7-16.
- PE. 1969. Congreso de la República. "Decreto-Ley No. 17716". *Congreso de la República*. <https://leyes.congreso.gob.pe/Documentos/Leyes/17716.pdf>.
- _____. 1947. Congreso de la República. "Ley No. 10885". *Congreso de la República*. <https://docs.peru.justia.com/federales/leyes/10885-mar-15-1947.pdf>.
- _____. 2020. Poder Judicial del Perú. "Sala de la corte del cusco ordena suspender difusión de 'la paisana Jacinta' y retirar contenidos en redes sociales". *Poder Judicial del Perú*, Diciembre 18. <https://www.pj.gob>.

pe/wps/wcm/connect/cortesuprema/s_cortes_suprema_home/as_inicio/as_enlaces_destacados/as_imagen_prensa/as_notas_noticias/2020/cs_n-sala-corte-de-cusco-ordena-suspender-difusion-paisana-jacinta-18122020.

- Santa Cruz, Nicomedes. 1982. *La décima en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Santa Cruz, Victoria. 1978. Me gritaron negra. Documentation of performance, excerpted from the documentary Victoria —Black and Woman, 1978. Director: Torgeir Wethal; producer: Odin Teatret Film Video. Video, black and white, sound; 3:58 min. OTA-Odin Teatret Archives.
- _____. 1999. “El importante rol que cumple el obstáculo”. En *El Perú en los albores del siglo XXI-4: Ciclo de conferencias 1999-2000*, compilado por Fondo Editorial del Congreso del Perú, 231-244. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Valdivia Vargas, Nestor. 2014. “‘Negra soy, color bonito’: el papel de la ‘raza’ en la identidad de los afrodescendientes en el Perú”. *Debates en Sociología* 39: 73-125.
- Wakabayashi, José Luis. 2020. “La Negrita: Mas allá del cambio del nombre”. *Conexión Esan*, junio 25. <https://www.esan.edu.pe/conexion/bloggers/marketing/2020/06/la-negrita-mas-alla-del-cambio-de-nombre/>.
- Ward, Thomas. 2019. *Teresa Gonzales de Fanning-Roque Moreno. Novela Histórica*. Doral: Stockcero.

Sobre las autoras y el autor

Michelle Angelo-Rocha

Brasileña. Es estudiante de doctorado en el programa de Estudios de Políticas y Liderazgo Educativo de la Universidad del Sur de la Florida (USF). Obtuvo su Maestría en Estudios de América Latina y el Caribe en USF y Periodismo en la Universidad Católica de Brasilia. La agenda de investigación de Michelle se centra en la descolonización, y en cuestiones de justicia social como la inmigración, la trata de personas, el feminicidio, la educación multilingüe en los Estados Unidos y el análisis de los medios de comunicación en masa. Sus esfuerzos de estudio se centran en familias inmigrantes latines en los Estados Unidos y América Latina. Michelle tiene experiencia trabajando como maestra refugiados en la Florida. Michelle es coeditora del libro *Making a Spectacle: Examining Curriculum/Pedagogy as Recovery from Political Trauma* (2020). También coeditora del capítulo “Recently Arrived-Still Under-Served: Language Learning and Teaching in the Shadows” (2020).

Ñusta Carranza Ko

Politóloga, profesora asistente de la Universidad de Baltimore. Sus estudios han documentado los cambios de la justicia transicional en Abya Yala y Asia, entre otras cosas, la evaluación del grado de cumplimiento por parte de los estados con las políticas de la verdad y reconciliación, reparaciones para víctimas y procedimientos de justicia. También ha hecho contribuciones a los problemas que los pueblos

indígenas enfrentan en áreas de derechos humanos, examinando el caso de las esterilizaciones forzadas de las mujeres indígenas en el Perú.

Francisco Carranza Romero

Lingüista, fue docente en la Universidad de Trujillo (Perú) y Hankuk University of Foreign Studies (Corea del Sur), e investigador afiliado con el Instituto de Estudios de Asia y Américas en Dankook University (Corea del Sur).

Gioconda Coello

Candidata doctoral en el departamento de Currículo e Instrucción y Máster en Estudios del sudeste del Asia de la Universidad de Wisconsin-Madison. Su investigación es interdisciplinaria y estudia la historia de ideas en relación con lo político del ser/vivir/existir, conocimientos y vidas indígenas y afrodiáspóricas. Ha trabajado en temas de educación ambiental en Latinoamérica y el Sureste del Asia. Es co-editora y contribuyente del libro *Indigenous perspectives on Future(s) and Learning(s): Taking Place* (Routledge, 2020).

Belén Congo Piñeiro

Licenciada en Ciencias de la Educación, Magíster en Estudios de la Cultura con mención en género y cultura. Su trabajo de investigación está en el marco de la etnoeducación, derechos étnicos e interculturalidad. Es docente de la primera infancia, actualmente se dedica a la educación en casa o 'homeschooling'. Belén cree firmemente que la infancia es la etapa más importante de la vida, donde el aprendizaje se fundamenta en la praxis y el entorno socio-cultural de cada niñx. Promueve una educación que provenga de pedagogías comunitarias que están por fuera de la institución educativa. Belén se reafirma activista en lo cotidiano.

Dalila Fernandes de Negreiros

Activista e investigadora de políticas para la igualdad racial. Doctora en Estudios Africanos y de la Diáspora Africana de la Universidad de Wisconsin, en Milwaukee. Es Licenciada en Geografía por la Universidad de Brasilia y Máster en Desarrollo y Políticas Públicas por Fiocruz. En 2017 publicó el libro *Educación de las relaciones étnico-raciales: Evaluación de la formación del profesorado*.

Patricia Guerrero Morales

Psicóloga, doctora en Sociología en la Universidad de Paris 7, especializada en sociología clínica, actualmente profesora asistente de la Universidad Católica de Chile. Se ha especializado en el análisis del trabajo docente y los desafíos de la profesión ante las nuevas demandas de inclusión escolar. Realiza talleres y seminarios de implicación e investigación de la sociología clínica para investigar e intervenir el racismo en Chile. Investiga y diseña nuevas pedagogías que permitan el despliegue de las habilidades de los niños narrados como diferentes por los sistemas educativos neoliberales desde perspectivas interculturales. Es activista en temas anti-estandarización en educación.

Ligia (Licho) López López

Caribeña, queer, y de Abiyala. Vive en tierras Wurundjeri y Woiwurrung y trabaja como profesora e investigadora en la Escuela de Postgrado de Educación de la Universidad de Melbourne. Ha vivido y estudiado en África, Europa, EEUU, y Australia. Sus trabajos se ubican en la intersección de los estudios curriculares, indígenas y negros (*Black studies*), y de culturas populares y juveniles en espacios digitales. Su trabajo interdisciplinar ha sido publicado en revistas como *Race Ethnicity and Education*, *Curriculum Inquiry*, *British Journal of Sociology of Education*, entre otras. Es autora de *La creación de lo indígena, historia curricular, y los límites de la diversidad*,

es co-editora de *Futuros indígenas y aprendizajes dándose lugar* (con Gioconda Coello) y *Cuestionando las relaciones entre la migración y la educación en el sur: Américas migrantes* (con Ivón Cepeda Mayorga y María Emilia Tijoux). Sus nuevos trabajos se enfocan en el cimarroneo de mujeres indígenas y negras en el Caribe como método.

Nnenna Odim

Igbo de Biafra, conocida colonialmente como Nigeria, de la gente de su padre. La gente de su madre son arawak, la gente taína de las islas de las Bahamas. Sus investigaciones piensan en las intersecciones, superposiciones y tensiones en estudios negres y natives. Específicamente, uniendo discursos sobre migración, estudios críticos de la primera infancia y educación ambiental para aprender las formas en que les niños pequeños encuentran afirmaciones de sí mismos y tácticas críticas de la colonialidad. Ella es estudiante de doctorado en Educación Infantil en el Departamento de Currículo e Instrucción de la Universidad de Texas en Austin, donde pasa su tiempo soñando despierta sobre la brillantez de los niños pequeños para superar las pequeñas desigualdades en su mundo. Ella fusiona su experiencia en política social gubernamental con sus años como educadora de la primera infancia para considerar cómo se pueden sentir las diferentes realidades.

Agradecimientos

Agradecemos a los territorios que sostienen nuestras vidas, las tierras, aguas, y cielos Dejope, Quito, Tumbaco, Wurundjeri y Woiwurrung.

A las tierras, aguas y cielos de Abiyala y el Caribe que nos han visto crecer y florecer a todes quienes participamos de este libro.

A les mayores que han cuidado la vida en estos territorios por generaciones.

A María Isabel Mena nuestros más sentidos agradecimientos por sumergirse en nuestro trabajo y pensar muy de cerca con nosotros y nuestros archivos de vida.

Gracias a Ana Lucía Mosquera, María Moreno, Julián Grueso, Edizon León, Pedro Lebrón Ortiz, Jaime Vargas por su lectura crítica, tiempo y dedicación para enriquecer varios textos de esta colección.

A Isabel Espinosa infinitas gracias por su generosidad en compartir su creación artística, una partícula de *Multiversos* que se junta a nuestros esfuerzos y se hace portada en este libro.

David Korfhagen, gracias por tu labor indexadora que facilita a les lectores el encuentro con los temas y figuras claves de este trabajo.

Gracias al equipo editorial de Abya-Yala por abrirle las puertas a este trabajo, por su visión y agudez en las ansias de transformar mundos.

Índice temático

- “Duerme Negrito” 23, 181-183
- “fuera de lugar” 56
- “india” 72, 133-135
- “Me Gritaron Negra” 27, 43, 172, 181-183
- “mejorar” la raza 96, 111, 117-119
- “mujeres negras enojadas” 58
- “negro subracional” 159, 163
- “subalternas” 113, 178-180
- “tendencia a blanquear todo”, véase blanqueamiento
- Abiyala 9-19, 23, 37, 111, 141-146, 159
- Abirbia 70
- Aburrá 137
- Abya-Yala, véase Abiyala
- ADN sorprendente 139
- adormecimiento colonial 35
- África 14, 18, 37, 52, 60, 75-76, 78, 80, 99, 138, 143
- africanes 11-24, 31-32, 39, 68, 71-72, 75-78, 83, 87, 91, 96-98, 102, 115, 133, 143-146, 152, 172, 177
- Afro (peinado) 47-48, 71
- Afroariqueña 116
- Afrochoteño 28, 32
- Afrodescendiente 10-14, 17-18, 30, 34, 36-42, 96, 111, 115-119, 124, 133, 152, 155-164, 169-185
- Afrodiáspora, véase diáspora africana
- afro-ecuatoriana 28

afroesmeraldeña 28
afroindígena 90
afromartiniquense 36
afropuertorriqueña 54
agencia-otra 33
agüela Josefa 132-135, 146
Aiban Wagua, véase Wagua, Aiban
Aidoo, Ama Ata 74-75
Aimé Césaire, véase Césaire, Aimé
Akpojotor, Marcellina 81
Akroá Gamela 102
Alejandro Lazcano, véase Lazcano, Alejandro
alfabetización sonora 78
alfaias 87
alianzas feministas 20, 47-50, 58, 62-63
alianzas interraciales 58
Alicorp 173-176
alienación 32, 92, 142
alineamiento ideológico 59
alterofobia 111
Ama Ata Aidoo, véase Aidoo, Ama Ata
América Latina 9-16, 30, 37, 50, 91, 96, 116, 119, 123, 155, 170
Americo Vespucci, véase Vespucci, Americo
Amir Smith Córdoba, véase Smith Córdoba, Amir
Ana Flávia Magalhães Pinto, véase Pinto, Ana Flávia Magalhães
Angela Davis, véase Davis, Angela
Angélica Barona, véase Barona, Angélica
angustia emocional 97, 157-159
Antillas 14
antinegritud 18-19, 22, 49-52, 59, 69, 72-73, 76-78, 82-83, 89, 91, 93, 97,
101, 104, 135
anti-negritud, véase antinegritud

antirracismo 20
Anzaldúa, Gloria 95
Arawak 69, 74
archivos de carne 69
Argentina 111
Arica 117-118, 123-125
Armando Muyolema, véase Muyolema, Armando
Aronovich, Lola 61
Arroyo Pizarro, Yolanda 132
articulaciones de belleza, véase belleza
Asambleas de Dios 92
Australia 9, 23, 138
autoetnografía 22
auto-odio 72
aventura ético-estética 144
Azapeño-afrodescendiente 37
Báez Lazcano, Alejandro 37
Bagele Chilisa, véase Chilisa, Bagele
Bahamas 10, 24, 67-71, 77-81
Barona, Angélica 28
Belén Congo, véase Congo, Belén
belleza 17-18, 21, 24, 35, 43, 47, 53, 67, 74, 78, 81, 83, 113-114, 119-120, 124
Betty Ruth Lozano, véase Lozano, Betty Ruth
Biafrana 71
Black Lives Matter 161
blanqueamiento 50-54, 96-97, 100, 117-121, 124-125, 133-135, 138-143
blanquitud 20, 24, 47, 49, 62, 116, 125
Boaventura de Sousa Santos, véase Sousa Santos, Boaventura de
Bodéwadiami kiwen 69
Bosquimanos 71-73
Botswana 70
Breonna Taylor, véase Taylor, Breonna

Caldera 28
calendario Gregoriano 138
caminar de infancia 36
camino cimarrón 35, 132
Campbell, Shirley 132, 157
Campoalegre, Rosa 30, 112
Campt, Tina 81
Canadá 141
Candomblé 88, 92, 99-103
canibalismo 162
Carneiro, Sueli 54-55, 90, 123
Carolina del Norte 137
casa adentro 29-31
casa afuera 31
castellano 15, 135, 137, 141
Castilla, Ramón 184
Castriela Hernández Reyes, véase Hernández Reyes, Castriela
censo 96
Centro de Culturas Indígenas del Perú (Chirapaq) 174-176
Centro de Estudios y Promoción Afroperuanos (LUNDU) 174
CERD, véase Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial
Césaire, Aimé 36-38, 68
Céspedes, Geraldina 115
Chala, José 34
Changó 135, 143-147
Chihualaf, Elicura 115
Chile 10, 22, 24, 111-127
chileno 37, 111-127
Chilisa, Bagele 70
Chirapaq, véase Centro de Culturas Indígenas del Perú
Chota, véase Valle del Chota
Christina Sharpe, véase Sharpe, Christina

científicos brasileños blancos 96
cimarrón 18, 31, 35, 132
cimarronaje 28, 30, 41
cimarroneo 20, 132, 143
cinturón bíblico 137
codificación de la leche y los “recursos naturales” 146
códigos cristianos 163
colectividad 39-40, 153
colectivo 17, 30, 35, 93-94, 145, 164
Colectivo Combahee River 74
Colombia 10, 24, 28, 112, 132, 135, 138, 141-143
colonia 37, 143, 169 173-177, 183-184
colonialismo cognitivo 100
colonizadores 15, 31, 40, 87, 91, 98, 141
Comisión Nacional Contra la Discriminación (CONACOD) 175
Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD) 174
Compton, Fiona 77
CONACOD, véase Comisión Nacional Contra la Discriminación
Conchas de caracol 77
Congo, Belén 20
conquista 75-76, 111, 169, 172, 183
construcción de género 114
contenidos curriculares etnoeducativos 39
contracción filosófica 70
contradicción ontológica 47, 51
Corea 171
cornetas 77
Corte Superior de Justicia de Cusco 176
cosmovisiones 123
costumbres estigmatizadas 88
COVID-19 19, 71
Crenshaw, Kimberly 50

cristiano pentecostal 92
cristianos 89, 92-94, 163
Cuba 30, 80
cuerpo negro 139
cuerpo-memoria 41
cuerpo-objeto 28
cumananas 172
currículo escolar 141
cuscunga 151-165
Danez Smith, véase Smith, Danez
DaVinci 154
Davis, Angela 60
decisiones pedagógicas 142
democracia racial 54, 89-90, 95
dependientes 52
Derzi Moraes, Marcelo José 98
deseo de blancura 115
desobediencia epistémica 31-32, 40
desorden institucional 98
desteñir 126
determinismo psíquico 114
diablo interno 78
diáspora africana 11-15, 20, 24, 50
dictaduras militares 182
discursos contrahegemónicos 63
Djamila Ribeiro, véase Ribeiro, Djamila
Dodó 51
doloridad, véase dororidade
dominicana 13, 115, 121
dororidade (doloridad) 59
Ecuador 10, 20, 23, 24, 28, 31, 35, 38, 151, 155, 161
Edouard Glissant, véase Glissant, Edouard

educación blanco-mestiza 32
EEUU, véase Estados Unidos
Elegguá 146-147
Elicura Chihualaf, véase Chihualaf, Elicura
Elvia Taracena, véase Taracena, Elvia
empleadas domésticas 181
enculturación 94
Engle, Margarita 67, 79-80
epistemicidio 20, 30, 49, 54-63, 93, 100-101
epistemología feminista Negra 51
epistemologías “Occidentales” colonizantes 140
esclavitud 37, 51-55, 77-79, 96-97, 169, 178, 183-184
esclavización 28-29, 33, 160, 182
escrivivencia 153
Esiaba Irobi, véase Irobi, Esiaba
Esmeraldas 28, 35
España 37, 113, 115, 135, 142
Espinosa-Miñoso, Yuderkys 115
Espinoza, María Paz 117, 119
Estados Unidos (EEUU) 10, 21, 24, 59, 70, 82, 137, 141, 180
Esteban Morales, véase Morales, Esteban
etnicidad 38, 94-96
enoeducación 29, 41
eugenesia 54, 96-97
Europa 120, 141
exclusión 33, 37, 52, 89, 97, 99, 170, 173, 184-185
exotizar
explotación 37, 89, 99, 140, 160, 183
Fanon, Frantz 10, 12, 38, 100, 138-139
feminismo 21, 22, 30, 48-51, 58-63, 74, 121, 123, 126, 160
fenotipo 50
Fikile Nxumalo, véase Nxumalo, Fikile

filosofía muntú 146
filosofía negra 12, 29
Fiona Compton, véase Compton, Fiona
Floyd, George 10
folclorización 93
formaciones antinegras 67
formaciones discursivas hegemónicas 29
Fortunato Vizcarrondo, véase Vizcarrondo, Fortunato
fragilidad femenina 123
Francia Márquez, véase Márquez, Francia
Francie Latour, véase Latour, Francie
Frantz Fanon, véase Fanon, Frantz
fronteras étnicas 96
fuga 17, 135
fugitividad dialogante 16
fugitivo 135, 144
Gamboa de Baixo 51
García Salazar, Juan 38
García, Juan 18, 29, 31, 38, 41-42
Gaulejac, Vincent de 114
genocidio 30, 73, 89, 93, 101
geografías negras 68, 74-75
George Floyd, véase Floyd, George
Geraldina Céspedes, véase Céspedes, Geraldina
ghaneses 71
Ginés de Sepúlveda, véase Sepúlveda, Ginés de
Gissi, Jorge 112
glefas, véase Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista
Glissant, Edouard 75-76
Gloria Anzaldúa, véase Anzaldúa, Gloria
Gonzalez, Lélia 50, 55, 60

Gordon, Lewis 9-11, 14, 18, 133
Gorée 12
Granny Nanny of the Jamaican Maroons 76
Grueso, Libia 30, 39
Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (glefos) 31
guardianas de puertas 62
Guatemala 145
Guerra del Pacífico 117
Guerra Fría 182
Guerreiro Ramos, véase Ramos, Guerreiro
Guillén, Nicolás 159
Guna 15, 37, 141
Habana 30
Haití 81-83
Hammertan 69
Harlem 145
hermandad imaginaria 59
Hernández Reyes, Castriela 33, 39
Hernández, Tanya 54
Heródoto 145
herramientas epistémicas 39
Hill Collins, Patricia 74
híper visibilidad e invisibilidad 68
hipersexualizado 53
hombre racional 91, 159
huacho 119, 126
IBGE, véase Instituto Brasileño de Geografía y Estadística
identificación oblicua 58-63
ideología eurocéntrica 88
idioma indo-europeo 15
Igbo 69-80
iglesias cristianas 97, 99

Ijeoma Umebinyuo, véase Umebinyuo, Ijeoma
Illinois 67
indigencia cultural 101
infraestructuras coloniales 74, 84
Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE) 48, 52, 57, 88, 97
instrumentalización de pedagogías 40
insurgencia cimarrona de Resistencia 40
intelectuales blancos hegemónicos 55
internet 57-58, 142
interseccionalidad 39, 49-50, 59, 115, 140
intolerancia religiosa 22, 103
invisibilidad 34, 53, 55, 68, 103
invisibilización 11, 102-103, 152, 163
Irobi, Esiaba 78, 80
Iván Pabón, véase Pabón, Iván
Jamila Thompkins-Bigelow, véase Thompkins-Bigelow, Jamilah
Jara, Víctor 181
jeitinho brasileiro 88
jerarquías raciales 56
jesuitas 28
João Vargas, véase Vargas, João
Joel Zito Araujo, véase Zito Araujo, Joel
Jorge Gissi, véase Gissi, Jorge
José Chala, véase Chala, José
jote 124
Juan García Salazar, véase García Salazar, Juan
Juan García, véase García, Juan
Juan Santos Atahualpa, véase Santos Atahualpa, Juan
June Jordan, véase Jordan, June
Kaskaskia 69
Katherine McKittrick, véase McKittrick, Katherine
Keisha-Khan Perry, véase Perry, Keisha-Khan

Kichwa 15, 37
Kiikaapoi 69
Kimberly Crenshaw, véase Crenshaw, Kimberly
Kum Tum véase Tum, Kum
kumananas 172
Lagos 70
latas raspadoras 77
Latour, Francie 67, 81-82
Lélia Gonzalez, véase Gonzalez, Lélia
Lewis Gordon, véase Gordon, Lewis
Libia Grueso, véase Grueso, Libia
literatura cotidiana infantil 162
llanto 34
Lola Aronovich, véase Aronovich, Lola
Lozano, Betty Ruth 40, 121
LUNDU, véase Centro de Estudios y Promoción Afroperuanos
M. NourbeSe Philip, véase Philip, M. NourbeSe
Madagascar 138-139, 142
mango 69
Manuel Zapata Olivella, véase Zapata Olivella, Manuel
mapuche 112, 115
Mara Viveros, véase Viveros, Mara
Maracatu 88, 93
Marcellina Akpojotor, véase Akpojotor, Marcellina
Marcelo José Derzi Moraes, véase Derzi Moraes, Marcelo José
Marcha de las Putas 61
marcos coloniales 67
Margarita Engle, véase Engle, Margarita
marginalización 170-173, 179, 184-185
María Elena Oliva, véase Oliva, María Elena
María Paz Espinosa, véase Espinosa, María Paz
Márquez, Francia 138

masculinidad no hegemónica 119
masculino 13, 113
matón 52
McDade, Tony 10
McKittrick, Katherine 11, 74
Medellín 137
Melbourne 23, 138
memes 71-72
memoria antinormativa 13
memoria familiar 70, 76
mercancías parlantes 30
Mercedes Sosa, véase Sosa, Mercedes
mestizaje 90, 97, 112, 115, 118, 155, 159
metodología del análisis temático reflexivo 116
metodologías docentes 28
mexicana 114, 155
miedo 56, 79, 93, 95, 125
Mieko Nishida, véase Nishida, Mieko
migración europea 52
migración forzada 99
Ministerio de Cultura 184
minkas 15-16, 116, 165
mirada esclavista 30
modernidad “occidental” 143
Morales, Esteban 37
morenidad 22, 82, 90, 96, 135
morfema 179-180
movilidad social 55-56
Movimiento Social en la defensa de los ríos Sogamoso y Chucurí 138
movimientos izquierdistas 182
mucamas 53
mujeres blancas 21, 48-49, 56-57, 60, 62, 90

mujeres minorizadas 60
mulata 49, 53, 91
multiétnica 90
Muntú 16, 146-147
Myaamia 69
Naciones Unidas 174
narrativas eurocéntricas 96
Nassau 69, 76-77
Ndwandwe 75
negras feas 33
negreamiento 12, 23, 135
negrura 68, 74
New Providence 70
Nicolás Guillén, véase Guillén, Nicolás
Nicomedes Santa Cruz, véase Santa Cruz, Nicomedes
Níger 144
Nigeria 70, 72
Nigerianos 71-73, 78-81
niña lunar 27
niñeras 52, 60
Nogueira, Sidnei 100
normalización del racismo 97, 101, 175, 180
Nxumalo, Fikile 75
Oliva, María Elena 112
orishas 137, 145-146
otredad de la negritud 79
Pabón, Iván 28-29
pacha 15
Pacífico colombiano 28, 30, 141
pacto narcisista blanco 20, 49, 54-57, 61, 63
pagano 88
paisaje poético 75-76

pandemia de COVID-19, véase COVID-19
pardas 88, 91, 96-97
pared de este archivo 69
parejas heterosexuales 60
patología social 98
Patricia Hill Collins, véase Hill Collins, Patricia
pecado 103
pedagogía pluriversal 145
pelotones de fusilamiento 73
Península Ibérica 50
pensamiento negro 11-12, 32, 34, 36
pensamiento Ubuntu 98
Peoria 69
percusionistas 87
Perry, Keisha-Khan 51
perspectiva central 42
pertenencia 112, 118, 140, 156, 181
Philip, M. NourbeSe 132
Pinto, Ana Flávia Magalhães 61
población árabe africana 115
poesía histórica 67
políticas de subyugación 57
prácticas patrimoniales 92-93
prejuicios raciales 96
pretuguês 99
Primavera Feminista 58
Provincia del Carchi 28
psicoanálisis 142
pueblos andinos 115
Quebrado 80
Quechua 119, 170, 174, 176, 182-183
Quilombolas 98

quilombos 99
Quito 20, 27-28, 36, 42, 165
racialización 33, 62, 156
racionalidad blanca 39
racismo cotidiano 95, 100
racismo estructural 87
racismo sistémico 92
raíces indígenas 143
raigambre 17, 31, 32
Ramón Castilla, véase Castilla, Ramón
Ramos, Guerreiro 55
raza chilena 112, 118
recursos naturales, véase codificación de la leche
redes sociales 57-58, 94, 174, 176
reduccionismo europeo 36
reflexiones identitarias 29
régimen esclavista 178
relacionalidad radical 75
religiones afro-brasileñas 92, 100-103
Renacimiento 159
re-nombrar 36
resistencias 112, 114, 163-164
Ribeiro, Djamila 95
río Sinú 132
Rosa Campoalegre, véase Campoalegre, Rosa
saber negro 35
sabiduría cimarrona 32, 34
sangre infectada 99
San Lorenzo 28
Santa Cruz, Nicomedes 169-173, 176-179, 185
Santa Cruz, Victoria 27, 160, 170-171, 181-182, 185
Santa Lucía 77

Santos Atahualpa, Juan 184
secuestro 91, 134
Senegal 145
Sepúlveda, Ginés de 159
Shirley Campbell, véase Campbell, Shirley
Sidnei Nogueira, véase Nogueira, Sidnei
siglo XIX 52, 99
siglo XVI 145, 172
siglo XVII 162, 184
siglo XVIII 180
siglo XX 51, 96, 111-112, 117, 123-124, 143
siglo XXI 48, 101, 115
silenciamiento 29, 35, 42, 103
Smith Córdoba, Amir 132
Smith, Danez 72
sociedades “blancas” y/o colonas [settler societies] 141
sociedades Andinas 156
sociología clínica 114-115
Sonia Montecinos, véase Montecinos, Sonia
sororidad rota 20-21, 49, 57
Sosa, Mercedes 181
Sousa Santos, Boaventura de 100
Sueli Carneiro, véase Carneiro, Sueli
sufijo 179
Sur América 10
taínas 71, 79
Tanya Hernández, véase Hernández, Tanya
Taracena, Elvia 114
Taylor, Breonna 10
tecnologías de dominación capitalistas 69
Thompkins-Bigelow, Jamilah 70
Ti Chou 82-83

tierra 9, 14-15, 30, 68-70, 72-83, 97-99, 112, 118, 122, 137-141, 145-147, 158, 161, 165, 170

tif 82

Tina Campt, véase Campt, Tina

Tokio 137

Tony McDade, véase McDade, Tony

trabajadoras domésticas 54, 60

trabajo doméstico 52-53, 59-60

transculturación 94

transdisciplinarias 80

transición inconclusa 53

tristeza 27, 74, 169, 183

Tum, Kum 102

Tupac Amaru II 184

Tupinambá 93

Turrón de Doña Pepa 180

TV Pacífico 139

Ubuntu 98, 104

Umebinyuo, Ijeoma 79-80

unidireccional y mono-culturalista 32

Universidad de Quito 36

Uruguay 111

utopía del blanqueamiento 119

valentía cimarrona 33

Valle del Chota 28

valores europeos 55

valores hegemónicos 55

Vargas, João 58-59

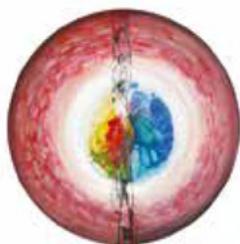
veneno colonial 21, 78

vergüenza 94-96, 102, 114, 116, 121, 154-155

Vespucci, Americo 15

Víctor Jara, véase Jara, Víctor

Victoria Santa Cruz, véase Santa Cruz, Victoria
Vilma Piedade, véase Piedade, Vilma
Vincent de Gaulejac, véase Gaulejac, Vincent de
violencia simbólica 100
vivencia subjetiva 114
Viveros, Mara 38-39, 115
Vizcarrondo, Fortunato 134
vulnerabilidad 11, 49, 52, 114
Wagua, Aiban 37
WhatsApp 70-72, 76, 134, 136, 141
Woiwurrung 9, 138, 147
Wurundjeri 9, 137, 147
Yolanda Arroyo Pizarro, véase Arroyo Pizarro, Yolanda
Yuderkys Espinosa-Miñoso, véase Espinosa-Miñoso, Yuderkys
Zapata Olivella, Manuel 12, 32, 135, 142-147, 157
Zenúes 132
Zito Araujo, Joel 52
zumbo de la cabeza 38



"En América Latina y el Caribe no hay racismo", se oye decir en algunas partes del Cono Sur y también en el Norte del continente. Esta expresión niega la reflexión verdadera de sí mismo y las realidades cotidianas y estructurales en Latinoamérica que amenazan las exis-

tencias negras afrodescendientes. *Crecimos antinegros en América Latina y el Caribe* es una mirada crítica sobre nosotros mismos. Los trabajos de esta colección se basan en testimonios, anécdotas, leyendas, poemas, cuentos y juegos en búsqueda de posibilidades de hacer mundo y vida de otra manera. Para esto giramos la geografía de la razón hacia América Latina y el Caribe siguiendo las pautas sabias y filosofías afrodescendientes como antídoto al colonialismo del pensamiento. Es decir, destacamos teorías, teóricos y teóricas negras de países latinoamericanos. Quienes contribuimos a esta colección somos académicas y pensadoras negras, indígenas y de identidades y caminos de vida racializados de las Bahamas, Brasil, Ecuador, Colombia, Chile, y Perú. Esperamos que nuestros esfuerzos escritos en estos capítulos sean una fuente que contribuya a las luchas milenarias de existencia que sostienen la fuerza de vida.



ISBN 978-9942-09-774-3



9 789942 097743