



CONTRA EL RACISMO

**Movilización para el cambio social
en América Latina**

Mónica G. Moreno Figueroa y Peter Wade
(edición académica y compilación)

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
PROGRAMA UNIVERSITARIO DE ESTUDIOS DE LA DIVERSIDAD
CULTURAL E INTERCULTURALIDAD (PUIC), UNAM
ABYA-YALA





CONTRA EL RACISMO

Movilización para el cambio social en América Latina



Ediciones
Uniandes



CONTRA EL RACISMO

Movilización para el cambio social en América Latina

Mónica G. Moreno Figueroa y Peter Wade
(edición académica y compilación)

Nombre: Moreno Figueroa, Mónica G., 1971-, edición académica, compiladora, autora. | Wade, Peter, 1957-, edición académica, compilador, autor.

Título: Contra el racismo: movilización para el cambio social en América Latina / Mónica G. Moreno Figueroa y Peter Wade (edición académica y compilación)

Descripción: Bogotá : Universidad de los Andes, Ediciones Uniandes : Universidad Nacional de Colombia, Editorial Universidad Nacional de Colombia; México: UNAM, Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural e Interculturalidad (PUIC); Quito: Ediciones Abya-Yala, 2023. | lli, 286 páginas: ilustraciones; 17 x 23 cm. | colección Tándem

Identificadores: ISBN 9789587984286 (rústica) | 9789587984293 (e-book) | 9789587984309 (e-pub)

Materias: Antirracismo – América Latina | Mestizaje – América Latina | Cambio social – América Latina

Clasificación: CDD 303.4098 –dc23

SBUA

Primera edición: septiembre del 2023

Primera reimpresión: marzo del 2025

Edición original en inglés: *Against Racism: Organizing for Social Change in Latin America*, The University of Pittsburgh Press, 2022

© Mónica G. Moreno Figueroa y Peter Wade (edición académica y compilación)

© Universidad de los Andes, Vicerrectoría de Investigación y Creación, Ediciones Uniandes; Universidad Nacional de Colombia, Editorial Universidad Nacional de Colombia; Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural e Interculturalidad (PUIC); Ediciones Abya-Yala

Ediciones Uniandes
Carrera 1.ª n.º 18A-12, bloque Tm
Bogotá, D. C., Colombia

Teléfono: (57-601) 3394949, ext. 2133
<http://ediciones.uniandes.edu.co>
ediciones@uniandes.edu.co

Editorial Universidad Nacional de Colombia
Avenida El Dorado n.º 44A-40
Hemeroteca Nacional Universitaria,
primer piso, ala oriental
Bogotá, D. C., Colombia
Teléfono: (57-601) 3165000, ext. 20040
www.editorial.unal.edu.co
direditorial@unal.edu.co

Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural e Interculturalidad (PUIC)
Av. Río de la Magdalena # 100, Col. La Otra Banda
C. P. 01090, Alcaldía Álvaro Obregón
Ciudad de México, México
Teléfono: (52) 5556160020
<https://www.nacionmulticultural.unam.mx/puic.web@unam.mx>

Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre N24-22 y Wilson, Bloque A UPS
Quito, Ecuador
Teléfono: (593-2) 3962899
editorial@abyayala.org.ec
<https://abyayala.org.ec/>

ISBN: 978-958-798-428-6

ISBN e-book: 978-958-798-429-3

ISBN e-pub: 978-958-798-430-9

DOI: [http://dx.doi.org/10.51573/](http://dx.doi.org/10.51573/Andes.9789587984286.9789587984293)

Andes.9789587984286.9789587984293

ISBN Abya-Yala: 978-9942-09-915-0

Corrección de estilo: Diana López de Mesa
Diagramación interior: Ediciones Abya-Yala
Diseño de cubierta: Nefthalí Vanegas
Imagen de cubierta: obra de Cecilia Jacinto Z.

Impresión:

Panamericana Formas e Impresos S. A.
Calle 65 n.º 95-28
Teléfono: (57-601) 4302110
Bogotá, D. C., Colombia

Impreso en Colombia – *Printed in Colombia*

Universidad de los Andes | Vigilada Mineducación.
Reconocimiento como universidad: Decreto 1297 del 30 de mayo de 1964. Reconocimiento de personería jurídica: Resolución 28 del 23 de febrero de 1949, Minjusticia. Acreditación institucional de alta calidad, 10 años: Resolución 000194 del 16 de enero del 2025, Mineducación.

Universidad Nacional de Colombia | Vigilada Mineducación. Creación de la Universidad Nacional de Colombia: Ley 66 de 1867. Acreditación institucional de alta calidad: Resolución 2513 del 9 de abril del 2010, Mineducación. Régimen orgánico de la Universidad Nacional de Colombia: Decreto 1210 de 1993.

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni en su todo ni en sus partes, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electro-óptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

Contenido

IX	Lista de imágenes
XI	Prólogo a la edición en español
XV	Prefacio y agradecimientos <i>Mónica G. Moreno Figueroa</i> <i>Peter Wade</i>
XXIII	Introducción <i>Peter Wade</i> <i>Mónica G. Moreno Figueroa</i>
XXX	Racismo y antirracismo
XXXIX	El giro hacia el antirracismo
XLI	Métodos, comparaciones y posicionamientos
XLIX	La estructura del libro
	CAPÍTULO 1
1	LA FORMACIÓN DE LAS NACIONES MESTIZAS <i>Emiko Saldivar</i> <i>Antonio Sérgio Guimarães</i> <i>Mara Viveros-Vigoya</i> <i>Fernando García</i>
3	Narrativas de mestizaje y formación racial en México
6	La crisis de la nación mestiza en México
7	La construcción de políticas antirracistas en México
9	Brasil, ¿una nación mestiza?
12	La crisis de la nación mestiza de Brasil en los años ochenta
14	Políticas antirracistas en Brasil en el siglo XXI
16	La narrativa de la nación mestiza en Colombia
18	La crisis de la nación mestiza colombiana y los retos del multiculturalismo

21	La construcción de políticas antirracistas en Colombia
23	La narrativa de la nación mestiza en Ecuador
24	La crisis de la nación mestiza en Ecuador
25	La construcción de políticas antirracistas en Ecuador
27	Conclusión
	CAPÍTULO 2
29	ANTIRRACISMO, INTERSECCIONALIDAD Y LA LUCHA POR LA DIGNIDAD
	<i>Mónica G. Moreno Figueroa</i>
	<i>Mara Viveros-Vigoya</i>
33	Interseccionalidad estructural
36	La coreografía interseccional de los repertorios raciales y de género
52	Conclusión
	CAPÍTULO 3
55	ANTIRRACISMO, INDEXICALIDAD Y PERFORMATIVIDAD: CUERPOS RACIALIZADOS DISIDENTES EN ESPACIOS PÚBLICOS
	<i>Krisna Ruetter-Orihuela</i>
57	Cuerpos negros e indígenas
60	Cuerpos indígenas y negros en los espacios públicos
63	Protesta contra el racismo estructural y la violencia de Estado
66	Movilización de los muertos
71	La quietud, el cautiverio y las imágenes corporales
75	En busca de espacios de participación política
79	Movilización desde el cabello y la belleza
84	Conclusiones
	CAPÍTULO 4
87	TERRITORIO Y ANTIRRACISMO
	<i>Peter Wade</i>
91	El territorio como gramática alternativa del antirracismo
92	Wimbí, Ecuador
100	Reclamaciones territoriales Guaraní-Kaiowá
108	La defensa de la tierra como estrategia antirracista
115	Conclusión
	CAPÍTULO 5
117	MOVILIDAD SOCIAL, PROFESIONALIZACIÓN Y ANTIRRACISMO
	<i>Gisela Carlos-Fregoso</i>
119	Una mirada a la clase media
122	Profesionalización
133	Antirracismo y espíritu empresarial

141	Aceptar «lo abigarrado»
142	Conclusión
	CAPÍTULO 6
145	DAR SIGNIFICADO A LA JUSTICIA RACIAL: USOS SIMBÓLICOS DE LA LEY EN LAS LUCHAS ANTIRRACISTAS
	<i>María Moreno</i>
146	Transformaciones del campo legal en América Latina y el constitucionalismo multicultural
153	Los peligros de llevar las luchas antirracistas a las cortes y los límites del Estado de derecho
166	Las posibilidades de la judicialización para el antirracismo
171	Conclusión
	CAPÍTULO 7
173	EL ANTIRRACISMO EN LAS SOCIEDADES MESTIZAS
	<i>Peter Wade</i>
178	Aliados mestizos
186	Repensar la raza, el fenotipo y la cultura
192	Raza y clase
200	Conclusión
203	CONCLUSIONES
	<i>Mónica G. Moreno Figueroa</i>
	<i>Peter Wade</i>
212	Tensiones dentro del «giro hacia el racismo y el antirracismo»
216	Gramáticas alternativas del antirracismo
217	Comparaciones y relaciones
221	Imaginación radical y transformación social
225	Apéndice
235	Bibliografía
269	Índice
287	Reseñas biográficas

Lista de imágenes

xxii	Mapa de América Latina.
65	Imagen 3.1. Marcha en Bogotá en apoyo al paro cívico de Buenaventura, Chocó, 21 de mayo del 2017.
68	Imagen 3.2. Manifestación realizada por la Rede de Comunidades e Movimentos Contra a Violência, Río de Janeiro, mayo del 2017.
74	Imagen 3.3. Amable Angamarca, uno de los 29 de Saraguro, condenado a prisión.
76	Imagen 3.4. María de Jesús Patricio Martínez (Marichuy).
77	Imagen 3.5. María de Jesús Patricio Martínez (Marichuy). Segunda desde la izquierda, en un mitin de campaña electoral en Palenque, norte de Chiapas, el 18 de octubre del 2017.
81	Imagen 3.6. Un evento de Tejiendo Esperanzas organizado por Amafrocol en Cali, julio del 2017.
83	Imagen 3.7. Un taller de Manifiesto Crespo en São Paulo, 19 de agosto del 2017.
97	Imagen 4.1. Roland Merlín, líder de la comunidad de Wimbí en compañía de María Moreno y Luis Alfredo Briceño.
106	Imagen 4.2 Cartel en una aldea guaraní-kaiowá Aldeia Pirakuá, Mato Grosso do Sul.
124	Imagen 5.1. Tomás López Sarabia.
130	Imagen 5.2. Mário Lúcio Duarte Costa, conocido con el apodo de Goleiro Aranha, en una entrevista con Luciane Rocha.
140	Imagen 5.3. Una página del calendario 2018 de Huella Negra.
154	Imagen 6.1. Michael Arce tras la fallida ceremonia de disculpa pública.
158	Imagen 6.2. Jacinta Francisco Marcial.
161	Imagen 6.3. John Jak Becerra en Bogotá, en el año 2017.
164	Imagen 6.4. Luisa Lozano, una de las 29 de Saraguro condenada a prisión.

**Prólogo
a la edición en español**

CON GRAN EMOCIÓN le damos la bienvenida a esta edición en español de nuestro libro, recién publicado en inglés por Pittsburgh University Press en marzo del 2022. Agradecemos a Ediciones Uniandes en Colombia (sobre todo a Adriana Delgado Escrucería, quien estuvo al timón del proceso de edición), a Abya Yala en Ecuador (representado por Milagros Aguirre) y al Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad (PUIC) de la Universidad Nacional Autónoma de México (representado por Juan Mario Pérez Martínez, con el apoyo de Marco Antonio Pérez Jiménez, investigador del Proyecto Afroamérica - La Tercera Raíz).

Con esta edición en español hemos alcanzado una meta fundamental del proyecto de investigación que dio lugar a este libro: El Anti-Racismo Latinoamericano en Tiempos «Post-Raciales» (Lapora, por sus siglas en inglés), la cual ha sido dar a conocer al público de habla hispana los resultados del proyecto, así como las colaboraciones con las diversas personas, colectivos y organizaciones latinoamericanas con las cuales trabajamos. Queremos compartir la buena nueva de que ya salió la edición en portugués del libro, que fue publicada por el Latin American Research Commons (LARC), el portal de publicación con acceso abierto de la Latin American Studies Association (LASA).

El proceso de traducción que aquí encuentran nos puso en el camino varios retos interesantes que tuvimos que negociar con el apoyo de Adriana Delgado y la correctora de Ediciones Uniandes, Diana López de Mesa, a quien también le agradecemos mucho su trabajo. El primero es que desde que entregamos las pruebas corregidas a Pittsburgh ha habido algunos pequeños cambios —por ejemplo, en la disponibilidad de fuentes virtuales—, lo cual significa que el texto que se presenta en este libro no es una traducción cien por ciento fiel al original en inglés. Así mismo, los requisitos para autorizar la reproducción de imágenes resultaron ser más estrictos en Colombia que en Estados Unidos, por lo que tuvimos que buscar algunas imágenes alternativas. Sin embargo, los cambios son menores.

Un segundo reto consistió en que quisimos hacer un esfuerzo para usar un lenguaje neutral de género y, al escribir en una lengua en la cual la diferenciación de género es mucho más común que en inglés, decidimos escoger varios modos de ortografía; por ejemplo, usar la «e». También, en la medida de lo posible, usamos sustantivos neutros; por ejemplo, «las personas mestizas» en lugar de «les mestizes» o «lxs mestizxs».

El tercer y último desafío fue enfrentarnos con las complejidades de traducir palabras y conceptos como *Blackness* y *whiteness*. Optamos por «negritud», como la traducción más adecuada del primero, en tanto posición social y política; mientras que, en cuanto a *whiteness*, optamos usualmente por «blanquedad», para expresar una posición sociopolítica, y «blancura» para referirnos al color de la piel, aunque también aparece «blanquitud» en el capítulo 5, en el sentido que da Bolívar Echeverría (2010) para referirse a cierto *ethos*.

Muchas gracias nuevamente a nuestros colegas que han contribuido al desarrollo de este libro y a la revisión de esta traducción. Nada hubiera sido posible sin sus aportes.

Mónica y Peter
Cambridge y Manchester, Inglaterra
Agosto 2023

Prefacio y agradecimientos

Mónica G. Moreno Figueroa y Peter Wade

EN UN CAFÉ en el norte de Inglaterra, después de un seminario de investigación, hace ya un buen tiempo, Mónica Moreno Figueroa le sugirió a Peter Wade que sería una buena idea llevar a cabo un proyecto que analizara etnográficamente la diversidad de las organizaciones y actividades antirracistas en América Latina. Esa sugerencia plantó la semilla que finalmente creció hasta convertirse en *Lapora* (Latin American Anti-Racism in a «Post-Racial» Age; en español, *El Anti-Racismo Latinoamericano en Tiempos «Post-Raciales»*; nótese bien las comillas en «Post-Raciales», sobre lo cual se hablará más abajo), un proyecto financiado por el Consejo de Investigación Económica y Social del Reino Unido (ESRC, por sus siglas en inglés; subvención ES/N012747/1), que se desarrolló desde enero del 2017 hasta noviembre del 2019, dirigido por Mónica desde la Universidad de Cambridge, y codirigido por Peter, desde la Universidad de Mánchester.

En la fase de diseño, el proyecto contó con la participación de cuatro coinvestigadores de Latinoamérica: Antonio Sérgio Guimarães (Universidade de São Paulo/CEBRAP), Mara Viveros-Vigoya (Universidad Nacional de Colombia), Fernando García (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales [FLACSO], Ecuador) y Juan Carlos Martínez (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social [CIESAS], Pacífico Sur, México). Juan Carlos participó durante los primeros doce meses del proyecto, pero por razones personales se retiró. No fue sustituido, pues Mónica, junto con la asesora internacional de nuestro proyecto, Emiko Saldívar (Universidad de California, Santa Bárbara), al ser expertas en México, asumieron parte de sus funciones (sobre todo en lo que se refiere al papel de Emiko como coautora del primer capítulo de este libro). Nos gustaría agradecer de todo corazón a los coinvestigadores latinoamericanos su dedicado trabajo, su inspiración intelectual y su apoyo, y tenemos una especial deuda de gratitud con Emiko por ir más allá de su papel original y por su constante compromiso con el proyecto y su sabia orientación.

En la fase de diseño también reclutamos grupos asesores en cada país, que sufrieron algunos cambios a medida que avanzaba el proyecto. Estos grupos se formaron con el objetivo de tender un puente entre el mundo académico y el activismo, y además para prestar atención a la diversidad racial. Nos gustaría darles las gracias a todas estas personas por su apoyo e interés. Los grupos estuvieron conformados de la siguiente manera:

En Brasil: Suelaine Carneiro (Instituto Geledés Mujer Negra), João Pacheco (Museu Nacional, Río de Janeiro), Flavia Rios (Universidade Federal Fluminense) y Valter Silvério (Universidade Federal de São Carlos).

En Colombia: Janneth Lozano Bustos (directora de la Corporación de Apoyo a Comunidades Populares), Claudia Mosquera (Universidad Nacional de Colombia), Maura Nasly Mosquera (lideresa, abogada y especialista en gestión de proyectos y cooperación internacional) y Fernando Urrea Giraldo (Universidad del Valle).

En Ecuador: Rocío Cachimuel (Federación Indígena y Campesina Imbabura), Pablo Minda (Universidad Técnica Luis Vargas Torres de Esmeraldas), Mercedes Prieto (FLACSO, Ecuador), y John Antón Sánchez (Instituto de Altos Estudios Nacionales).

En México: Eduardo Añorve Zapata (periodista, escritor, líder sindical y promotor cultural), Alicia Castellanos Guerrero (Universidad Autónoma Metropolitana), Rosalva Aída Hernández (CIESAS, Ciudad de México) y Pablo Yankelevich (El Colegio de México).

Al inicio del proyecto incorporamos a cuatro investigadoras posdoctorales, dos se encontraban en Cambridge, con Mónica (Gisela Carlos-Fregoso, que trabajó en México, y María Moreno, que trabajó en Ecuador), y dos estaban ubicadas en Mánchester, con Peter (Krisna Ruelle-Orihuela, que trabajó en Colombia, y Luciane Rocha, que trabajó en Brasil). Las cuatro colaboraron de manera estrecha con los coinvestigadores de los países latinoamericanos. No tenemos palabras suficientes para transmitir lo brillantes que fueron las cuatro investigadoras en todo momento. Constituyeron el corazón y el alma del proyecto, y su éxito se debe principalmente a sus esfuerzos y a su compromiso inquebrantable.

Además, una vez en marcha el proyecto y a punto de comenzar el trabajo de campo, contratamos a cuatro asistentes de investigación locales, que formaron parte del equipo en cada país. Estas personas fueron Judith Bautista Pérez (México), Renata Braga (Brasil), Luis Alfredo Briceño (Ecuador) y Danny María Ramírez Torres (Colombia), a quienes agradecemos profundamente su

inestimable contribución al proceso de investigación, a pesar de que, al final, las circunstancias no les permitieron participar como coautores de este libro.

Las cuatro investigadoras posdoctorales pasaron tres meses en el Reino Unido antes de comenzar nueve meses de trabajo de campo en América Latina. Durante ese tiempo, el proyecto realizó tres talleres en Brasil, Colombia y México, en los que todo el equipo se reunió con el grupo asesor nacional para debatir los resultados, revisar los avances y planificar las acciones futuras. Una vez finalizado el trabajo de campo y cuando las cuatro investigadoras posdoctorales regresaron al Reino Unido para analizar los datos, tuvimos un cuarto taller en Ecuador, en el que se presentaron los escritos preliminares. Estos talleres fueron fundamentales para el desarrollo del proyecto y sirvieron de foro para el intercambio transnacional de ideas e información y de inspiración para futuras investigaciones.

Como parte de cada taller, se llevó a cabo un acto abierto al público en general en el que difundimos las conclusiones relevantes para el país en cuestión. El público estuvo compuesto principalmente por académicos, estudiantes y activistas (incluyendo algunas de las personas con las que trabajábamos), aunque también asistieron miembros interesados del público en general. Esta fue una valiosa oportunidad para poner a prueba algunas de nuestras ideas en el ámbito de la opinión pública, y nos vimos obligados a defender con frecuencia el «posracial» del título de nuestro proyecto, al señalar que las comillas indicaban que no creíamos que estuviéramos realmente en una era posracial (ni mucho menos), sino que el discurso de la posracialidad era uno de los obstáculos a los que el antirracismo tenía que enfrentarse y, asimismo, que el *mes-tizaje*, el principal proyecto racial en América Latina, podía entenderse como «posracial» *avant la lettre*.

El proyecto culminó con un simposio final en Mánchester, en noviembre del 2018, al que asistieron personas especialistas del Reino Unido, Estados Unidos, América Latina y Europa continental, con el fin de que comentaran nuestros hallazgos y análisis. A algunas personas invitadas se les pidió que ampliaran sus comentarios sobre las ponencias, que circularon de manera previa al simposio, y les agradecemos mucho, ya que esto ayudó a dar forma al presente libro. Nuestro agradecimiento a Ginetta Candelario, Andrew Canessa, Elisabeth Cunin, Tanya Kateri Hernández, Graziella Morães, Flavia Rios, Silvia Rodríguez Maeso, Gladys Tzul Tzul e Irma Alicia Velásquez Nimatuj. Adicionalmente, varios miembros del equipo del proyecto participaron en paneles y mesas redondas en el Congreso Anual de la Asociación de Estudios Latinoamericanos en el 2018 (Barcelona), el 2019 (Boston) y el 2020 (virtual).

Asimismo, agradecemos a Charlie Hale y Pamela Calla, que, aunque ajenos al proyecto, amablemente actuaron como comentaristas en el Congreso del 2018.

El proyecto no terminó formalmente hasta noviembre del 2019 (debido a dos «prórrogas sin costo» concedidas por el ESRC), pero los contratos de las investigadoras posdoctorales terminaron en enero del 2019 y pasaron a otros trabajos. Luciane Rocha regresó a Brasil y luego fue nombrada profesora asistente en la Universidad Estatal de Kennesaw, Estados Unidos; Krisna Ruet-Orihuela tomó un puesto de investigadora posdoctoral en un proyecto en el Reino Unido y ahora trabaja como profesora asistente en el University College de Dublín, Irlanda; María Moreno comenzó a enseñar y a investigar en la FLACSO, Ecuador, y Gisela Carlos-Fregoso se dedicó a la enseñanza y a la investigación en la Universidad de Guadalajara en México. Creemos que el hecho de que las cuatro investigadoras posdoctorales hayan podido desarrollar rápidamente sus carreras en direcciones fructíferas es un testimonio de la vitalidad intelectual del proyecto y de su espíritu inclusivo.

Las cuatro personas asistentes de investigación locales también han desarrollado sus carreras de manera muy significativa. Judith Bautista Pérez es ahora la coordinadora del Colectivo para Eliminar el Racismo en México (COPERA); colabora con una de las organizaciones con las que trabajamos en México, el Centro Profesional Indígena de Asesoría, Defensa y Traducción (Cepiadet), como coordinadora de un proyecto antirracista para mejorar el acceso de las personas, comunidades y pueblos indígenas al sistema de justicia estatal y cerró su período como parte de la coordinación de la Asamblea de Mujeres Indígenas de Oaxaca (AMIO). Renata Braga culminó su maestría en la Universidade Federal de ABC con una tesis titulada «“Eu sou Atlântica”: articulação transnacional afro-latino-americana (1988-2018)» y en el 2020 ganó una beca de investigación como visitante en el Departamento de Estudios Africanos de la Universidad de Brown; es asesora en políticas sociales y desarrollo para el municipio de São Paulo, Brasil. Luis Alfredo Briceño está hoy en día en el programa de doctorado en Antropología de la Pontificia Universidad Católica de Chile y es investigador del Instituto Milenio para la Investigación en Violencia y Democracia. Danny Ramírez terminó su maestría sobre feminicidios negros en Buenaventura, en la Universidad Nacional de Colombia, y ahora es profesora, investigadora consultora y activista en defensa de los derechos humanos de las mujeres y los afrocolombianos; actualmente colabora con la Comisión de la Verdad de Colombia.

En cada país, las investigadoras posdoctorales, apoyadas por el coinvestigador y el asistente de investigación, entablaron estrechas relaciones de

trabajo con una gran variedad de activistas negras e indígenas y con otras personas implicadas en lo que podemos entender en sentido amplio como acciones antirracistas. Muchas de ellas acabaron participando en este proyecto, y los detalles sobre esas organizaciones y casos que aparecen en más de un capítulo de este libro se presentan agrupados en el apéndice. Nuestro más profundo agradecimiento a todas las personas que se tomaron el tiempo de participar en el proyecto y que con su energía y lucha nos han enseñado a no pasar por alto ninguno de sus esfuerzos.

Esperamos y creemos que el proyecto apoyará la lucha de las personas con las que trabajamos, y pusimos especial cuidado en concretar esta esperanza. Trabajamos con la población local para producir videos cortos que den a conocer importantes luchas contra el racismo. *La vocera* trata sobre la campaña presidencial de María de Jesús Patricio Martínez («Marichuy») y el racismo institucional en México. *Nunca habrá un negro en mi ejército* trata sobre el caso judicial de Michael Arce, que supuso la primera sentencia sobre delitos de odio en Ecuador. *Wimbí: Una comunidad negra* trata sobre la comunidad de Wimbí y su lucha por la tierra. *Saraguro: Criminalización de la protesta social y racismo de Estado en Ecuador* habla de la criminalización de los manifestantes indígenas de Saraguro. *Luchas contra el racismo en Colombia* aborda el antirracismo en Colombia. Todos los videos se pueden encontrar en el canal de YouTube de Lapora: *Latin American Anti-racism in a «Post-Racial» Age* (<https://t.ly/LRSe>). Un sexto video sobre Brasil está aún en preparación. También hemos elaborado un informe de políticas (en tres idiomas) que ofrece una visión general de las principales conclusiones del proyecto Lapora, así como cuatro hojas informativas, que ofrecen una guía rápida y accesible sobre el racismo y el antirracismo en cada país. Estos documentos están disponibles en el sitio web trilingüe de Lapora (<https://www.lapora.sociology.cam.ac.uk>).

Por último, queremos darles las gracias a nuestras parejas, familias y amigos que nos han apoyado a lo largo de este proyecto, que han sido pacientes con nuestro estrés, las numerosas reuniones y los viajes. Es obvio que no lo habríamos conseguido sin su apoyo en nuestras vidas.



MAPA de América Latina por Philip Stickler, con especial énfasis en las ciudades y pueblos en los que se desarrolló el proyecto.

Introducción

Peter Wade y
Mónica G. Moreno Figueroa

ESTE LIBRO ES el resultado de una sensación de insatisfacción con el pensamiento actual sobre cómo abordar las cuestiones del racismo y la desigualdad racial. Nuestra percepción es que el mundo académico y el activismo están un poco atascados, corren mucho para mantenerse quietos o a flote. Hemos pasado gran parte de nuestras vidas académicas dándole vueltas a la cuestión de cuál es la mejor manera de abordar este problema, aunque una solución sencilla (o, de hecho, cualquier solución) parece estar permanentemente aplazada. Mejor dicho, hay muchas medidas y estrategias posibles, pero ¿cómo podemos juzgar cuáles son eficaces y cuáles deben evitarse, o aún más, saber cuál es la mejor? Mientras tanto, el problema del racismo es en sí mismo impredecible y cambiante, como cabría esperar dada su perdurabilidad histórica y su profunda imbricación con las mutables estructuras políticas, económicas y simbólicas. En los últimos setenta años, aproximadamente, el racismo se ha vuelto más complejo, ya que se ha «aflojado» —aunque no se ha desprendido— de sus anteriores anclajes en un discurso biológico, al tiempo que ha conservado el lenguaje cultural y moral que siempre ha formado parte de su repertorio. Este lenguaje facilita la negación y la minimización del racismo, incluso cuando este adquiere simultáneamente dimensiones cada vez más divisorias, críticas y excluyentes, que refuerzan las jerarquías raciales de privilegio y desventaja.

En este panorama, ¿cuál sería un desafío eficaz ante el racismo? ¿Cuáles son las mejores maneras de organizarse para generar un cambio social progresivo que nos lleve hacia una mayor igualdad racial? ¿Debemos apoyar las políticas reformistas y las iniciativas institucionales aunque estén expuestas a acusaciones de simbolismo y cooptación? ¿Debemos adoptar un punto de vista radical que insista en la necesidad de desafiar las desigualdades históricamente acumuladas, estructurales y racializadas de la sociedad en su conjunto, en lugar de limitarse a integrar a las poblaciones marginadas en un orden democrático y capitalista existente que, en principio, es o podría llegar a ser equitativo y justo? Si adoptamos esta postura radical, ¿corremos el riesgo de

poner el estándar demasiado alto, de juzgar cada iniciativa como si al final se quedara corta, de decir siempre «Sí, *pero...*»? Al ser investigadores, ¿cómo nos enfrentamos a los dilemas éticos de criticar iniciativas organizadas por personas cuyos objetivos básicos apoyamos?

Estas preguntas nos llevaron a iniciar —o, más bien, a continuar de otra manera— una investigación sobre una serie de organizaciones que trabajan contra el racismo en América Latina y sobre sus estrategias para llevar a cabo dicha labor. También nos interesaba saber cómo se enfrentan estas organizaciones al hecho de que las sociedades en las que operan suelen ser consideradas «mestizas». Esto es importante, porque la historia de las sociedades latinoamericanas da buenas razones para pensar que la negación y la minimización del racismo —y la caracterización de aquellas personas que ponen de relieve el racismo como moralmente deficientes y contraproducentes— están particularmente bien desarrolladas en la región en virtud de los discursos de construcción de la nación que se refieren a los orígenes y futuros mestizos, discursos que pueden reconocer el racismo en un momento dado mientras lo minimizan en el siguiente. Esto sugiere que el antirracismo en la región podría estar conformado por la presencia ausente del propio racismo (Wade, 2010b).

En el proyecto Lapora (Latin American Anti-Racism in a «Post-Racial» Age; en español, El Anti-Racismo Latinoamericano en Tiempos «Post-Raciales»), nuestra investigación implicó trabajar con organizaciones de Brasil, Colombia, Ecuador y México que operaban de maneras diversas. Algunas eran movimientos sociales de base predominantemente negra o indígena; otras eran ONG dirigidas por personas negras, indígenas, mestizas o blancas; algunas más eran instancias del Estado. En ocasiones, nuestra investigación se centró en personas individuales, cuyas luchas contra la injusticia racializada solían contar con el apoyo de distintas ONG o de organismos estatales. Encontramos una gran variedad de acciones antirracistas en dos direcciones principales. Por un lado, cuando la organización o el individuo identificaba un problema y lo calificaba claramente de «racismo» o, con bastante frecuencia, de «discriminación racial» se presentaban muchas estrategias diferentes para desafiarlo. Por el otro lado, muchas organizaciones no identificaban el problema clave como «racismo» y, en cambio, centraban su atención en conseguir otra cosa —justicia, derechos sobre la tierra, seguridad (o simplemente el derecho a la vida), autonomía—, aunque estaban dirigidas principalmente por activistas indígenas o negras. Eran personas que se mostraban cautelosas a la hora de poner el racismo al frente y en el centro de su escenario, a veces debido a las inclinaciones marxistas con respecto a la solidaridad de clase, pero también porque esa

postura puede ser difícil e incluso dolorosa en una sociedad mestiza, en la que las cuestiones de racismo han sido tradicionalmente minimizadas, tanto por los autores como por las víctimas (que en algunos casos pueden ser la misma persona). Además, eran activistas que reconocían en algún nivel que el racismo era innegablemente parte del problema, o al menos que el hecho de ser vistas como negras o indígenas (o incluso sólo próximos a estas posiciones sociales) estaba relacionado con la falta de justicia, de derechos sobre la tierra, de seguridad, de «buena vida», entre otras problemáticas que les afectaba a estas y otras personas que compartían su condición de oprimidas.

En un momento dado nos centramos en si las organizaciones nombraban de forma explícita el racismo como el problema, por qué sí lo hacían o por qué no, qué entendían por el término y qué diferencia suponía nombrarlo o no. Por ejemplo, descubrimos que algunas organizaciones indígenas eran cautelosas a la hora de utilizar el lenguaje del racismo: decían que la «raza» era un concepto anticuado o que el racismo era una cuestión del color de la piel más relevante para las personas negras, sobre todo porque algunas personas indígenas no eran físicamente tan distintas de las mestizas o blancas a las que se enfrentaban. El enfoque en el nombrar inicialmente tenía sentido, porque parecía intuitivamente correcto que un antirracismo verdaderamente radical debería al menos nombrar explícitamente el racismo y ponerlo en el centro del escenario. Esta intuición se vio reforzada en el caso latinoamericano porque la minimización del racismo —que hoy conocemos en todo el mundo como discurso de la posracialidad (Da Costa, 2016; Lentin, 2014)— tiene raíces históricas muy profundas en la región. Así que llamarlo por su nombre parecía un movimiento importante. Estos presentimientos no están del todo fuera de lugar: nombrar el racismo tiene algo de positivo.

Sin embargo, al final nos pareció que este enfoque analítico era muy limitado. La suposición subyacente de que nombrar explícitamente el racismo era de por sí una estrategia positiva resultó ser débil, porque, por supuesto, ciertos actores (por ejemplo, los responsables de la política estatal) pueden nombrar explícitamente el racismo, pero luego sólo proponer medidas superficiales o incluso meramente simbólicas para abordarlo. También somos conscientes de la trampa que supone pensar que nombrar equivale a hacer, es decir, que nombrar el racismo puede convertirse en la acción antirracista en sí misma, que no se requiere nada más (Ahmed, 2012). Por otro lado, pasábamos por alto los efectos antirracistas, intuitivamente menos obvios, aunque progresivos, de los movimientos que no situaban el racismo en el centro de sus preocupaciones. En particular, habíamos insistido desde el principio en que queríamos abarcar

las acciones y organizaciones de personas y colectivos negros e indígenas, aunque el racismo pudiera encontrarse más fácilmente o más explícitamente en el centro de las agendas negras. Por ello, nos orientamos hacia un enfoque más amplio que contemplara la diversidad de estrategias para el cambio social y sus efectos antirracistas, independientemente de que el racismo fuera el centro o no de la agenda de la organización y se nombrara como tal. En este sentido, la división entre los dos tipos de diversidad ya señalados (una variedad de formas de combatir el racismo explícitamente nombrado y una variedad de luchas de otro tipo) se disuelve en un único tipo de diversidad: distintas estrategias para perseguir el cambio social que tienen efectos antirracistas.

Por lo tanto, el equipo de investigación llegó al concepto de «gramáticas alternativas del antirracismo»¹ para captar las acciones y los discursos en los que la desigualdad racial y el racismo no eran explícitos o centrales, aunque no estuvieran totalmente ausentes, y que, sin embargo, tenían lo que consideramos efectos antirracistas en cuanto a que desafiaban la distribución racializada del poder y el valor, material y simbólico. La palabra *gramática* de hecho ya implica algo que organiza las prácticas, que es tácito y subyacente, pero que en parte está sujeto a la verbalización (por ejemplo, en términos de lo que «suena bien» o en términos de reglas generales conocidas). Una gramática alternativa del antirracismo es, por tanto, una matriz organizativa que hace referencia a elementos que, cuando se verbalizan o se excavan, no parecen hablar de antirracismo o incluso quizás de racismo (Wade y Moreno Figueroa, 2022). Nuestro argumento no es que el racismo esté necesariamente ausente como referente, sino que no constituye el marco organizativo o la gramática clave para el discurso y la práctica del movimiento, la organización, la lucha o la acción en cuestión, el elemento contra el que se define toda la actividad. Por citar un caso, nos llamó mucho la atención la presencia de una «conciencia de clase racializada», en la que la sensación de sufrimiento de la gente por la injusticia y la desigualdad estaba básicamente fundada en las percepciones de la distribución de la riqueza, el poder y los privilegios, aunque también estaba impregnada de una sensación subyacente de que su condición racializada tenía algo que ver con dicho sufrimiento.

Esto es una función de la forma como las desigualdades raciales y de clase se entrecruzan en América Latina: la frecuente congruencia de estas dos dimensiones significa que las referencias a la clase —por ejemplo, expresiones como «los de abajo»— invocan más o menos automáticamente la figura de la diferencia racial como una presencia a veces fantasmal, a veces visceral. Otro ejemplo,

¹ Los autores han escrito un artículo que explora este concepto y analiza los casos del proyecto Lapora. Véase Wade y Moreno Figueroa, 2022.

más familiar, de interseccionalidad tiene que ver con el racismo y el género, en el sentido de que el racismo y el antirracismo operan necesariamente de forma generizada, tanto si las personas implicadas lo hacen explícito como si no. Esto significa que, en una sociedad racialmente desigual, las luchas que movilizan lenguajes de género, como la masculinidad o la maternidad (las campañas de las madres de las víctimas de la brutalidad policial, por poner un caso), se verán muy a menudo matizadas por una dimensión racializada, ya sea explícita o no. Abrirse a gramáticas alternativas del antirracismo implica, obviamente, gramáticas explícitas del antirracismo. Los casos que estudiamos abarcan ambas posibilidades, y sus diversas oportunidades y limitaciones enriquecen y complican lo que puede entenderse y movilizarse como antirracista o no.

Diferenciar entre los enfoques radicales y reformistas a la hora de juzgar el antirracismo se complica con el material latinoamericano, que nos muestra que el antirracismo radical puede, además, estar presente en acciones que no tienen que ver directamente con el racismo en primer lugar. La contrapartida de esto —que las acciones que nombran explícitamente el racismo pueden seguir siendo altamente reformistas, simbólicas y cooptativas— es bien conocida y un punto en el que han insistido mucho académicos y activistas por igual. Menos obvios son los efectos radicalmente antirracistas de las acciones que no ponen el racismo en el centro de la escena. La diversidad del antirracismo latinoamericano, que incluye muchos movimientos para el cambio social progresivo que tienen dimensiones racializadas significativas, desarrolla de una manera nueva e importante los reconocimientos existentes de la heterogeneidad del antirracismo (Bonnett, 2000; Lentin, 2004).

El hecho de que la idea de raza y racismo pueda entrar y salir de escena, hace de ella una presencia ausente (Wade, 2010b), lo que se ha señalado en otros contextos, como el europeo (M'charek, Schramm y Skinner, 2014a), normalmente cuando se remarca el sumergimiento (especialmente después de la Segunda Guerra Mundial) de los discursos biológicos de la raza y el dominio de un lenguaje de cultura y etnicidad. En Francia, por ejemplo, están prohibidas las políticas de conciencia racial e incluso el uso de la palabra *race* en la legislación y la política. Sin embargo, el racismo, como problema que hay que abordar, suele tener cierta legitimidad pública, aunque también existe un poderoso discurso de posracialidad que socava esa legitimidad y argumenta que poner de relieve el racismo es contraproducente y antipatriótico.

En América Latina, la presencia ausente de la raza y el racismo está más profundamente enraizada en la constitución de los órdenes raciales (Wade *et al.*, 2014), debido a su carácter mestizo, entendido no sólo como una ideología

de élite, sino como una que impregna a la sociedad, aunque a veces de forma contestataria y refractada (Moreno Figueroa, 2011; Moreno Figueroa y Saldívar, 2016; Wade, 2005). El hecho de que el racismo esté constantemente presente y profundamente arraigado, mientras que muy a menudo es velado, no reconocido, reconocido incorrectamente, minimizado o que su significado se deslegitime significa que el antirracismo en la región puede tomar formas profundamente heterogéneas. Necesitamos un enfoque amplio, abierto e inclusivo para captar toda la diversidad de formas en las que puede operar el antirracismo y, si esto es cierto para América Latina, lo es así mismo para otras regiones en donde el lenguaje de la raza está sumergido, la importancia del racismo se minimiza y donde también existen gramáticas alternativas del antirracismo.

Ser inclusivo y abierto, y complicar la oposición radical-reformista, no es lo mismo que lanzar el juicio crítico al viento y abandonar una postura radical. Defendemos que un marco radical estructural y racializado debería actuar como una especie de horizonte político contra el que se pueden ver y evaluar las acciones antirracistas. Este marco se basa en una serie de enfoques teóricos (que se analizan más adelante en detalle), incluidos los desarrollados desde las teorías decoloniales y de crítica de la raza, y el pensamiento negro radical. Se trata de un conjunto ecléctico de teorías, aunque con un hilo conductor que es la idea de que la diferencia racial y el racismo —y la diferencia de género y el sexismo— son *constitutivos* de la «modernidad» (es decir, del capitalismo, desde sus primeras expresiones, y de las formas liberales de gobierno) y de «Occidente» como construcción espaciotemporal. Es decir, el racismo y la desigualdad racializada no son simples contingencias históricas que puedan corregirse por medio del perfeccionamiento de las operaciones del capitalismo y el liberalismo. El racismo y la jerarquía racial han sido necesarios para el desarrollo histórico de estos sistemas y, por tanto, están tan profundamente arraigados que es necesario un cambio estructural radical para abordar los problemas.

En este sentido, no todas las acciones antirracistas, incluidas las que utilizan gramáticas alternativas del antirracismo, tienen el mismo potencial. Algunas acciones pueden nombrar explícitamente el racismo, y aun así proponer medidas que no abordan la desigualdad estructural, y pueden caer en el terreno de lo simbólico. Estas acciones podrían verse reforzadas por un mayor compromiso con el carácter profundamente estructural del racismo que pretenden abordar. Sin embargo, esto no significa que dichas acciones deban descartarse necesariamente, ya que simplemente llamar al problema por su nombre puede ser una contribución útil, en especial en algunos contextos latinoamericanos. Otras acciones podrían abordar la desigualdad estructural,

pero nombrar el racismo sólo de pasada, en lugar de ponerlo en el centro de la escena, y aun así producir efectos antirracistas y, de hecho, pueden implicar una conciencia de fondo de que el racismo es de alguna manera parte del problema. Estas acciones podrían reforzarse con un mayor compromiso con el carácter profundamente racializado de las desigualdades estructurales que pretenden abordar. Una vez más, esto no significa que estas acciones deban descartarse como inadecuadas, porque señalar las dimensiones estructurales profundamente arraigadas de la desigualdad puede ser una contribución útil.

Nuestro enfoque consiste en movernos totalmente hacia el lado de la inclusividad, en ver lo positivo de cada una de las diversas estrategias antirracistas a las que la gente dedica gran parte de su tiempo y energía. Examinamos muchas estrategias y evaluamos sus puntos fuertes y débiles, siempre con la voluntad de apreciar las diversas formas como se pueden hacer contribuciones útiles, por ejemplo, para hacer visible la presencia y la importancia de las minorías negras e indígenas, para denunciar el racismo (quizás a través del sistema judicial), para fomentar la transformación de la autoestima individual y colectiva, para desafiar o cambiar las desigualdades racializadas, o para hacer campaña por los derechos a la tierra, mejores servicios o vidas más seguras. Pero también utilizamos un marco radical, estructural y racializado como horizonte, que debería funcionar como una forma de ayudar a fortalecer las acciones en lugar de simplemente criticarlas o incluso descartarlas.

Racismo y antirracismo

Racismo

En nuestra opinión, el concepto de racismo debería combinar el reconocimiento de dos elementos (Wade, 2015, cap. 1). En primer lugar, sus orígenes históricos en los procesos europeos de reconquista y recristianización dentro de Europa (con la expulsión de musulmanes y judíos de la península ibérica, o al forzar su conversión, y discriminar a las personas de «raza» o ascendencia musulmana y judía), seguidos de los procesos de conquista y colonización europea de otras regiones. Esto no sólo apuntaló el desarrollo de la «modernidad» occidental en el sentido más amplio, sino que también impulsó la aparición de una matriz relacional de categorías específicas de personas, en particular de color, codificada como blanca, negra, marrón, amarilla, y, además, codificada geográficamente como europea, africana, «india» y asiática, a partir de lo cual surgió un conjunto proliferante de etiquetas derivadas. Estas subcategorías

correspondían a la consolidación y jerarquización de un complejo relacional de categorías espaciales existentes (Europa, África, América, Asia), que revelan las dimensiones espaciales profundamente arraigadas del pensamiento racializado.

El segundo elemento de nuestra definición de racismo es su característico discurso natural-cultural que vincula cuerpos, comportamientos y herencia biocultural en un círculo autoexplicativo (Wade, 2002). En este pensamiento circular, ciertos comportamientos, cualidades o disposiciones se consideran vinculados a ciertos rasgos corporales asociados a las categorías de personas ya señaladas. Estos aspectos son por lo general el color de la piel, el tipo de cabello y los rasgos faciales, pero también pueden incluir los estilos de cabello, los olores corporales, la barba, los movimientos corporales, los adornos e incluso la ropa, lo que difumina la frontera entre «cuerpo» y «comportamiento» (M'charek, Schramm y Skinner, 2014b; Wade, 2002; Weismantel, 2001). El vínculo se considera transgeneracional y, por tanto, duradero —mas no rígidamente fijo—, porque se hereda por medio de la «sangre», la biología, los genes y la tradición cultural, todo lo cual puede entenderse como adaptaciones a un entorno y un clima originales. Este argumento circular además puede proponer que forma parte de la «naturaleza humana» preferir a las personas cuyos cuerpos, biología y tradiciones son como los propios (Stolcke, 1995).

El primer componente de esta definición revela que la razón de ser del racismo es distribuir el poder, los recursos y los privilegios de forma desigual, y a menudo con violencia y violación, entre los grupos sociales definidos originalmente en esta historia de colonialismo, con lo cual se privilegian algunas vidas y cuerpos como más dignos y valiosos que otros. El segundo componente revela la gramática de la naturalización con la que se crea y mantiene esta distribución desigual. Se trata de una gramática que utiliza una sintaxis tan afectiva como lógica y, fundamentalmente, tan cultural como biológica.

La utilidad de esta definición radica (1) en su especificidad histórica (no *todo* el pensamiento naturalizador que vincula los cuerpos, el comportamiento y la herencia está relacionado con el racismo; el racismo está ligado a la historia particular del colonialismo europeo), y (2) en su carácter inclusivo biocultural dentro de esa trayectoria histórica. El racismo no tiene que invocar necesariamente la existencia de «razas» o referirse a la «biología» para funcionar; puede, por ejemplo, referirse al *indio* como una categoría definida más en términos de cultura que de biología (sin que la biología sea por tanto irrelevante). Pero el hecho de que esta definición se refiera a la categoría colonial *indio* y la sitúe implícitamente en relación con otras categorías como *mestizo* o *blanco* (todas ellas vistas como conjuntos duraderos de cuerpos y comportamientos)

la marca como elemento de un discurso de racismo. Quienes han teorizado al respecto han señalado la aparición en las últimas décadas de un «racismo cultural» (Taguieff, 1990), un «racismo sin racistas» (Bonilla-Silva, 2003), o un «racismo sin raza» (Goldberg, 2008), en el que el lenguaje de la biología se convierte en tabú, al menos en el discurso público. Sin embargo, en estas formulaciones a veces es difícil ver por qué esto se califica como racismo. La respuesta —implicada en el argumento de que indio es, de hecho, una categoría racializada— es que este tipo de racismo «cultural» se dirige a las mismas categorías que las formas anteriores de racismo, las categorías que están vinculadas a una larga historia colonial y poscolonial de dominación por parte de personas europeas y sus descendientes.

Otro corolario de nuestra definición es que los conceptos de *raza* derivan del racismo, y no a la inversa. No tiene sentido plantear un modo neutro de clasificación llamado *racial*, que puede desplegarse o no de forma «racista» (contrario a lo que expone, por ejemplo, Goldberg, 2008, p. 4). El racismo surgió como una ideología para la dominación y la exclusión de determinadas categorías de personas y, en determinados momentos y lugares, la palabra *raza* (o *race*, *razza*, *raça*, entre otras) se ha aplicado a estas categorías, ya sea para referirse a una línea de ascendencia o de «sangre», a un supuesto tipo biológico subyacente, a un acervo genético definido estadísticamente o a un grupo colectivo al que se le atribuyen rasgos bioculturales compartidos. Los significados del término han cambiado a lo largo del tiempo y han sido, y siguen siendo, diferentes según la región (Banton, 1987; Hartigan, 2013b; Wade, 2015, caps. 3 y 4). En otras ocasiones, la palabra *raza* no se ha utilizado en relación con estas categorías, o no de forma coherente. Por ejemplo, en el mundo anglófono de los siglos XVII y XVIII la palabra no era común en los círculos literarios. Después de la Segunda Guerra Mundial, también se volvió incómoda o incluso tabú en algunos lugares (por ejemplo, en gran parte del noroeste de Europa). Por lo tanto, *raza*, cuando se utiliza como abreviatura analítica, es una categoría paraguas que se refiere a un complejo heterogéneo de procesos y relaciones cambiantes, en el que la palabra *raza* puede aparecer o no. En este libro utilizamos el término y sus derivados —racial, racializado— para referirnos a los procesos vinculados al *racismo*, tal y como se ha definido antes.

Racismo directo y estructural

El siguiente punto de aclaración conceptual se refiere a cómo entendemos el funcionamiento del racismo. ¿Qué actos, mecanismos y procesos se consideran «racistas» en el sentido de que operan para distribuir el poder, los recursos y los

privilegios de forma desigual entre los grupos sociales definidos originalmente en la historia del colonialismo europeo, por medio de ideas que vinculan los cuerpos, el comportamiento y la herencia biocultural en un círculo autoexplicativo? Resulta útil adoptar aquí una distinción convencional entre racismo directo y estructural. El término *racismo directo* se refiere a los actos de estigmatización, en los que la gente degrada y viola el valor de los demás (con insultos, bromas, agresiones, amenazas, estereotipos negativos, negligencia, entre otros), y a los actos de discriminación en los que la gente niega a los demás el acceso a recursos valiosos (como empleo, tierra, servicios, vivienda). Esto puede requerir de un cierto nivel de intención consciente, pero puede que no. Muchos actos de estigmatización y discriminación, por ejemplo, pueden estar motivados por suposiciones asumidas y apenas conscientes sobre las personas de los grupos sociales en cuestión, suposiciones que encajan en toda una visión del mundo y un sistema de valores. La formación en materia de sensibilización sobre el racismo pretende hacer visibles algunas de estas suposiciones y demostrar sus consecuencias negativas. La mayor parte de la legislación antirracista está dirigida al racismo directo y se centra en actos específicos llevados a cabo por actores identificables, ya sea que el foco esté en la estigmatización (como en la legislación ecuatoriana sobre «delitos de odio» y en las leyes francesas sobre «discursos de odio») o en la discriminación como exclusión (como en gran parte de la legislación antidiscriminatoria colombiana, brasileña, mexicana, británica y estadounidense).

El racismo estructural (a veces conocido como *racismo institucional*) es un fenómeno más complejo. El término se refiere al «funcionamiento de fuerzas establecidas y respetadas en la sociedad» (Carmichael y Hamilton, 1967, p. 4), cuyo efecto es, por ejemplo, que las personas negras o indígenas sufran mayores tasas de mortalidad infantil debido a la pobreza, las malas condiciones de vida y la falta de acceso a la atención sanitaria. El racismo estructural se refiere a un conjunto diverso de procesos y fuerzas que actúan en detrimento de una categoría racializada, procesos que se dan por medio de organizaciones concretas, pero también por medio de estructuras sociales que se extienden más allá de los límites de las instituciones particulares, entendidas como organizaciones concretas. Por eso nos referimos al racismo estructural y no al institucional². Una perspectiva histórica es vital aquí para comprender los

² En un sentido científico social, cualquier patrón establecido de relaciones sociales o estructura social puede llamarse institución social. Por ejemplo, el matrimonio como institución social va más allá de las organizaciones religiosas y estatales que lo regulan. Pero para mayor claridad, utilizaremos el término *institución* para referirnos a una organización concreta.

procesos que en el pasado estaban abiertamente racializados (por ejemplo, la esclavitud, las prácticas coloniales de despojo violento, la expropiación de tierras, la explotación laboral, las políticas y las prácticas de segregación racial) y que establecieron patrones materiales-semióticos de desigualdad profundamente arraigados. Estos patrones pueden persistir debido al funcionamiento de políticas y prácticas que ya no parecen abiertamente racializadas, aunque siguen funcionando para mantener la desigualdad racial.

Aquí surgen dos cuestiones relacionadas. Una es la «inflación conceptual» del concepto de *racismo* para abarcar diversos procesos que no tienen que ver aparentemente con la «raza» (Miles, 1989, pp. 50-61). La otra es la cuestión de la agencia individual y la intencionalidad. Por ejemplo, las personas negras e indígenas, en muchos contextos latinoamericanos, tienden a estar sobrerrepresentadas en algunas ocupaciones (por ejemplo, el servicio doméstico) o sectores industriales (como la construcción), y puede ser que estas ocupaciones y sectores se vean afectados negativamente por procesos económicos amplios, como la disminución de la demanda de servicio doméstico por parte de las clases medias debido a la reducción de sus ingresos o una recesión mundial que provoque recortes en la industria de la construcción. Todos estos son procesos estructurales que no parecen estar condicionados por factores racializados. Además, las intenciones de los actores individuales pueden no ser claramente racistas. Es posible que una familia de clase media ya no pueda permitirse, por razones económicas, contar con personal doméstico; la persona propietaria de una empresa de construcción puede tener que despedir a gente a su cargo.

Para evitar la inflación conceptual es necesario mantener la mente abierta sobre qué incluir como mecanismo de racismo estructural, pero también insistir en la precisión; es decir, rastrear en detalle cómo las estructuras en cuestión conducen a actos específicos que, colectivamente y tal vez como una consecuencia imprevista, conducen a la desventaja (o al privilegio) para una determinada categoría racializada de personas, y rastrear si las ideas y conceptos racializados encajan en estos procesos y cómo lo hacen. Por ejemplo, el hecho de que las mujeres negras e indígenas estén sobrerrepresentadas en el servicio doméstico en muchos contextos latinoamericanos hoy en día está claramente vinculado a una historia de desventaja que tiene sus raíces en el colonialismo, la esclavitud y los procesos de discriminación racial posteriores a la abolición. Asimismo, puede vincularse a los estereotipos sexistas persistentes que asocian a las mujeres negras e indígenas con el servicio doméstico y otras ocupaciones de bajo estatus y que restringen su acceso a otras oportunidades económicas. La misma línea de argumentación se aplica a los hombres negros

e indígenas del sector de la construcción. Por lo tanto, cuando los ingresos de la clase media disminuyen y el trabajo en el servicio doméstico se vuelve más escaso, los efectos sobre el empleo de las mujeres negras e indígenas están ciertamente vinculados a procesos de economía política racializados a largo plazo. Incluso si las intenciones de las familias de clase media no están motivadas racialmente cuando despiden a sus empleadas negras o indígenas, sus visiones del mundo seguirán estando moldeadas por las jerarquías racializadas de las sociedades en las que viven, en las que la negritud y la indigeneidad casi siempre connotan un estatus bajo y en las que es «normal» que muchas mujeres negras e indígenas sean empleadas domésticas y que muchas empleadas domésticas sean mujeres negras o indígenas.

En lugar de considerar el racismo estructural algo separado del racismo directo deberíamos pensar en un continuo que va desde los actos abiertamente racistas, pasando por los actos impulsados por suposiciones racializadas no examinadas y arraigadas en el sistema de valores de la sociedad, hasta los mecanismos estructurales en los que las dimensiones racializadas necesitan un escrutinio cuidadoso y a menudo histórico. Las acciones de los individuos están vinculadas a los patrones estructurales en una compleja y cambiante interacción de constitución mutua: los patrones estructurales y las normas culturales sólo pueden existir mediante las acciones del individuo, pero, asimismo, forman el contexto colectivo que da forma al individuo. Las personas que únicamente pretenden «hacer lo mejor para la familia» en términos de ganarse la vida, educar a los hijos, buscar la seguridad, por ejemplo, tenderán a reproducir las estructuras desiguales de la sociedad que conforman sus oportunidades y sus ideas sobre cómo es «un barrio seguro» o «una buena escuela». En este sentido, aunque el racismo directo reproducirá claramente la desigualdad racializada, otras acciones menos explícitamente racistas o incluso aparentemente no racializadas también tenderán a reproducir la desigualdad racializada existente, a menos que esas acciones estén conscientemente dirigidas a desafiar dicha desigualdad. Estos desafíos pueden ser más o menos explícitos en cuanto a las dimensiones racializadas de la acción.

Antirracismo

Entonces, ¿en qué creemos que consiste el antirracismo? El antirracismo puede cuestionar el racismo directo y los actos individuales de estigmatización y discriminación. Por ejemplo, puede consistir en denunciar explícitamente el racismo y tratar de avergonzar a sus autores; puede implicar la creación de una legislación que prohíba los actos de racismo directo y que persiga dichos actos; puede

consistir en la formación o educación en materia de sensibilización sobre el racismo, incluida la visibilización de los pueblos negros e indígenas y el reconocimiento de su presencia y contribución social; puede implicar el fomento del conocimiento y la autoestima de los grupos racializados en desventaja; puede consistir en desafiar los estereotipos racializados y tratar de ofrecer imágenes alternativas del grupo subalterno y de toda la sociedad.

Todas estas acciones tienden a dirigirse a individuos, ideas y actos específicos identificados como racistas en el sentido de ser impulsados por actitudes prejuiciosas e ignorantes. En ese sentido, tales acciones no son adecuadas para abordar el racismo estructural. Los puntos de vista críticos sostienen que los intentos de mejorar la autoestima y cambiar la imagen de la nación al reforzar las identidades culturales subalternas son divisivos y pueden ser superficiales. Se dice que tales políticas de reconocimiento e identidad en el molde multiculturalista pueden encajar perfectamente en la corriente política, proporcionar mecanismos para la gobernanza neoliberal por medio de la cooptación y la burocratización, y alimentar la mercantilización de la cultura «étnica» (Andrews, 2018; Bonnett, 2000; Comaroff y Comaroff, 2009; Gilroy, 1990; Hale, 2005; Lentin, 2004). De hecho, desde esta perspectiva podría decirse que tales acciones son peores que nada, porque pueden dar la impresión de que se está haciendo algo, cuando, en el mejor de los casos, se está actuando con mero carácter simbólico y, en el peor, se están reforzando los mecanismos de dominación.

Sin embargo, ya podemos ver algunos elementos estructurales en funcionamiento. El multiculturalismo puede reducirse en algunos escenarios a una simple cooptación y apaciguamiento, pero en otros «abre las estructuras socioculturales a un conjunto más diverso de hábitos» (Goldberg, 2008, p. 17; véase también Wade, 2011). Desafiar los estereotipos racializados significa impugnar toda una estructura simbólica —una estética eurocéntrica de la belleza, por ejemplo (Moreno Figueroa, 2013; Tate, 2009)— que a su vez está arraigada en estructuras materiales de desigualdad y diferencia. Si se va más allá, ofrecer imágenes y modelos alternativos (como personas negras e indígenas con educación universitaria o de clase media) significa cambiar, al menos en cierta medida, los patrones de distribución de la riqueza y el valor. El reconocimiento y la redistribución, o la cultura y la economía política, no sólo son componentes necesarios del cambio social progresivo, sino que están intrínsecamente relacionados entre sí (Fraser y Honneth, 2003; Wade, 1999; Young, 1990). En este sentido, algunas de estas acciones son útiles y significativamente

mejores que nada. La cuestión es que abren un campo en el que sus significados y efectos son objeto de lucha y no están fijados de antemano.

A pesar de ello, la idea de que el antirracismo podría abordar las dimensiones estructurales del racismo de una manera más radical es muy poderosa. Lo que llamamos un enfoque radical tiene sus raíces en diversas corrientes teóricas. En primer lugar, existe una larga y variada tradición de pensamiento negro radical, que en ocasiones se remonta al abolicionismo negro estadounidense y caribeño, y a figuras clave como W. E. B. Du Bois, Cedric Robinson, C. L. R. James, Stokeley Carmichael, Angela Davis, Stuart Hall y Paul Gilroy, muchos de los cuales combinan hilos de un análisis marxista del capitalismo con una comprensión de la centralidad de la diferencia racial —especialmente la diferencia blanco-negra— para su constitución histórica (Andrews, 2018; Kelley, 2002; Makalani, 2011; Robinson, 1983).

A veces considerados divergentes de estos enfoques de influencia marxista, por sus supuestos reduccionismos económicos persistentes, y, como más, aliados de Foucault, encontramos las perspectivas vinculadas a teorías decoloniales, como la de Walter Dignolo, Aníbal Quijano, Catherine Walsh, Rita Segato y Silvia Rivera Cusicanqui, además de críticas indígenas del colonialismo, de colonos y colonas, como las de Glen Coulthard y Audra Simpson, y las teorías críticas de la raza, como las de Derrick Bell, Patricia Williams y David T. Goldberg. La teoría decolonial sitúa el racismo en el centro de las relaciones globales entre el norte y el sur, o entre Europa y el resto, a partir del siglo XVI. El racismo es uno de los «tres pilares de la matriz colonial de poder», junto al sexismo y la naturalización de la vida (Dignolo y Walsh, 2018, p. 10); «solo la raza remite al horizonte que habitamos, marcado por el acontecimiento fundacional de la Conquista» (Segato, 2015, p. 18). Una corriente diferente pero paralela de la teoría decolonial proviene de estudiosos indígenas y de otros académicos, en particular de Estados Unidos y Canadá, que consideran que el racismo, y especialmente el racismo antiindígena es fundamental para el «colonialismo de asentamiento» (*settler colonialism*) europeo, el cual, según su análisis, ha desplazado a los pueblos nativos de sus tierras, ha esclavizado a estos y otros grupos en la búsqueda del control de la mano de obra, y ha colonizado sus psiques (Coulthard, 2014; Simpson, 2014; Wolfe, 2016). Para muchas de estas personas estudiosas, Frantz Fanon es una inspiración central, es visto como alguien que pudo unir las perspectivas políticas y psicológicas, y esto es cierto también para quienes se sitúan dentro del afropesimismo, como Frank Wilderson y Hortense Spillers. Desde una perspectiva afropesimista, «el marco conceptual del racismo» debe ser empujado hacia «una

aprehensión de la transformación histórico-mundial que supuso la aparición de la esclavitud racial» (Sexton, 2016, p. 6), lo que significa que la antinegritud mantiene unida «la estructura de todo el campo semántico del mundo entero» (Wilderson, 2010, p. 58). Asimismo, la teoría crítica de la raza considera que el racismo está profundamente arraigado debido a su función constitutiva en la formación de la modernidad eurocéntrica y la distribución de privilegios dentro del orden social (Delgado y Stefancic, 2012; Goldberg, 1993, 2008).

Estas perspectivas teóricas, ciertamente muy diversas, tienen en común la percepción de que el racismo está entretejido en las estructuras básicas de las sociedades capitalistas liberales, en las cuales también se entrelaza con el sexismo, el heterosexismo y, desde algunos puntos de vista, con la continua colonialidad del poder. ¿Qué aspecto tiene el antirracismo desde esta perspectiva? No es de extrañar que haya cierta diversidad de enfoques, con acciones que van desde estrategias para la redistribución del poder y el valor, con el fin de corregir las desigualdades racializadas dentro de las estructuras existentes del capitalismo y la gobernanza (por ejemplo, por medio de políticas de acción afirmativa); pasando por cambios estructurales basados en la tensión entre «una crítica radical de la ley» y «una emancipación radical por parte de la ley», con lo cual con esta última se asume la posibilidad de separar las instituciones legales de sus raíces racistas (Bell, 1995, p. 899); hasta la insistencia en que lo que necesitamos es nada menos que una transformación radical de todo el edificio de la modernidad occidental, visto como inherentemente racista, sexista, heterosexista, colonialista y clasista. Algunas de estas corrientes radicales tienden a centrarse más en el racismo antinegro que en el racismo antiindígena.

Nuestro punto de vista es que estos enfoques radicales, que se centran de diversas maneras en el racismo estructural, son un marco necesario para comprender el funcionamiento del racismo y, por tanto, para informar sobre las acciones antirracistas. Sin embargo, debemos evitar que algunas acciones antirracistas queden descartadas por considerarse «insuficientemente radicales», cuando pueden hacer una contribución útil. Nuestro trabajo en América Latina nos hizo ver la importancia —no sólo para América Latina, sino también para el resto del mundo— de apreciar la diversidad de las acciones antirracistas, incluidas las que se mantuvieron firmemente dentro de las estructuras del capitalismo y la gobernanza liberal, e incluso las que no situaron el racismo en el centro de sus agendas, al emplear en su lugar una gramática alternativa del antirracismo. Todas ellas tienen una contribución que hacer. Sin embargo, sus contribuciones podrían reforzarse sugiriendo elementos que se deriven de una perspectiva radical y racializada. Elementos radicales podrían ayudar cuando

una estrategia tiene como objetivo principal los actos, motivos y actitudes individuales, y, por ejemplo, podría ayudar a destacar cómo estos actos reproducen (o podrían cambiar) los patrones estructurales. Los elementos de una comprensión con conciencia racial podrían ayudar cuando los procesos estructurales se abordan de forma excesivamente daltónica (*color-blind*) o cuando el racismo directo se relativiza y, por tanto, se hace menos visible, al incluirlo junto a otras múltiples formas de discriminación por motivos de género, orientación sexual, discapacidad, edad, por nombrar algunos. Entre otras, la Ley contra el Racismo de Bolivia y la Constitución de Ecuador adoptan enfoques muy globales, al igual que la Ley de Igualdad del Reino Unido y, en menor medida, la Ley de Derechos Civiles de Estados Unidos (Lentin, 2011).

El giro hacia el antirracismo

Las ideas sobre el *mestizaje* o *mestiçagem* han figurado en las trayectorias de construcción nacional de Brasil, Colombia, Ecuador y México y establecen el contexto para nuestra discusión sobre el racismo y el antirracismo. Tradicionalmente, en América Latina, las poderosas narrativas de la construcción de la nación que describen las sociedades como fundamentalmente mestizas han obstaculizado el reconocimiento del racismo y han hecho que aquellos que señalan su presencia estén sujetos a ser minimizados, deslegitimados moralmente o acusados ellos mismos de racismo. Un discurso en el que la mezcla se presentaba como algo fundamentalmente antitético al racismo permitía un marco temporal en el que cualquier racismo que se reconociera podía verse siempre como un problema en proceso de solución (Da Costa, 2014, p. 27).

Sin embargo, se ha producido un interesante cambio en la atención pública hacia el racismo, que está transformando el panorama del trabajo antirracista. Aunque de forma desigual, el tema del racismo está más firmemente sobre la mesa. A partir de aproximadamente 1990, la mayoría de los países de América Latina pasó por alguna variante de un «giro multicultural» oficial, que abrió espacios para hablar y reconocer la diversidad cultural y otorgó diversos derechos a las minorías indígenas y, en menor medida, a las negras (Anderson, 2009; Hooker, 2009; Paschel, 2016; Postero, 2007; Rahier, 2012; Van Cott, 2000; Wade, 2010a). Sin embargo, las cuestiones de racismo y desigualdad racial recibieron menos atención, excepto en Brasil. Los miembros de las organizaciones indígenas preferían hablar en términos de derechos étnicos a la tierra, educación bilingüe y autonomía política y legal, en lugar de racismo. Los grupos negros, que en los años setenta y ochenta habían insistido en el impacto

del racismo, centraron gran parte de su atención en la tierra, la autonomía y el reconocimiento cultural, y prestaron menos atención a las personas negras urbanas que competían en los mercados de trabajo, educación y vivienda y que no eran objeto de reforma política, excepto, de nuevo, en Brasil, donde los contextos urbanos habían sido durante mucho tiempo el pilar de los conceptos de negritud (Sansone, 2003). Sin embargo, desde aproximadamente el 2010, las cuestiones de racismo han pasado a un primer plano fuera de Brasil (aunque todavía de forma desigual en los países de la región), y han empezado a formar parte del discurso y de la política del Estado y a consolidarse entre las ONG, los movimientos sociales y los activistas.

Esta mayor atención al racismo puede entenderse como una reacción a tres elementos. En primer lugar, responde a las insuficiencias percibidas del multiculturalismo estatal, considerado a menudo superficial, simbólico y de fácil apropiación por otras agendas estatales de desarrollo y gobernanza (Hale, 2002; Rahier, 2012). En segundo lugar, es una respuesta a la reacción política que se produce actualmente (por ejemplo, en Brasil y Colombia) tras los avances nada despreciables que las minorías indígenas y negras han conseguido bajo los regímenes multiculturalistas, a veces llevándolas más allá de los límites preferidos por el Estado (Hooker, 2020). En tercer lugar, es una protesta contra la intensidad actual de la empresa neoliberal, que exacerba las desigualdades sociales, pero también raciales, mediante el acaparamiento de tierras, las economías extractivistas basadas en la explotación intensiva de los recursos naturales, las relaciones laborales opresivas y el intercambio desigual en zonas pobladas por minorías negras e indígenas (Escobar, 2008; Hale, Calla y Mullings, 2017; Hooker, 2020; Hooker y Tillery, 2016; Martínez Novo y Shlossberg, 2018). La violencia racializada es una característica preocupante de esta tendencia, lo que lleva a algunos activistas con los que trabajamos a hablar de genocidio antinegro y antiindígena en formas que resuenan con el reciente activismo estadounidense y los estudios decoloniales y afropesimistas (Grosfoguel, 2013; Mora, 2017; Vargas, 2018; Wilderson, 2010).

Al mismo tiempo, los Estados latinoamericanos están atentos a la necesidad de adaptar sus políticas al creciente discurso sobre el racismo, aunque las medidas que proponen suelen estar sustentadas en una comprensión del racismo como estigmatización y discriminación directas, más que como un conjunto de procesos estructurales. En Brasil, esto ocurrió más temprano, cuando el presidente Cardoso reconoció públicamente la desigualdad racial en 1995 (Cardoso, 1995) y dio paso a la acción afirmativa basada en identidades raciales (Htun, 2004). En Colombia, el Estado ha apoyado campañas con

nombres como Campaña Nacional Contra el Racismo (2009) y Hora Contra el Racismo (2016). Y en su discurso de toma de posesión ante la ciudadanía mexicana, el 1.º de diciembre del 2018, el presidente Andrés Manuel López Obrador se refirió explícitamente al racismo en el primero de los cien compromisos de su nuevo gobierno³. Varios países han aprobado leyes que prohíben el racismo. En Ecuador, por ejemplo, la reforma constitucional del 2008 y el «Plan plurinacional para eliminar la discriminación racial y la exclusión étnica y cultural» (2009-2012) sirvieron de marco para las leyes antirracistas y las políticas de acción afirmativa para el empleo de población indígena y negra en las instituciones estatales. Se ha producido un aumento de las instituciones especializadas en cuestiones de discriminación racial, como la creación en México, en el 2003, del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred). Los Estados también han tomado medidas para cumplir con las iniciativas de la ONU, como el Año Internacional de los Afrodescendientes (2011) y el Decenio Internacional de los Afrodescendientes (2015-2024). Por ejemplo, el Ministerio de Cultura de Colombia declaró mayo como el Mes de la Herencia Africana (Resolución 0740 del 2011).

En este libro nos adentramos en el debate en un momento clave, en el que el racismo está sobre la mesa de forma novedosa como concepto a debatir en la esfera pública latinoamericana. Celebramos el mayor reconocimiento público del racismo como problema, pero argumentamos que no se trata sólo de ser más explícito sobre el racismo. Por un lado, hablar abiertamente del racismo puede, sin embargo, presentarlo como un tema superficial y desestimarlo al tratarlo como una moda. Por otro lado, las organizaciones que no son explícitas sobre el racismo pueden utilizar gramáticas alternativas que son en efecto antirracistas. En este libro desarrollamos la idea de que existen diversas formas de entender cómo debe ser la transformación social y qué papel debe desempeñar la conciencia del racismo en esa transformación.

Métodos, comparaciones y posicionamientos

En el proyecto Lapora, investigamos e hicimos trabajo de campo en cuatro países, analizamos con cierta profundidad más de veinte «estudios de caso» (más de un tercio de los cuales eran indígenas) y exploramos otros veinticinco, aproximadamente. Los casos eran principalmente de organizaciones, desde

³ Véase <https://t.ly/SJAB>

organismos gubernamentales hasta movimientos activistas de base, pero también incluían algunos procesos legales en los que participaban diversos actores y organizaciones. Nuestros métodos fueron primordialmente la etnografía y las entrevistas, llevadas a cabo, en su mayoría, por las cuatro investigadoras posdoctorales, a veces con la ayuda de asistentes de investigación locales (véase más abajo los detalles sobre estos colaboradores). Las entrevistas se llevaron a cabo sobre todo en el 2017, y sólo algunas se realizaron en el 2018, en localidades adecuadas al caso de estudio, como las oficinas de una organización, la residencia de un individuo o un lugar neutral acordado (por ejemplo, un café, la plaza del pueblo, un aula). Algunas entrevistas fueron encuentros informales, aunque la mayoría se trató de entrevistas por lo menos semiestructuradas. Muchas se grabaron en audio (pocas en video) y en ciertos casos se transcribieron total o parcialmente⁴. Estas entrevistas y transcripciones son las fuentes de las citas utilizadas en los capítulos. Cuando se nombra a las personas entrevistadas, se hace con su permiso; en caso contrario, o cuando se ha considerado oportuno no nombrarlos, se han dejado en el anonimato.

Al pensar sobre cómo abordar la comparación, decidimos que, en lugar de utilizar el país como marco analítico, era mejor trabajar temáticamente. Esto ayudó a evitar los escollos del nacionalismo metodológico (Wimmer y Glick Schiller, 2002), que tiende a homogeneizar a cada país y a restarles importancia a las conexiones entre ellos. Habría sido posible presentar un continuo en el que Brasil apareciera como el más «avanzado» en términos de antirracismo, y México, el menos; con Colombia y Ecuador en algún punto intermedio. Pero esto habría ocultado la diversidad dentro de cada país y las similitudes entre ellos. En su lugar, hemos optado por examinar los distintos enfoques estratégicos generales de la lucha contra el racismo, sus puntos fuertes y las áreas en las que podrían reforzarse.

Se destacan ciertos hilos conductores que aparecen repetidamente en las acciones de muchas organizaciones e individuos y que nos llevan a definir cuatro arenas en las que la lucha contra el racismo se ha promulgado de múltiples maneras por parte de las organizaciones negras e indígenas (y algunos actores mestizos y blancos). Estos hilos comunes son: (1) el cuerpo movilizado públicamente, (2) la lucha por el territorio, (3) la búsqueda de la movilidad social ascendente, y (4) la movilización de la reparación legal. ¿Por qué hemos seleccionado estos temas?

⁴ Los archivos con las grabaciones de audio originales y las transcripciones se almacenan en un servidor seguro de la Universidad de Mánchester. Una selección de transcripciones se almacena en ReShare, el depósito de datos en línea del Servicio de Datos del Reino Unido.

El cuerpo surgió como tema en muchos casos: organizaciones de mujeres negras centradas en el cabello «natural» como herramienta de autotransformación; incidentes y campañas en las que los cuerpos se exhibían y utilizaban en espacios públicos para reivindicar, que además atraían reacciones racistas que, a veces con violencia, hacían referencia al cuerpo, y no sólo al cuerpo negro, sino también al cuerpo indígena marcado por los estilos de cabello, la ropa y los hábitos encarnados.

El territorio era una preocupación innegable para muchas organizaciones indígenas, pero también para las comunidades rurales negras. En los cuatro países, el territorio se entiende como algo íntimamente ligado a las formas de vida y a la identidad y como algo incrustado en las estructuras de jerarquía racializada. Luchar por el territorio es, por tanto, luchar contra la desigualdad racializada que se expresa en las estructuras materiales y simbólicas, aunque el racismo no siempre se identifique como una preocupación central.

El ascenso social fue una estrategia común, ya que altera la ecuación estructural material-semiótica entre negros-indígenas y pobres, que es tan fundamental. Se abordó de diversas maneras, incluyendo la educación, la destreza deportiva, el empleo y la producción cultural dirigida a los consumidores de clase media y «bohémios».

El sistema judicial surgió como un escenario importante, dado que el multiculturalismo estatal y el antirracismo se expresan a menudo en leyes y decretos. Exponemos una serie de casos en los que personas y equipos de abogados han desafiado la discriminación racial al presentar denuncias ante las instituciones y, en última instancia, ante los tribunales.

Estos cuatro ámbitos se abordan en los capítulos 3 a 6, y tienen como marco dos capítulos analíticos transversales. En el primero de ellos (el capítulo 2) nos ocupamos sobre cómo el giro antirracista es, además, un giro interseccional en el que las acciones antirracistas deben ser entendidas como realizadas por sujetos interseccionales. Estos sujetos no sólo luchan contra el racismo, sino que también negocian las tensiones y contradicciones que encuentran dentro de las distintas opresiones, con sus efectos multiplicadores y no aditivos. La segunda discusión analítica transversal (el capítulo 7) se centra en la particularidad de un contexto mestizo para el trabajo antirracista. En este capítulo evaluamos las especificidades de las prácticas antirracistas dentro de un entorno marcado por el proyecto racial del mestizaje y ofrecemos una lectura sobre si ese entorno proporciona algún punto de apoyo para avanzar en el trabajo antirracista.

En los dos capítulos analíticos generales y en los cuatro capítulos que se centran cada uno en un ámbito evaluamos los pros y los contras de los diferentes enfoques estratégicos, estilos y gramáticas del antirracismo, siempre con una perspectiva de apertura para valorar las contribuciones positivas, conservando, asimismo, una visión radical, que nos permite reconocer que, a pesar de las buenas intenciones, las jerarquías raciales pueden reproducirse, en especial en sus dimensiones estructurales. Por ejemplo, las luchas antirracistas tienen necesariamente dimensiones interseccionales; sin embargo, pueden funcionar tanto para desestabilizar como para reforzar las jerarquías de género, clase, raza o edad, lo que hace que el uso explícito de la interseccionalidad en la organización social sea una herramienta potencialmente radical y a la vez desafiante. El cuerpo negro e indígena —sobre todo cuando se hacen visibles las heridas de la violencia, pero también cuando se celebran y afirman los valores culturales negros o indígenas— puede ser una herramienta antirracista eficaz, aunque puede llegar a normalizarse como un mero espectáculo, especialmente de género. La lucha por el territorio puede propiciar importantes alianzas entre las luchas de las poblaciones negras y las indígenas contra la desigualdad racial, y además puede ser motivo de división basada en las diferentes relaciones con la tierra y la soberanía. Del mismo modo, la movilidad de clase ascendente y la profesionalización de personas negras e indígenas en América Latina implican con frecuencia el acercamiento a espacios mestizos y blancos, lo que puede desafiar las desigualdades raciales, y a la vez reproducir aspectos de las jerarquías racializadas en la medida en que opera el «blanqueamiento» racializado. El uso de los tribunales para buscar reparación contra el racismo es poderoso como acto simbólico de desafío, aunque tiene una eficacia limitada en cuanto a la penalización de los acusados. Por último, la ideología del mestizaje, junto con su marcha homogeneizadora, puede proporcionar algunos puntos de apoyo que ayuden, por ejemplo, a repensar las alianzas raciales, revertir estrategias de blanqueamiento profundamente arraigadas o reevaluar la dinámica raza-clase. Estos pros y contras son simplemente ilustraciones de escenarios complejos, que se exploran en profundidad en este libro.

Posicionamientos

Aquí presentamos algunas consideraciones sobre la reflexividad en respuesta a los múltiples momentos de tensión que experimentamos al desarrollar este proyecto, ya sea al contactar a un participante o al presentar nuestro trabajo en encuentros locales o en conferencias internacionales. Varios miembros del equipo se vieron cuestionados en ocasiones sobre su legitimidad y sobre su

derecho a realizar un proyecto de investigación como este, así como sobre la validez del marco teórico y de las preguntas de investigación. Individualmente y como colectivo nos encontramos con preguntas como estas: ¿quién eres tú?, ¿qué sabes realmente de América Latina desde tu propia experiencia de vida?, ¿a quién representas?, ¿qué tan crítico, confiable o responsable es tu enfoque?, ¿eres lo suficientemente decolonial?, ¿por qué hablas de la posracialidad en América Latina?

A ambos (Peter y Mónica) nos sorprendió el tono hostil de las preguntas, al tiempo que coincidimos en su pertinencia y urgencia en la medida en que el giro hacia el racismo, que es también un giro interseccional, implica necesariamente prestar atención a cómo y quién produce el conocimiento académico. Estas cuestiones no son nuevas en sí mismas, pero hasta ahora se han planteado sobre todo en Europa y Estados Unidos con el crecimiento del profesorado que se autoidentifica como parte de la población negra, indígena y de color y con la fuerza de los estudios críticos raciales, feministas e interseccionales. Sin embargo, personas estudiosas indígenas y negras han empezado a entrar en el mundo académico en América Latina. Por ejemplo, hay un número creciente de personas académicas negras en Brasil y Colombia, y un pequeño, aunque creciente, grupo de académicos indígenas en México y Ecuador. La blancura y el eurocentrismo de la academia latinoamericana están siendo cuestionados por medio de diversos ataques y reivindicaciones. Creemos que nuestro grupo de investigación y nuestro proyecto se encuentran productivamente atrapados en este campo de batalla, y nos complace contribuir a explorar las cuestiones planteadas.

Por lo tanto, una de nuestras preocupaciones políticas y éticas más importantes es la de considerar los retos que plantea un equipo diverso, en términos raciales y de otra índole, en un proyecto que aborda las lógicas de la injusticia racial y las luchas y la organización para el cambio social. Conscientes de que nadie ni ningún esfuerzo colectivo está exento de estas lógicas racistas, junto con sus intersecciones con el género, el sexismo y la clase social, así como con las dinámicas de poder de la academia, las pusimos en primer plano desde el inicio del proyecto. Ambos (Mónica y Peter) iniciamos el proyecto como una colaboración que quería y reconocía los retos de la diferencia, ya fuera de género, raza, generación, rango académico o estilos de dirección y escritura. Somos una mujer negra mestiza, de cincuenta años, hispanohablante nativa, lesbiana mexicana-británica, con raíces cubanas, profesora asociada de la Universidad de Cambridge, con el privilegio y la carga de formar parte del grupo de cinco profesores negros de toda la institución; y un hombre de sesenta y

cinco años, blanco, de clase media, heterosexual, británico y angloparlante nativo, profesor de la Universidad de Mánchester, con una larga reputación en estudios sobre la raza en América Latina. Trabajar en colaboración significaba algo más que asentir en la dirección de estas diferencias y luego volver a lo de siempre, para seguir las normas bien ensayadas de un entorno académico que exige un cierto tipo de formalidad y estructura y un cierto distanciamiento de lo personal y lo emocional. Trabajar en colaboración significaba detenerse para abordar los problemas, acercarnos para plantearnos preguntas, ser flexibles y mantener una mente abierta.

Teníamos mucho interés en contratar a investigadores de América Latina, y logramos reunir un grupo de cuatro colegas mujeres cuyos posicionamientos pudieran definirse de distintas maneras según el contexto. En sus propios países, tres de ellas podrían considerarse blancas o mestizas, mientras que una era negra. En Estados Unidos todas podrían ser consideradas mujeres de color, y en el Reino Unido podrían ser vistas como latinoamericanas o negras. Llegaban con diferentes historias de posicionamientos en cuanto a sus orígenes de clase y raza, con estudios en diferentes sistemas académicos y con diferentes patrones migratorios en sus propios países (en América Latina), en Estados Unidos y en el Reino Unido. Cada una de ellas fue emparejada con una persona del grupo investigativo establecido en las academias nacionales de los países de estudio, que fue nombrada coinvestigadora y fue nuestro primer punto de contacto en cada país, y con asistentes de investigación en cada país. Asimismo, las cuatro personas del grupo de académicos y del de asistentes de investigación tenían posicionamientos diversos y complejos, ubicadas de diferentes maneras en poderosas jerarquías académicas y con distintos privilegios y posibilidades. Asimismo, creamos la figura de una asesora internacional, una investigadora establecida, que aportó su experiencia no sólo en el tema, sino también sobre los retos del liderazgo, sobre la colaboración en grandes equipos y sobre considerar cuidadosamente lo que era mejor para cada miembro en cada momento.

En la práctica, colaborar significó imaginar formas productivas de trabajo conjunto en las reuniones periódicas que celebramos. Esto incluía talleres en los que todo el equipo del proyecto se reunía en cada país para apoyar al grupo de investigación nacional, conocer quiénes desempeñaban el rol de asesores de investigación y de participantes, avanzar en el análisis y presentar el trabajo en curso a las comunidades generales y de intelectuales locales. En nuestras reuniones desarrollamos una metodología de colaboración que creció junto a una lógica de atención que reconocía cómo la clase, la raza, el género

y la generación estaban constantemente en juego dentro del grupo. Introdujimos una interesante innovación para atender la diversidad de lenguas habladas por los miembros del proyecto y de los lugares de la investigación. El equipo principal del proyecto contaba con un solo hablante nativo de inglés, diez hablantes nativos de español y tres hablantes nativos de portugués. Aunque el proyecto se basó en una propuesta en inglés, financiada con fondos de investigación del Gobierno británico y dirigida por dos universidades británicas, se llevó a cabo mayoritariamente en español en cuanto a las reuniones, los talleres y los primeros borradores de algunos de los capítulos que presentamos aquí. Para atender esta diversidad lingüística, incorporamos una técnica muy sencilla pero sorprendentemente eficaz, que consistía en que, durante nuestras reuniones de investigación, hacíamos un minuto de silencio cada veinte minutos para reconocer las exigencias que planteaba la variedad de lenguas habladas, dando a todos un breve descanso. Esta intervención, aparentemente mínima, contribuyó a nivelar el terreno de juego en términos de energía y capacidad, y a reconocer, además, la importancia de todas las lenguas.

Otro ejemplo de cómo fomentamos una metodología de colaboración fue la incorporación de una serie de ejercicios para fortalecer el equipo, en la cual le pedíamos a cada miembro que participara en lo que llamamos «momentos de coescucha». Se trató de una herramienta que les permitió a los miembros del equipo de investigación reflexionar individualmente sobre lo que se discutía en momentos estratégicos durante las reuniones y talleres del proyecto y reflexionar sobre los retos emocionales a los que cada uno se enfrentaba. Estos «momentos de coescucha» eran espacios en los cuales los miembros del equipo hablaban entre sí en parejas durante períodos definidos, siguiendo una serie de reglas sencillas. Estos momentos nos dieron la oportunidad de reconocer las dimensiones emocionales implicadas en la producción de conocimiento, el reconocimiento de nuestros posicionamientos, el intercambio de dificultades y la conexión con los demás como personas con una tarea en marcha. El objetivo era, en última instancia, no dejar que esas dimensiones emocionales interrumpieran tanto nuestra conexión como equipo como nuestra capacidad de pensar individual y colectivamente de forma fresca, presente y comprometida.

Al contar esta historia de colaboración, diferencia y diversidad, y las oportunidades que desarrollamos, queremos demostrar cómo el proyecto y sus miembros crearon un escenario que nos permitió estar atentos, con diversos niveles de éxito, a los desafíos que un antirracismo interseccional planteaba dentro del propio equipo. Por ejemplo, reflejábamos y atravesábamos, de forma constante, procesos similares a los que estábamos estudiando, tanto en nuestras

relaciones con personas externas al equipo del proyecto como dentro del propio equipo. Desde el punto de vista externo, el proyecto reforzó rápidamente nuestro conocimiento de que, desde nuestro papel investigativo, nunca podemos escapar de nuestro posicionamiento en un mundo diferenciado y desigual. Negar el efecto de la propia posición «es abdicar a la responsabilidad de las relaciones en las que uno reproduce repetidamente el poder» (Skeggs, 2004, p. 118). Asumir la responsabilidad de estas relaciones, en nuestro caso, significó colaborar con nuestros participantes en la investigación y averiguar cómo navegar por las fronteras entre el mundo académico y el activismo negro e indígena. Significó organizar muchas reuniones en las que participaron activistas con quienes trabajamos, en las que los resultados de nuestra investigación se hicieron públicos y se debatieron de forma crítica y, en ocasiones, condujeron a situaciones difíciles. También supuso la celebración de algunos talleres que respondieron al deseo de las organizaciones de obtener más información sobre el antirracismo, lo que ha ayudado a desarrollar vías de colaboración a más largo plazo. Además, realizamos varios videos cortos con las organizaciones y las personas con quienes trabajamos, los cuales han empleado para sus propios fines.

A nivel interno, aprendimos que la lógica de la inclusión abría un espacio seguro en el que las diferencias chocaban de forma tan productiva como difícil. Por un lado, no era fácil lograr relaciones totalmente horizontales, en las que todos participaran por igual en todo momento. La estructura de un proyecto como este contiene elementos de jerarquía que son difíciles de aplanar. A pesar de las metodologías de colaboración utilizadas en nuestros talleres, las propias diferencias de raza, clase y género que el proyecto exploró estaban presentes en las relaciones de trabajo del equipo y provocaron conflictos en torno a la autoridad, el derecho a dirigir y el derecho a hablar, y generaron diferentes grados de confianza sobre cómo ocupar un lugar en el proceso de investigación. Nuestro estilo de liderazgo combinó el animar a los miembros del equipo a asumir tareas e iniciativas, a intervenir cuando surgían problemas, y a iniciar, así como finalizar otras tareas. La norma ha sido la flexibilidad y la reflexión conjunta de las opciones para encontrar el mejor camino práctico en cada momento.

Creemos que este espíritu básico de colaboración e inclusión gestionada ha contribuido a crear un resultado bueno y no del todo predecible, en forma de reflexión y que se refleja en la redacción de este libro. Cada uno de los cuatro capítulos temáticos se basa en el trabajo de campo de una de las investigadoras posdoctorales, a partir del trabajo de campo que realizó con el apoyo de la persona elegida como coinvestigadora y asistente de investigación, pero en

cada capítulo hay material proveniente de diferentes países. Aunque el trabajo de campo se realizó por países, tuvimos tres talleres a lo largo del período de recolección de datos en los que los participantes de todo el proyecto dieron su opinión a cada uno de los equipos de cada país, lo que creó un intenso proceso de intercambio de ideas, por lo cual es difícil decir qué línea de análisis pertenece a quién. Esta colaboración dependió de un alto nivel de confianza en el trabajo de los demás y de la posibilidad de pedir apoyo, tanto para proporcionar datos como para desarrollar el análisis. Esto desplaza las ideas normativas sobre la autoría y abre la investigación al pensamiento colectivo.

No obstante, reconocemos que este resultado también tuvo sus límites, reflejados, por ejemplo, en el papel de las mujeres y los hombres asistentes de investigación locales, contratados en los países latinoamericanos para prestar apoyo a quienes realizaban investigación posdoctoral y a la persona nombrada como coinvestigadora local. En los cuatro casos, las personas que se desempeñaron como asistentes de investigación contribuyeron de forma sustancial y su labor se reconoce aquí y en los capítulos correspondientes; sin embargo, su empleo a corto plazo, vinculado principalmente al período de trabajo de campo, ha hecho que no figuren como autores en este libro, aunque ciertamente es posible que haya otros proyectos de escritura. La estructura del proyecto generó, una vez más, lógicas de diferencias de poder difíciles de gestionar. Lo que sí podemos decir es que pensar en cada miembro del equipo, en términos de su posición, capacidades y dificultades, fue una tarea ardua que no siempre se logró, debido a las exigencias del trabajo, aunque fue algo que tuvimos constantemente presente.

En general, la flexibilidad y la confianza brindaron el espacio necesario para sacar a relucir las tensiones y los puntos conflictivos, y todos tuvimos la oportunidad de ejercitar las formas de plantear y aclarar los problemas, y seguir adelante con más o menos éxito. Junto a los problemas, también se han construido buenas relaciones de trabajo y amistad, que tienen ese sabor de haber compartido grandes momentos, grandes retos y pensamientos. Quienes participamos pasamos a nuevos proyectos tras aprender que el proceso de colaboración es un resultado deseable en sí mismo, no simplemente un medio para llegar a algún sitio. Este libro es un claro resultado y un testimonio del proceso.

La estructura del libro

TODO LOS CAPÍTULO principales son esfuerzos colectivos. Cuando sólo se nombran uno o dos autores, estos han sintetizado los datos del trabajo de campo de las cuatro investigadoras posdoctorales (Krisna Ruetten-Orihuela, Luciane

Rocha, Gisela Carlos-Fregoso y María Moreno), que contaron con la ayuda de cuatro asistentes de investigación locales (Danny Ramírez, Renata Braga, Judith Bautista y Luis Alfredo Briceño) y trabajaron bajo la dirección de las mujeres y hombres coinvestigadores (Mara Viveros-Vigoya, Antonio Sérgio Guimarães, Juan Carlos Martínez, Emiko Saldívar y Fernando García). Todas estas personas aprovecharon las ideas y los debates del equipo en su conjunto, los cuales se enriquecieron con las aportaciones del grupo asesor de cada país.

En el capítulo 1, Mara, Antonio Sérgio, Emiko y Fernando presentan los antecedentes de los cuatro proyectos de construcción de la nación contruidos, de diferentes maneras, en torno a la idea del mestizaje. Vinculan las cambiantes ideas sobre la mezcla de razas y la nación con las cambiantes economías políticas de los países y la región. Asimismo, ponen de manifiesto los puntos comunes y las divergencias en la forma en que se ha configurado el mestizaje.

El capítulo 2, escrito por Mónica y Mara, explora cómo el giro antirracista que se traza a lo largo del libro es también un giro interseccional. A partir de ejemplos de Brasil, Colombia, Ecuador y México demuestran no sólo que los análisis unidimensionales de la compleja organización social son inviables, sino que el sujeto interseccional, individual o colectivo produce nuevas prácticas antirracistas. El debate se desarrolla en torno a cuatro vínculos interseccionales clave: (1) acciones antirracistas que reclaman el acceso de los hombres negros a la masculinidad canónica; (2) acciones antirracistas que buscan los beneficios de la feminidad y la belleza para las mujeres negras; (3) acciones antirracistas que capitalizan los estereotipos de género, y (4) acciones antirracistas que amplían y politizan las nociones de feminidad, maternidad y cuidados. Estos cuatro vínculos nos permitieron debatir la interseccionalidad como parte de un enfoque radical de la liberación y la opresión, y concluimos con una reflexión sobre tres tipos de modalidades interseccionales en relación con las intervenciones antirracistas: la interseccionalidad para obtener acceso, la interseccionalidad para resignificar y la interseccionalidad para interrumpir.

En el capítulo 3, Krisna explora cómo los cuerpos negros e indígenas pueden ser movilizados públicamente en las luchas sociales que tienen efectos antirracistas. Examina cuatro actuaciones públicas: un paro cívico en Buenaventura, Colombia; las manifestaciones kichwa en Saraguro, Ecuador; la segunda reunión de la Red de Comunidades y Movimientos Contra la Violencia en Río de Janeiro, y la campaña del Congreso Nacional Indígena de México para conseguir que una mujer indígena fuera nominada como candidata presidencial. Sostiene que los cuerpos racializados, cuando se movilizan públicamente, incluso en luchas que no son explícitamente antirracistas, atraen una reacción

violenta del Estado y del público, y que esto racializa la lucha de forma más explícita. Sostiene que las organizaciones sociales pueden aumentar su potencial para denunciar el racismo cuando pueden indexar en los espacios públicos las conexiones entre la violencia y los cuerpos racializados.

En el capítulo 4, Peter explora las acciones de personas negras e indígenas que buscan asegurar la tierra como estrategias antirracistas⁵. Las luchas por el territorio no sólo revelan un deseo de propiedad, sino también una relación afectiva con el suelo y con las historias de genocidio y desposesión. Por medio de casos sucedidos en Ecuador (la comunidad negra de Wimbí) y Brasil (el pueblo guaraní-kaiowá), explora las dimensiones racializadas subyacentes al activismo de los pueblos negros e indígenas y su relación con la tierra. La lucha por el territorio evoca un imaginario radical de cambio estructural de gran alcance y abre posibilidades de solidaridad que podrían mediar entre las distintas ubicaciones de los pueblos negros e indígenas en las formaciones nacionales, lo que tradicionalmente ha hecho que se hable poco de las alianzas en las luchas por el territorio y contra la injusticia racializada.

En el capítulo 5, Gisela se basa en ejemplos que incluyen a Cepiadet, una organización mexicana que apoya el uso de la lengua indígena en el sistema judicial, al futbolista brasileño Aranha y a la organización No Más Racismo⁶, para explorar cómo la movilidad social ascendente de los sujetos subordinados racializados puede convertirse en una estrategia para combatir la desigualdad racial y el racismo. Los sujetos ascendentes oscilan entre dos mundos —el de los blancos y mestizos y el de su comunidad de origen—, lo cual crea una experiencia «anfibia» que tiene dos efectos. En primer lugar, aunque fomenta la concienciación sobre el racismo, esto no se traduce necesariamente en un activismo antirracista, ya que las personas con movilidad social ascendente suelen adoptar una perspectiva que desalienta las posturas antirracistas disruptivas. En segundo lugar, la oscilación refleja el carácter precario e individualista de la movilidad ascendente negra e indígena. La movilidad social ascendente individual no puede redistribuir fundamentalmente a los grupos subordinados racializados de forma proporcional por medio de la jerarquía de clases y no rompe radicalmente con las estructuras racializadas del capitalismo.

⁵ La investigadora posdoctoral de Brasil, Luciane Rocha, iba a dirigir este capítulo, pero, por motivos personales, no pudo participar en la redacción de este libro. Nos complace mucho poder aprovechar el trabajo de campo que realizó, el cual está representado en varios capítulos.

⁶ Este es un seudónimo, ya que la organización prefirió aparecer de forma anónima.

En el capítulo 6, María evalúa las posibilidades y limitaciones de las estrategias que utilizan la ley para las luchas antirracistas, y analiza casos de Brasil, Colombia, Ecuador y México relacionados con manifestaciones de racismo contra personas negras e indígenas. En un contexto en el que las luchas políticas se judicializan cada vez más, la autora se pregunta qué se gana y qué se pierde en estos ejemplos de judicialización del antirracismo. Incluso en los casos en que se ha ganado en los tribunales no podemos suponer que se producen cambios sustanciales que aborden el racismo estructural. Sin embargo, también hace hincapié en el vital poder simbólico del proceso legal, que facilita el cuestionamiento público del racismo, ayuda a ampliar el conjunto de instrumentos legales contra la discriminación y aumenta la conciencia de los derechos.

En el capítulo 7, Peter parte de la idea común de que el mestizaje latinoamericano es principalmente un obstáculo para la movilización antirracista, que oscurece y ofusca el racismo. Explora la posibilidad de que el mestizaje, asimismo, puede, si se lee «a contrapelo», revelar ciertos puntos de apoyo que, aunque siempre tienen que competir con las lecturas que van «a favor de la corriente», tienen el potencial de convertirse en bases para el pensamiento y la acción antirracista. Estos puntos de apoyo incluyen el papel ambivalente del mestizo como aliado; la posibilidad de alianzas negro-indígenas; el reenfoque del racismo y el antirracismo en torno a un concepto más abierto y ampliado del fenotipo, que introduce los cuerpos y las prácticas indígenas con mayor firmeza en el debate, y diferentes formas de concebir la relación entre raza y clase que entienden la conciencia «racial» de una manera no reductora.

En la conclusión, Mónica y Peter discuten la política del antirracismo en relación con proyectos más amplios de transformación social y con visiones radicales de liberación. Consideran las limitaciones, las ventajas y los retos de entender y nombrar el racismo de diferentes maneras. También reflexionan sobre las comparaciones y la relación entre países y dentro de ellos, entre experiencias negras e indígenas y entre regiones del mundo.

Este libro es una contribución en la que, sobre todo, queremos honrar la tremenda organización que se está llevando a cabo en toda América Latina. Reconocemos que, inevitablemente, el proyecto Lapora sólo pudo registrar y comprometerse con una muestra relativamente pequeña de lo que sucede allí. Pero esperamos que este libro sea una instantánea fiel que mapee el giro antirracista, trace sus retos y proporcione ideas útiles e inspiradoras para el camino que queda por recorrer.

Capítulo 1

LA FORMACIÓN DE LAS NACIONES MESTIZAS

Emiko Saldívar, Antonio Sérgio Guimarães,
Mara Viveros-Vigoya y Fernando García

EL MESTIZAJE HA figurado como punto de referencia obligatorio en las narrativas nacionales de cada país de diversas maneras. Las prácticas e ideologías del mestizaje han establecido el terreno que las estrategias antirracistas deben atravesar, con obstáculos de negación, minimización y deslegitimación. En este capítulo adoptamos el término de *nación* como marco conceptual para tener un enfoque comparativo que pone en primer plano los contextos nacionales del antirracismo, aunque es importante equilibrarlo con el enfoque relacional adoptado en los capítulos siguientes, que abordan temas comunes a los cuatro países.

La misma perspectiva relacional es relevante aquí también, en la medida en que los cuatro países comparten historias coloniales similares, en las que los conquistadores ibéricos explotaron la mano de obra de personas africanas esclavizadas y nativas, al tiempo que otorgaban un estatus intermedio a un gran número de descendientes mestizos dentro de una jerarquía patriarcal y racial, que estaba estructurada por conceptos de relativa «pureza de sangre» (Hering Torres, Martínez y Nirenberg, 2012)¹. Esta dinámica colonial creó la llamada sociedad de castas, en la que los estratos sociales se diferenciaban por el grado percibido de proximidad genealógica y social en relación con tres posiciones antagónicas: *indio* y *esclavo-negro* en la parte inferior y *blanco* en la superior. Especialmente en el estrato medio mestizo, las atribuciones y reclamaciones de estatus y grado de mestizaje eran lo suficientemente flexibles y subjetivas como para permitir maniobras tácticas a los individuos. Asimismo, la posibilidad de mezclas sucesivas a lo largo de varias generaciones permitió a poblaciones indígenas, negras y mestizas de piel oscura crear para su descendencia la posibilidad de superar los límites de la condición racializada de sus padres (Mörner, 1967; Wade, 2010a).

¹ Las normas del siglo xv sobre «limpieza de sangre» en la península ibérica exigían que las personas demostraran que no tenían ascendencia judía o musulmana para poder acceder a ciertos privilegios económicos y sociales. En las colonias americanas estas leyes se ampliaron para discriminar a las personas con ascendencia negra e indígena.

Este legado colonial compartido se diferenci6 regionalmente por factores econ6micos, demogr6ficos, geogr6ficos y pol6ticos, lo que significa que el mestizaje como pr6ctica e ideolog6a —y las formaciones aliadas de racismo y los desaf6os al mismo— se desarrollaron de manera distinta en cada pa6s poscolonial. Por ejemplo, Brasil import6 diez veces m6s personas africanas esclavizadas que todas las dem6s colonias espa6olas de Am6rica continental juntas (Eltis y Richardson, 2010, pp. 202-203), y en el Brasil de finales de la colonia las personas esclavizadas segu6an siendo casi el 40 % de la poblaci6n total, mientras que en M6xico la poblaci6n negra y mulata era aproximadamente el 5 % del total. Por el contrario, la poblaci6n ind6gena del M6xico colonial tard6o era cerca del 70 % del total, pero en Brasil era menos del 6 % (Alden, 1987; Carrera, 2003). Otro factor demogr6fico importante fue que, entre 1880 y 1930, Brasil recib6 m6s de cuatro millones de inmigrantes europeos, n6mero s6lo superado por los seis millones de Argentina y mucho m6s que cualquier otro pa6s latinoamericano (S6nchez Alonso, 2010).

Junto a estas variaciones, es evidente una historia compartida por el hecho de que podemos utilizar una estructura narrativa com6n para los relatos de los cuatro pa6ses. En cada uno de ellos es posible identificar una narrativa nacional de la identidad mestiza y luego rastrear su desestabilizaci6n por los desaf6os desde abajo y por el giro hacia el multiculturalismo de la d6cada de 1990. Por 6ltimo, en los cuatro pa6ses se han promulgado leyes y pol6ticas antirracistas.

Narrativas de mestizaje y formaci6n racial en M6xico

En el M6xico colonial, como en el resto de Am6rica Latina, los procesos de mestizaje crearon una cierta permeabilidad y porosidad de las fronteras raciales. Sin embargo, esto no signific6 que las jerarqu6as raciales desaparecieran, sino que siguieron siendo el referente de las pr6cticas y pol6ticas de mestizaje en el per6odo poscolonial. Con la independencia en 1810, la «Rep6blica de indios» colonial desapareci6 en 1812, lo que signific6 que los pueblos ind6genas perdieron el control pol6tico, social y econ6mico que hab6an disfrutado bajo un r6gimen colonial que cre6 un conjunto de instituciones y leyes nominalmente separadas para ellos. La esclavitud se aboli6 en 1821 y, a medida que la poblaci6n negra libre se integr6 a la sociedad mestiza, los l6mites de la categor6a *negro* se hicieron cada vez m6s difusos. Las ideas de igualdad, libertad y propiedad privada motivaron las acciones de liberales y conservadores en sus esfuerzos por gobernar el pa6s. Jos6 Mar6a Luis Mora (1794-1850), fundador del pensamiento liberal en M6xico, consideraba que la condici6n privilegiada de los ind6genas en el r6gimen colonial les incapacitaba para realizar las «transacciones sociales

de la vida» (Mora, 1950, p. 63). Para Mora, la persona indígena del México independiente debía convertirse, en primer lugar, en ciudadana: «En su estado actual, y mientras no sufran cambios considerables, [las personas indígenas] no pueden alcanzar el grado de civilización y cultura de los europeos, ni permanecer como iguales en una sociedad formada por los dos grupos sociales» (1950, p. 77). Las personas indígenas eran consideradas un gran obstáculo para el progreso de México. Esta opinión culminó con la Ley Lerdo (1856), que clasificó a las comunidades indígenas, la Iglesia y los ayuntamientos como «corporaciones» y les prohibió legalmente poseer tierras (Brading, 1993, p. 106).

Bajo el nuevo Estado liberal, los pueblos indígenas fueron sometidos a una guerra de desgaste: «Cuando México se independizó de España a principios del siglo XIX, se calcula que aproximadamente el 40 % de toda la tierra apta para la agricultura en el centro y sur del país pertenecía a pueblos comuneros. Cuando cayó [Porfirio] Díaz en 1911, sólo el 5 % permaneció en sus manos. Más del 90 % de los campesinos de México se quedaron sin tierra» (Katz, 1986, p. 48). Durante el período 1840-1860, estallaron cuarenta y cuatro rebeliones, en comparación con las ocho rebeliones registradas durante los veinte años anteriores (Florescano, 1996, p. 376). Aunque las principales reivindicaciones de estas rebeliones eran la tierra y la autonomía política, las élites definieron estos levantamientos como guerras raciales (las llamadas guerras de castas) y los presentaron como una batalla entre la civilización y la barbarie. La prensa y la opinión pública estaban impregnadas de miedo racial. Una consecuencia de ello fue la preocupación por cambiar la demografía y la cultura del país para atraer colonos de Europa, que supuestamente iban a modernizar la nación, ayudar a integrar a las poblaciones indígenas y garantizar la eliminación de las «castas» (Florescano, 1996; Hale, 1968).

Estas nuevas ideas ayudaron a las personas mestizas a establecerse, especialmente en las ciudades en crecimiento. Estas personas, entre las que se encontraban ganaderos, pequeños empresarios y trabajadores de las minas y la industria, encontraron poco atractivo el principio de la propiedad comunal de la tierra e hicieron eco del llamamiento liberal a la equidad, la pequeña propiedad y el poder local (Brading, 1993, p. 138). Para las élites criollas, la persona mestiza se convirtió en una aliada deseable para contrarrestar la presencia de indígenas en la población mexicana². La pérdida de casi la mitad del territorio

² *Criollo* fue un término utilizado para describir a cualquier persona nacida en América, pero a menudo se empleó para describir a las personas blancas nacidas en América (que se suponía que, debido a sus orígenes locales, no eran total o propiamente blancas).

mexicano en la guerra con Estados Unidos (1846-1848) y la invasión francesa (1861-1867) consolidaron la idea del mestizaje como símbolo nacionalista, el cual fue utilizado para crear un sentido de unidad en una sociedad mexicana dividida por muchos años de conflicto (Brading, 1993, p. 141).

A finales del siglo XIX, a medida que se consolidaba un Estado centralizado, fue ganando aceptación una visión de la nación como unidad cultural, racial y étnica. El Estado promovió cada vez más el mestizaje, con políticas que fomentaban la educación, la colonización y la privatización de los territorios indígenas. Vicente Riva Palacio, en 1884, articuló las conexiones entre el mestizaje y la mexicanidad en términos raciales. Riva Palacio pensaba que la persona mestiza era un producto superior del proceso evolutivo y cuestionaba la equivalencia aceptada de pureza como superioridad y de mezcla como inferioridad. Para él, el mestizaje ya no era un camino hacia la blancura sino un fin en sí mismo. La persona mestiza, argumentaba Riva Palacio, había «acumulado virtudes y vicios de las diversas razas y, multiplicándose en el tiempo, adquirió el derecho indiscutible a la autonomía, formando una nueva nacionalidad en el territorio» (Riva Palacio, 1884, p. 471).

Hubo valoraciones más pesimistas sobre el carácter nacional. Por ejemplo, Justo Sierra (1848-1912), secretario de Educación, declaró que «la nación lleva en sus venas una sangre empobrecida», que produce escepticismo, falta de energía, resistencia a las ideas útiles y envejecimiento prematuro. Esta condición, argumentó en un artículo periodístico de 1878, sólo podría corregirse con «grandes cantidades de hierro, en forma de ferrocarriles, y grandes dosis de sangre fuerte, en forma de inmigración» (Sierra, 1980, pp.193-194). Sin embargo, los proyectos gubernamentales de mestizaje no fueron suficientes para compensar la desigualdad generada por los diversos conflictos políticos y sociales que finalmente llevaron al país a la violencia de la Revolución mexicana (1910-1920).

Después de la Revolución, las ideas decimonónicas del mestizaje fueron reelaboradas para responder a las nuevas dinámicas sociales. El antropólogo Manuel Gamio logró articular los ideales liberales prerrevolucionarios con las nuevas demandas de la sociedad posrevolucionaria, al combinar las preocupaciones por la unidad nacional y la modernización y al incluir nuevos actores sociales, muchos de ellos campesinos e indígenas. Gamio y sus compañeros de pensamiento coincidieron en la necesidad de construir una nación mestiza e impulsar la evolución racial de las personas indígenas mediante su asimilación a la población mestiza más evolucionada (Gamio, 1916; Saldívar, 2014; Walsh, 2004). Bajo esta ideología reelaborada se consolidó la identidad nacional, se

promovió la política indígena basada en la asimilación y se extendió el imaginario de una nación sin población negra (Knight, 1990). La ideología promovía la idea de igualdad, mientras mantenía una economía basada en una profunda desigualdad y promulgaba políticas de desarrollo diferencial que creaban regiones desiguales (el norte más blanco, el centro mestizo y el sur indígena).

La ideología también implicaba la negación persistente por parte de personas de la academia y la política de las jerarquías raciales y las prácticas racistas. Con el apoyo de la declaración de la Unesco de 1950 sobre la raza, que sugería sustituir el concepto de raza por el de *grupo étnico*, la etnicidad y la cultura se convirtieron en conceptos más atractivos para explicar las relaciones sociales en México. Por ejemplo, Gonzalo Aguirre Beltrán comparó la situación de las personas negras e indígenas en México. Las primeras «no encontraron mayores obstáculos para integrarse a la sociedad nacional en cuanto se establecieron las bases legales; no hubo discriminación contra ellos». En cambio, «el indio, para el que hubo igualdad legal, sigue hoy segregado, formando múltiples minorías étnicas y culturas plurales» (Aguirre Beltrán, 1969, p. 54). En México, «las diferencias culturales son mucho más importantes que las distinciones raciales como mecanismos que dificultan la integración de los grupos étnicos en la sociedad nacional» (Aguirre Beltrán, 1989, p. 288). El mestizaje, concluyó, era la solución natural al problema: para acabar con la discriminación de las personas indígenas era necesario crear la unidad étnica nacional, que «sólo puede obtenerse con el proceso de mestizaje gradual e irreversible» (Aguirre Beltrán, 1969, p. 63).

La crisis de la nación mestiza en México

Para cuando Aguirre Beltrán publicó su artículo de 1969, una nueva generación de antropólogos denunció el impacto devastador en las comunidades indígenas de la asimilación e incorporación nacional (*desindianización*) promovida por las políticas estatales de indigenismo y por una generación anterior de antropólogos mexicanos (Warman *et al.*, 1970)³. Estos antropólogos más jóvenes veían la dominación de los pueblos indígenas por parte del Estado mestizo como una forma de «colonialismo interno» (González Casanova, 1965), en el que persistían las estructuras coloniales. Un exponente, Guillermo Bonfil

³ El *indigenismo* es una corriente intelectual y política de América Latina que valoriza el pasado indígena de una nación y pretende proteger a sus poblaciones indígenas, al tiempo que las orienta hacia la asimilación.

Batalla, habló en términos de un «proyecto occidental de México imaginario», que siempre había excluido y negado el «México profundo» de la civilización mesoamericana, sin «lugar para una convergencia de civilizaciones que... diera lugar a un nuevo proyecto» (Bonfil Batalla, 1989, p. 10). Sin embargo, esta idea de un México profundo se centró en la herencia (y persistencia) de las estructuras coloniales como la razón de la continua subordinación de los pueblos indígenas, para volcar así la atención en el pasado en lugar de reconocer que la dominación persistía porque era favorable a la acumulación capitalista promovida por el Estado liberal. La crítica dejó así sin cuestionar la narrativa posrevolucionaria dominante del mestizaje.

La construcción de políticas antirracistas en México

A finales de la década de 1980 una profunda crisis económica y los cuestionamientos a la legitimidad del proyecto revolucionario condujeron a una serie de cambios constitucionales que reconocieron la pluralidad política y cultural del país. Los debates en torno al quincuagésimo aniversario, en 1992, generaron nuevas perspectivas sobre los orígenes de México, que iban desde posiciones que promovían un «encuentro de dos mundos» hasta otras más radicales que hablaban de esclavitud y genocidio o que cuestionaban la idea de sólo dos mundos (Chorba, 2007). En el gobierno de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994), la pluralidad, la justicia y la democracia fueron citadas como principios fundacionales que prepararían a México para el futuro. En este contexto, el gobierno de Salinas firmó el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo en 1989 y reformó la Constitución en 1992, con lo que se reconoció oficialmente a México como una nación multicultural y se sancionó la discriminación por lengua y género. Durante este tiempo, la población negra se hizo más visible institucionalmente como resultado de las iniciativas para reconocer la influencia de la «tercera raíz» en la cultura regional (Hoffmann, 2006; Vaughn, 2005).

Estas medidas multiculturalistas estuvieron acompañadas por la introducción de políticas neoliberales que implicaron el abandono de las promesas revolucionarias de redistribución y equidad, para ser sustituidas por ideas de participación, mercados de libre competencia y diversidad. Para el Estado revolucionario, el mestizaje fue la promesa de inclusión y justicia social. Bajo el Estado neoliberal de finales del siglo xx, la diversidad y el pluralismo representaban la promesa de igualdad y participación democrática como parte de la competencia social.

La irrupción del movimiento indígena zapatista en 1994 demostró que el multiculturalismo del país no era suficiente para desmontar el proyecto homogeneizador del mestizaje. El levantamiento cambió la relación entre el Estado y los pueblos indígenas, y el mito de los pueblos indígenas victimizados y sumisos fue desafiado por imágenes de indígenas como actores políticos con agendas económicas y sociales, lo que demostró el fracaso de las promesas inclusivas del mestizaje revolucionario. Las políticas indigenistas asimilacionistas fueron sustituidas por marcos legales que reconocen los derechos culturales de los pueblos indígenas y por un sistema de educación intercultural. Los primeros años del siglo XXI han estado marcados por una mayor visibilidad de la diversidad étnica y por políticas de reconocimiento de la identidad de los pueblos indígenas y negros, que exigen un mayor control y reconocimiento político. Sin embargo, al igual que en el indigenismo de antaño, la diferencia étnica sigue siendo el centro de las políticas estatales (Hernández, Paz y Sierra, 2004; Saldívar, 2006, 2018). Mientras tanto, las políticas de justicia social han sido desplazadas por políticas centradas en las poblaciones vulnerabilizadas: la especificidad étnicorracial de las poblaciones indígenas (y más recientemente de las poblaciones negras) se construye como una condición de su vulnerabilidad (Saldívar y Walsh, 2015).

La instrumentalización de las identidades indígena y negra con el fin de que sirvan como mecanismo de acceso a prestaciones y servicios se ha producido junto con una tendencia a hacer visible la desigualdad por medio de estadísticas que tienen en cuenta la diferencia étnica y racial. Esto ha llevado a una creciente discusión sobre el racismo en México, en la cual se considera la discriminación basada en el color de la piel y la identidad racial, además de la discriminación basada en la etnia. Sin embargo, el reconocimiento del racismo se ha visto limitado por la reticencia a utilizar categorías raciales como la de persona blanca, mestiza y negra, e invocar los mismos argumentos que se utilizaban a mediados del siglo XX. Este debate permeó las discusiones sobre la inclusión de la población negra en el censo del 2020, en el cual se cuestionó el uso de las palabras *negro* y *negra* (principalmente por parte de personas mestizas provenientes de la academia), con la propuesta de que los términos apropiados deberían ser *afromexicano* y *afroamericana* o *afrodescendiente*, ya que estos no tienen connotaciones raciales (coloniales), sino que se refieren a orígenes comunes y a una identidad cultural. Las resistencias son mayores cuando se sugiere que el uso de las categorías *mestizo* y *blanco* puede ayudar a explicar cómo se reproduce en la práctica la desigualdad étnicorracial, como se hizo evidente en el pronunciamiento de la Red Integra sobre los resultados de la encuesta

nacional de movilidad social intergeneracional del 2016, realizada por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía, en el cual se utilizaron categorías raciales. El comunicado⁴ argumentaba que el uso de estas categorías «preserva las creencias de que las razas existen, y convierte las diferencias étnicas, culturales y fisonómicas de los grupos humanos en razas» (Red Integra, 2017)⁵. Esta resistencia para hablar de racismo al emplear categorías raciales resuena con los preceptos característicos del mestizaje «sin raza» revolucionario al desmovilizar y limitar las discusiones sobre el racismo y las acciones antirracistas.

Además de la persistencia de la ideología revolucionaria del mestizaje, también han influido las formas de abordar la cuestión de la desigualdad racial por parte de las políticas multiculturales neoliberales. Por un lado, está la perspectiva de los derechos, en la que se hace hincapié en la restitución de los derechos que se han negado históricamente (por ejemplo, a las personas indígenas y negras o a las mujeres). Esta perspectiva desplaza un reconocimiento más profundo de que la desigualdad racial no se debe sólo a la falta de derechos, cuya restitución, por tanto, no es la solución. Por otro lado, igualmente es inadecuada una perspectiva individualista y conductista que propone que el problema del racismo puede resolverse con cambios de actitud (con lo cual se promueve el reconocimiento y la tolerancia del otro) y políticas de no discriminación que regulen las relaciones entre individuos, sin tener en cuenta cuestiones estructurales más profundas.

Brasil, ¿una nación mestiza?

A menudo se ha visto a Brasil desde una perspectiva europea y estadounidense como una nación mixta por excelencia, y aunque ciertamente tiene una población muy mezclada, para las élites del país la cuestión de una identidad nacional mestiza no ha sido sencilla. El Brasil moderno comenzó en 1841, con el reinado del emperador Pedro II, que sentó las bases de una cultura nacional brasileña, y que atrajo a Río de Janeiro a jóvenes artistas y científicos europeos que, junto con la élite brasileña, definieron y representaron simbólicamente el futuro de la nación. En Brasil, los escritores y periodistas franceses, en particular,

⁴ La pregunta sobre «orígenes raciales» pedía a los encuestados que se clasificaran como una persona «*negra o mulata, indígena, mestiza, blanca o de otra raza (asiática, eurodescendiente)*». Véase <https://t.ly/Pb4X>

⁵ La Red Integra (Red de Investigación Interdisciplinaria sobre Identidades, Racismo y Xenofobia en América Latina) es una red de personas de la academia, fundada en el 2014; véase <https://redintegra.org/>

influyeron en la configuración de la idea de *nación* como una entidad que subsumía la *raza* y el *pueblo* para crear un sentido de pertenencia histórica y política, construido por la cultura y la civilización (Schwarcz, 1993). En cambio, otros observadores destacaron el hecho de que las «razas» que componían el pueblo brasileño no sólo incluían a varios pueblos europeos, como en Francia o Gran Bretaña, sino a pueblos de diversos orígenes continentales. En este uso, «raza» podría tener un significado más fuerte, definido por el imperialismo y el colonialismo europeos como pueblos no sólo de diferentes civilizaciones y culturas, sino de diferentes orígenes esenciales (Arendt, 1951).

Son bien conocidas dos versiones del pensamiento brasileño sobre la raza y la nación. La primera apareció a finales del siglo XIX, en pleno impacto del racismo científico en Brasil (Skidmore, 1974). Esta teoría del blanqueamiento afirmaba el dominio de las cualidades raciales de las personas blancas sobre las demás y proponía que la mezcla de razas en Brasil acabaría por formar una nueva raza blanca. En ese momento, empezó a tomar forma la idea de una nación mestiza, pero mestiza en el sentido estricto del mestizaje de los pueblos, no del surgimiento de una metaraza nacional.

La segunda variante apareció en la segunda década del siglo XX, y su nombre, «democracia racial», se popularizó más que su contenido ideológico. Para los modernistas paulistas de la década de 1920, el liderazgo de la raza blanca siguió siendo una condición necesaria para evitar que la democracia se convirtiera en anarquía. En consecuencia, no hicieron mucho hincapié en el *mestizaje*. Sin embargo, esta versión, debida principalmente a las tendencias aislacionistas de São Paulo, fue sustituida en la década de 1940 por la idea de Gilberto Freyre de la «democracia étnica», que fue popularizada como democracia racial por Arthur Ramos y rápidamente aceptada por los escritores extranjeros como una característica clave de la nación brasileña (Guimarães, 2007). En esta versión, la democracia racial permitía y era a la vez el resultado de la mezcla de razas, lo que conducía a la formación de una metaraza *morena*.

Sin embargo, el cambio cronológico sugerido por estas dos variantes es demasiado simple, como se puede comprobar al comparar las diferentes formas en que se definía «blanco» en el contexto de las ideas sobre el mestizaje. La idea de *mestiçagem* podía estar vinculada o no al ideal de blanqueamiento. Por un lado, cuando la blancura se consideraba en términos de civilización y cultura, las diversas características fenotípicas racializadas podían englobarse en la categoría de *branco* y no tenía sentido hablar de las personas mestizas como un grupo racial específico. Así debemos entender la famosa carta del escritor Joaquim Nabuco a su colega José Veríssimo en 1908, tras la muerte

de Machado de Assis. Veríssimo había calificado a Machado de «mulato» y Nabuco discrepaba: «Yo no lo habría llamado mulato y creo que nada podría herirlo más... Para mí Machado era un blanco y creo que así se veía a sí mismo; si había alguna sangre extranjera no alteraba su perfecto carácter caucásico» (Massa, 1971, p. 46). Este concepto de blanco y blanqueamiento estaba arraigado en las zonas de la primera colonización portuguesa, como el nordeste, Río de Janeiro y Minas Gerais. Fue registrado en Bahía por antropólogos como Thales de Azevedo (1955) y Harry Hutchinson (1952) cuando destacaron el uso de términos como *branco fino* ('blanco fino', es decir, percibido con rasgos europeos) y *branco da terra* ('blanco de la tierra', es decir, percibido con tez más oscura y algunos rasgos «mulatos»).

Por otro lado, una concepción diferente de la blancura surgió a partir de la gran inmigración europea, cuando, entre 1870 y 1930, aproximadamente, el país recibió más de cuatro millones de europeos blancos, que se concentraron en las regiones económicamente más dinámicas del país, los estados de Río de Janeiro y São Paulo y los estados sureños de Paraná, Santa Catarina y Rio Grande do Sul. En estas zonas del sur, la persona *branca* se definía casi exclusivamente por el color de la piel, y al final se aplicaba sólo a los inmigrantes europeos. Las y los brasileños descendientes de familias antiguas eran, según esta visión, considerados mulatos o incluso simplemente «brasileños», en la medida en que las etiquetas étnicas (alemanes, polacos, italianos, españoles, entre otras) eran al principio más fuertes que el sentido de pertenencia nacional. Muchos autores destacan la versión del blanqueamiento característica de las zonas de colonización portuguesa original y suponen que el ideal de una nación mestiza fue ampliamente aceptado por las élites brasileñas. Pero esto no fue así en los estados del sur de Brasil, donde las élites del país utilizaron conscientemente la inmigración europea como instrumento de blanqueamiento (Skidmore, 1974). Vale la pena recordar aquí las opiniones del escritor modernista paulista Paulo Duarte, quien, como reacción a la idea de Freyre sobre el mestizaje, escribió en el principal periódico regional, *Estado de São Paulo*: «Una cosa existe y seguirá existiendo con toda claridad: la deliberación a la que llegó un consenso unánime de los brasileños de pensamiento claro: Brasil quiere ser un país blanco y no un país negro. Las investigaciones que buscan saber si el negro es intelectual o moralmente inferior al blanco, o al indio, o si el blanco o el indio son menos primitivos o más avanzados que el negro, no son relevantes aquí. Lo que prevalece es la decisión brasileña de ser un país blanco y nada más. Y este propósito, sólido, inmovible, existe y es la realidad» (Duarte, 1947, p. 5).

En cualquier caso, tanto en el sur como en el nordeste, las clases dirigentes de Brasil se definían como blancas, incluso cuando eran producto de la mezcla racial. A diferencia del México del siglo xx y, en menor medida, de Ecuador y Colombia, el término *mestizo* no definía a un grupo que identificara y dirigiera la nación. La nación mestiza brasileña se convertiría en blanca como resultado de la mezcla racial.

Es relevante aquí la distinción que hace el antropólogo Kabengele Munanga (1999, p. 108) entre el mestizaje como proceso de mezcla de poblaciones cultural y fenotípicamente distintas y el mestizaje como proceso sociopolítico de formación de identidad. En Brasil, el mestizaje no dio lugar a la formación de un grupo étnicamente distinto de mestizos, como ocurrió en México. Las designaciones coloniales persistieron como una forma de clasificación oficial en términos de color o etnia: blanco, moreno, negro, amarillo (*amarelo*) e indígena. Y si bien el término *moreno*, más cercano al de *mestizo*, se generalizó en el uso popular en la década de 1970 (Freyre, 1985; Harris *et al.*, 1993), nunca fue reconocido oficialmente por el Estado, aunque sí apareció de manera ocasional en los años de posguerra en algunas estadísticas públicas. En otras palabras, mientras que las ideologías nacionales del mestizaje fueron moldeadas por ideales de blanqueamiento en Colombia y Ecuador e incluso en México, en Brasil la versión del mestizaje que lleva al blanqueamiento, como ideal y práctica discursiva, logró superar el proyecto del mestizaje como nueva identidad nacional.

La crisis de la nación mestiza de Brasil en los años ochenta

El término *democracia racial* siempre ha tenido un estatus incierto en Brasil. Inspirado por Freyre, algunos lo asociaron con el mestizaje al considerarlo una forma de ascenso y asimilación social. Otros —principalmente los implicados en las movilizaciones negras de los años cincuenta y sesenta— lo utilizaron en el discurso público para nombrar un ideal de igualdad racial y democracia (Guimarães y Macedo, 2008).

Dos décadas de gobierno militar, de 1964 a 1984, cambiaron estos significados ambivalentes de forma importante. Por un lado, los gobiernos militares decidieron hacer de la narrativa de la nación mestiza y la democracia racial la historia oficial de la nación. Una expresión reveladora de esto fue la suspensión de la pregunta sobre el color de piel en el censo de 1970. Por otro lado, las organizaciones negras comenzaron a denunciar las narrativas del mestizaje y

la democracia racial, equiparándolas con las narrativas de la supremacía blanca y el etnocidio y genocidio de personas negras (Munanga, 1999; Nascimento, 1978). Este discurso, de hecho, estaba en consonancia con los puntos de vista de las élites paulistas del período anterior, como se hace evidente en el artículo periodístico de Duarte de 1947. Definía a todas las personas no blancas como *negras*, incluyendo a quienes se definían a sí mismas o eran definidas en los censos como *pardas* y *pretas*, entre las cuales se encontraba gente que formaba movimientos de resistencia, ya fuera al luchar en la oposición política a la dictadura o al luchar contra el racismo y el colonialismo.

Este enfoque binario se reflejó en la reintroducción de la pregunta sobre el color de piel en el censo de 1980, una medida facilitada por el declive de la legitimidad del régimen militar y la presión de demógrafos, sociólogos y economistas (Nobles, 2000). Los estudios cuantitativos realizados con los datos del censo, a partir de la década de 1980, demostraron de forma inequívoca que la discriminación racial desempeñaba un papel importante en la causa de las desigualdades sociales entre personas blancas y no blancas (*negras*) en Brasil. El creciente predominio de una clasificación binaria se hizo patente en la forma como personas académicas y activistas negras presionaron conjuntamente para evitar que se introdujera en el censo una categoría de color *moreno*. Esta categoría de color de piel fue propuesta por algunos antropólogos (Harris *et al.*, 1993) que argumentaron que era reclamada espontáneamente por cerca de un tercio de la población brasileña, como después lo confirmaron las estadísticas (Gois, 2008; Turra, Venturi y Datafolha, 1995). Además, a partir de la década de 1970, los grupos indígenas encontraron aliados en los antropólogos y las organizaciones internacionales en la campaña para que el censo reconociera su etnia indígena, a pesar de su mestizaje biológico y la pérdida de la integridad de sus costumbres ancestrales (Pacheco de Oliveira, 2016), una demanda que finalmente fue aceptada en el censo de 1991.

Según Munanga (1999, p. 124), el antirracismo brasileño ha dejado de ser asimilacionista y se ha vuelto cada vez más diferencialista. En la primera modalidad, el discurso antirracista niega la existencia de razas y busca la asimilación de todos los individuos a la nación mestiza. En cambio, el antirracismo diferencialista afirma la igualdad de las diversas razas y etnias en la vida social y política de la nación (Taguieff, 2001).

En resumen, a mediados de la década de 1960, diversos factores desestabilizaron las narrativas nacionales mestizas en el conjunto de América Latina, al tiempo que los regímenes autoritarios intentaron reforzar dichas narrativas en el contexto de la Guerra Fría, lo que creó entornos favorables para el

establecimiento de dictaduras cívico-militares. En Brasil, amplios sectores populares se movilizaron, en el campo y en las ciudades, lo que suscitó el temor de los grupos gobernantes con respecto a los regímenes socialistas o comunistas. Muchas de las reivindicaciones campesinas y obreras, que figuraban en la escena pública como discursos de clase, adaptaron elementos extraídos de las reivindicaciones del campesinado indígena y de la clase media negra, que ponían en primer plano la lucha contra las desigualdades raciales y el racismo cotidiano. Mientras tanto, el movimiento por los derechos civiles de la población negra en Estados Unidos, las luchas decoloniales en el África de habla portuguesa y la lucha contra el *apartheid* sudafricano proporcionaron enormes oportunidades para la solidaridad internacional y la expansión de los repertorios antirracistas. En este contexto, la democracia racial brasileña entró paradójicamente en sus años dorados, y fue promovida por el Estado brasileño como un discurso diplomático oficial, mientras era denunciada en los foros internacionales por los movimientos sociales negros e indígenas como una ideología de opresión racial. A nivel internacional, el multiculturalismo y el multirracismo se habían convertido en ideales de convivencia política democrática, y se había enterrado el antiguo ideal de construcción de una nación racial y culturalmente homogénea.

Políticas antirracistas en Brasil en el siglo XXI

Un hito en la lucha antirracista en Brasil fue la Constitución de 1988, que convirtió el racismo en un delito no punible y reconoció los derechos de propiedad de las poblaciones *quilombolas* sobre los lugares ancestrales donde vivían⁶. Estas disposiciones fueron seguidas por la adopción de leyes que criminalizaron el racismo y establecieron protocolos para el reconocimiento estatal de las tierras *quilombolas*. Se crearon servicios de defensa para apoyar a las víctimas de la discriminación racial y llevar sus casos a los tribunales, y se estableció una estructura de comisarías especializadas en delitos raciales. En el plano ideológico, los movimientos negros se centraron en tres puntos: (1) la denuncia de la narrativa de la nación mestiza y de la democracia racial, por considerarla falaz

⁶ Las personas *quilombolas* son aquellas que viven en *quilombos*, que era el nombre dado en el período colonial a los asentamientos fundados por personas que habían escapado de la esclavitud o huían de las autoridades. El nombre se utiliza hoy en día en un sentido más amplio para referirse a los asentamientos que tienen orígenes lejanos en la colonización negra (Arruti, 2006; French, 2009).

y por reforzar la supremacía blanca; (2) la formación de un grupo racial negro que incluyera a todas las personas que, en términos de estadísticas administrativas, se clasificaran a sí mismas o fueran clasificadas como *pardas* o *pretas*, y (3) la exigencia de que el Estado brasileño siguiera la recomendación, hecha en 1990 por el Comité de la ONU para la Eliminación de la Discriminación Racial, de que en los países miembros la identidad étnica se definiera únicamente por autodeclaración.

Un segundo hito en la lucha antirracista fue la Conferencia Mundial contra el Racismo del 2001 en Durban. Los preparativos de Brasil para la Conferencia estimularon las demandas de acción afirmativa, y a partir del 2002 los movimientos negros fueron decisivos en la creación de cuotas para personas negras en varias universidades públicas federales y estatales. Entre el 2002 y el 2012, setenta y una universidades públicas adoptaron alguna forma de cuotas para personas negras, indígenas y *quilombolas*. Sin embargo, la creación de cuotas de empleo en el sector público fue tímida. Otro resultado de la Conferencia de Durban fue la Ley 10639/03 del 2003, modificada por la Ley 11645/08 del 2008, que hizo obligatoria la enseñanza de la historia y la cultura afrobrasileña, africana e indígena en las escuelas públicas y privadas.

El tercer hito fue la decisión del 2012 del Tribunal Supremo Federal que confirmó la constitucionalidad de las cuotas para las personas solicitantes negras en las universidades públicas. Esta decisión dio lugar a nuevas leyes y reglamentos que refuerzan el acceso privilegiado de personas negras a las universidades públicas y al empleo en el sector público a nivel federal, estatal y municipal. Esta medida consolidó una estrategia antirracista basada en la promoción de la movilidad ascendente de las minorías. La aplicación de esta legislación estuvo acompañada de restricciones en los criterios que definían quiénes podían beneficiarse de dicha legislación, es decir, a quiénes el Estado brasileño reconocería como parte de las comunidades negras, indígenas y *quilombolas*. Según el Supremo Tribunal Federal, las personas negras deben definirse principalmente por las características fenotípicas vistas por los observadores (Guimarães, 2018). En el caso de las personas indígenas y *quilombolas* se discute si se debe permitir la reclamación de tierras sólo a los grupos que efectivamente las ocupaban cuando se promulgó la Constitución de 1988.

En un marco institucional favorable a las luchas antirracistas, las reivindicaciones de otros grupos minoritarios —como las personas del colectivo LGBTQ+— florecieron al mismo tiempo. Sin embargo, estos avances han provocado una reacción moral contra las iniciativas antidiscriminatorias. Ya sea que se realice por medio de las Iglesias evangélicas y de la Iglesia católica, de los

grupos regionalistas descontentos con las migraciones internas a gran escala, de los grupos que combaten la delincuencia y el narcotráfico, de los grupos que pretenden empujar la frontera agrícola hacia las tierras indígenas o *quilombolas*, o de la opinión pública que se siente coaccionada por la «corrección política», el hecho es que han surgido nuevas formas de racismo. En los últimos años ha surgido en Brasil una ola de discriminación y prejuicios de carácter regionalista, sexista y racista y de una opinión pública que desafía los «derechos humanos». La elección en el 2018 del ultraderechista Jair Bolsonaro como presidente encarnó esta tendencia y representa una enorme amenaza para las estructuras institucionales antirracistas creadas en los últimos cuarenta años.

La narrativa de la nación mestiza en Colombia

En Colombia, la idea de mestizaje es una «ficción fundacional» en el imaginario nacional (Sommer, 1991). Debido a los procesos coloniales y poscoloniales de mestizaje «el color, como la memoria, era una categoría maleable en la vida cotidiana y se definía según la situación» (Hering Torres, 2010, p. 144). Por otro lado, el «habitus de la blancura» (Castro-Gómez, 2005) informaba sobre las prácticas de distinción y los procesos que concentraban todas las formas de capital en las clases dominantes coloniales. Estas prácticas y procesos continuaron en la nueva república, a pesar de su retórica igualitaria e integracionista, y el mestizaje se convirtió en una ideología de identidad nacional basada en una jerarquía racializada que justificaba el dominio de las personas «blancas», a pesar de estar en contradicción con el modelo de ciudadanía que pretendía legitimar el poder político republicano.

A partir de entonces, la formación del sentimiento nacional se enfrentó a un dilema: cómo hacer compatible el carácter manifestamente mestizo de la población colombiana con las connotaciones claramente blancas del progreso y la modernidad. La solución al dilema fue acoger los modelos de modernidad de Europa y Estados Unidos y añadir, de diferentes maneras, el ingrediente de la mezcla racial «para dar una respuesta netamente latinoamericana al dilema» (Wade, 1993, p. 11). Una vez eliminadas las diferencias legales, las categorías raciales se hicieron más fluidas y el mestizaje comenzó a valorarse como una característica de la nueva nación y como un atributo natural o el resultado de un proyecto personal (Moreno Figueroa, 2012). Sin embargo, la idea del blanqueamiento persistió como una promesa de inclusión en la comunidad de ciudadanos no sólo mediante el ejercicio del derecho al voto, sino también por medio de los matrimonios con personas «más blancas», de la participación en

diversos espacios políticos y públicos, y de la adaptación a los valores de respetabilidad y honor asociados a los grupos vistos como blancos.

En el caso colombiano, entre 1930 y 1950, las representaciones del mestizaje por parte de las élites colombianas fluctuaron entre un modelo mexicano que concebía el mestizaje como fundamento de la nacionalidad y emblema de la democracia, y un modelo argentino o del sur de Brasil que buscaba eliminar progresivamente la presencia negra e indígena, considerada un elemento de atraso. Dejando de lado la retórica igualitaria, en Colombia el mestizaje ha representado históricamente un proyecto de blanqueamiento, cuyo objetivo ha sido la eliminación de las minorías negras e indígenas mediante su progresiva fusión con el elemento blanco «superior» (Rojas, 2002; Wade, 1993). Asimismo, el modelo contemplaba la asimilación de ciertos elementos de los grupos indígenas y negros, percibidos como de valor general o artístico, pero siempre como parte de un proceso global de blanqueamiento biológico y cultural, entendido como progreso. Aunque el proyecto de blanqueamiento (mediante la inmigración europea) fracasó en gran medida en la práctica, la ideología del mestizaje se mantuvo como una gran influencia hasta finales del siglo xx.

Como orden racial, Colombia se distingue de muchas otras sociedades latinoamericanas por la presencia de dos importantes grupos de población subalterna, la indígena y la negra. Según el censo del 2005, las personas afrocolombianas son el 10,6 % de la población total y las indígenas el 3,45 %. Hay 120 pueblos indígenas diferentes, de los cuales el 70 % vive en resguardos o reservas. Los datos de la encuesta indican que las personas que se identifican como blancas representan el 30 % del total, lo que implica que el 56 % de la población podría identificarse como mestiza (Telles y Paschel, 2014).

Aunque las poblaciones negras e indígenas siempre han sido objeto de racismo, existen diferencias entre ellas en cuanto a las dinámicas de inserción en las configuraciones nacionales de la modernidad (Urrea Giraldo, Viáfara López y Viveros Vigoya, 2014). Mientras que las personas negras no ocuparon un lugar en las estructuras oficiales de la sociedad o en el pensamiento académico después del período colonial, los grupos indígenas tuvieron un estatus socialmente aceptado, aunque como un vestigio exótico. Durante mucho tiempo, las personas indígenas encarnaron la alteridad simbólica a partir de la cual se construyó la identidad nacional. Mientras tanto, las personas negras fueron excluidas de la narrativa fundacional de la identidad nacional y se les negó un estatus distintivo, aunque fueron incluidas socialmente como ciudadanas comunes. Se reconocían como miembros de un grupo social devaluado, pero también como personas con posibilidades estrictamente individuales de

movilidad social, lo que les impedía construir una identidad étnicorracial que pudiera ser utilizada políticamente.

En la sociedad colombiana, el concepto de raza ha sido diferente al que prevalece en el mundo anglosajón, donde se define en términos de fronteras fijas y marcas ancestrales detectadas por sistemas institucionalizados (por ejemplo, «la regla de una gota de sangre»). En Colombia, la racialización se manifiesta en la incorporación de las diferencias socioeconómicas a un juego pigmentocrático. A pesar de que, desde el período republicano, la educación individual y la movilidad ascendente han ganado importancia en la categorización étnicorracial (Solano y Flórez Bolívar, 2011, pp. 23-68), el color de la piel sigue siendo un factor significativo, asociado no sólo a la posición socioeconómica y política de las personas, sino también a su comportamiento, carácter y costumbres. Así, las clases tienen colores (de piel), en el sentido de que, en general, las personas con mayor capital (social, cultural, económico, simbólico, entre otros) son de apariencia «más clara», mientras que las de menor capital son «más oscuras» (lo que implica que las personas mestizas más oscuras pueden ser víctimas del racismo).

Por estas razones históricas, la discriminación racial a la que han sido sometidas las comunidades afrocolombianas, indígenas y mestizas más oscuras también ha sido una discriminación de clase social. Las fronteras raciales entre las diferentes clases se han difuminado parcialmente, debido a la dinámica del mestizaje. Sin embargo, su persistencia se ha garantizado por medio de mecanismos de exclusión social y discriminación cultural, característicos de las pigmentocracias, que les han permitido a las élites reproducirse como un grupo principalmente «blanco». El color de la piel y la textura del cabello siguen siendo rasgos fenotípicos que permiten la clasificación y jerarquización de las poblaciones, y que someten a los grupos subalternos a la subordinación en virtud de su raza, etnia, clase y género (Urrea Giraldo, Viáfara López y Viveros Vigoya, 2014). Sin embargo, ha persistido la idea de que las desigualdades sociales que caracterizan al país son fundamentalmente un problema de clase, sin considerar las conexiones que existen entre raza y clase (Telles y Proyecto sobre Etnicidad y Raza en América Latina, 2014).

La crisis de la nación mestiza colombiana y los retos del multiculturalismo

Con la nueva Constitución de 1991, la imagen de Colombia como mestiza fue reemplazada, al menos en el discurso político, por el reconocimiento de

la nación como «pluriétnica y multicultural». Los movimientos indígenas y negros desempeñaron un papel importante a la hora de cuestionar la ideología del mestizaje y forzar el multiculturalismo en el panorama político colombiano. Los movimientos indígenas surgieron en la región andina del país durante las primeras décadas del siglo xx y se expresaron por medio de rebeliones, como la liderada por Manuel Quintín Lame entre 1914 y 1918. En la década de 1940, inspiradas por la Revolución mexicana, las tendencias intelectuales y políticas del indigenismo se fortalecieron hasta que perdieron cierta influencia bajo una sucesión de Gobiernos conservadores. A partir de los años sesenta, el indigenismo se reavivó con la fundación de los primeros departamentos de antropología en Colombia y de unidades especiales para asuntos indígenas dentro del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (Incora). Al mismo tiempo, el movimiento indígena se fortaleció con una creciente lucha por los derechos étnicos y de la tierra. El movimiento indígena desempeñó un papel decisivo en la Asamblea Constituyente de 1991 (Castillo, 2007) y en los desarrollos legislativos posteriores, así como en las movilizaciones sociales rurales y urbanas más amplias (por ejemplo, durante el gobierno de Uribe Vélez, 2002-2010).

El tema del racismo no apareció explícitamente en los primeros intentos de organización de las comunidades negras en la década de 1940 (el Club Negro y el Centro de Estudios Afrocolombianos), ni en la actividad parlamentaria de varios de los protagonistas de estas iniciativas. Sin embargo, sus propuestas de igualdad entre grupos sociales y regionales fueron simultáneamente, aunque casi siempre de manera implícita, una búsqueda de igualdad entre grupos raciales, en los términos autorizados por el contexto nacional de la época (Pisano, 2012). A partir de la década de 1970, algunas organizaciones sociales comenzaron a reconocer el racismo como un problema que opera en las interacciones cotidianas, en las instituciones y en la sociedad. En 1976 se fundó en Pereira el Círculo de Estudios Soweto, liderado por Juan de Dios Mosquera. Este fue el precursor del Movimiento Nacional Cimarrón, nacido en 1982, influenciado por el movimiento de derechos civiles afroamericano y los movimientos anticolonialistas y antiapartheid en África (Agudelo, 2005). Este grupo sigue existiendo y se centra en denunciar la discriminación racial y presionar al Gobierno para que tome medidas para erradicarla.

Para 1985 surgió una segunda ola de organizaciones afrocolombianas, esta vez relacionadas con cuestiones étnicoterritoriales y ambientales en la región del Pacífico colombiano (Agudelo, 2005; Castillo, 2007; Wade, 1995). Desde ese momento, el movimiento negro colombiano estuvo marcado por una tensión entre las reivindicaciones étnicas o culturales, basadas en su mayoría

en la región del Pacífico, y las reivindicaciones raciales, basadas en el ámbito nacional. Con el tiempo, estos dos conjuntos de reivindicaciones convergieron, ya que las organizaciones que realizan reivindicaciones étnicas han aceptado la necesidad de incorporar categorías raciales en la producción de estadísticas nacionales y en los estudios cuantitativos o cualitativos de la discriminación racial. Han surgido varias organizaciones en el ámbito nacional, y el número y la variedad de organizaciones afrocolombianas han aumentado considerablemente, pero de forma dispersa y discontinua. Sólo unas pocas han tenido la capacidad de acceder a recursos estatales o a la cooperación internacional.

En general, todavía existe una gran brecha entre los avances que representa la llamada «Constitución inclusiva» de 1991 y la incorporación de estas transformaciones en las prácticas cotidianas de las personas que son empleadas estatales y ciudadanas. En primer lugar, el antiguo modelo asimilacionista no se ha desplazado del todo. En segundo lugar, las diferencias entre la población indígena (como categoría política y jurídica) y la población afrocolombiana (desprovista de una caracterización jurídica particular) han persistido y se reflejaron en el reconocimiento diferencial de derechos en la nueva Constitución, que dio lugar a múltiples leyes para las comunidades indígenas y a una relativa falta de legislación para las afrocolombianas.

También desde 1991, el movimiento negro, al igual que el indígena, ha enfrentado el reto de la visibilidad estadística frente al Estado, la sociedad civil y otros actores sociales, y ha oscilado entre el énfasis en la etnia o cultura y la raza o fenotipo. Mientras que los grupos indígenas presionan por el reconocimiento en términos exclusivamente culturales, los criterios fenotípicos racializados afectan la identificación afrocolombiana de manera más fuerte que a los grupos indígenas o a la población mestiza de piel oscura (Urrea Giraldo, Viáfara López y Viveros Vigoya, 2014). A menudo se asume que los pueblos indígenas sufren menos racismo que las poblaciones negras, y los primeros tienden a hablar en términos de discriminación económica, cultural y lingüística en lugar de referirse explícitamente al racismo. Sin embargo, es importante considerar las interrelaciones entre el despojo territorial y el racismo estructural que guían los procesos de acumulación de tierras y recursos y que desplazan a las comunidades indígenas.

A pesar de los cambios introducidos por el multiculturalismo, las categorías raciales siguen operando en las interacciones cotidianas, aunque han sido sustituidas paulatinamente por un discurso de etnicidad y cultura, con lo cual se han legitimado y normalizado las prácticas de racismo, como ha ocurrido en el resto de América Latina (De la Cadena, 2001). Las nuevas generaciones negras urbanas han interiorizado las ambigüedades del orden sociorracial colombiano,

pero, a diferencia de las anteriores, se han beneficiado de la legitimidad que el discurso multiculturalista otorga al activismo cultural negro. Sin embargo, siguen enfrentando las consabidas dificultades para lograr su reconocimiento fuera del ámbito cultural, e incluso dentro del ámbito cultural, sin recurrir al cuerpo, como si la cultura y el cuerpo fueran, en última instancia, las únicas formas de capital disponibles para ellos (Viveros Vigoya, 2005).

El esperanzador ambiente multicultural de la década de los noventa estuvo acompañado de un progresivo deterioro de la situación política en las regiones, el debilitamiento de la presencia del Estado, la agudización del conflicto armado en términos humanitarios y su expansión a nuevas zonas, incluyendo la costa del Pacífico y las comunidades negras allí ubicadas. La intensificación del conflicto armado en la región del Pacífico ha obstaculizado los procesos de desarrollo territorial autónomo de las comunidades y ha provocado el desplazamiento masivo de poblaciones (Meertens, Viveros Vigoya y Arango, 2008). La llegada de personas afrodescendientes a las grandes ciudades, en particular a Bogotá, ha tenido enormes efectos en términos de visibilización de su existencia y de sus problemas, ya no sólo en las regiones alejadas sino ahora también en el corazón político de la nación. La presencia masiva de personas afrodescendientes desplazadas a la capital ha sacado a la luz el funcionamiento de diferentes formas de racismo, ya que estas personas se vieron obligadas a una nueva inflexión de la intersección entre la negritud y la pobreza: ser pobres, negras y desplazadas. Estas categorías tienden a superponerse en las experiencias cotidianas y en las identificaciones sociales basadas en el color de la piel (Cunin, 2003).

La construcción de políticas antirracistas en Colombia

En Colombia ha habido avances legislativos desde el año 2000, como por ejemplo la promulgación de leyes que prohíben cualquier tipo de discriminación, incluida la racial. Sin embargo, aún es difícil hablar abiertamente de racismo y trascender el reconocimiento de la diversidad cultural, reflejada en el multiculturalismo de los años noventa. Todavía queda un largo camino por recorrer tanto para el Estado como para los movimientos sociales en el diseño de políticas antirracistas que enfrenten, erosionen o erradiquen las complejas desigualdades sociales causadas por el racismo.

En Colombia, el simple reconocimiento del racismo se ve obstaculizado por tácticas cotidianas de negación o minimización. Las expresiones cotidianas de racismo rara vez son espectaculares, y la discriminación racial se practica a

nivel individual, como una forma de exclusión más que de agresión. Las personas que se atreven a denunciar el racismo son objeto de tácticas de deslegitimación, en las que son acusadas, ellas mismas, de ser racistas, de tener un «complejo» o de ser resentidas. En el sector público, hay resistencia a incluir una dimensión étnicorracial en la formulación de políticas, con el argumento de que diferenciar a los usuarios por categorías de este tipo introduciría un criterio discriminatorio. Cualquier alusión a lo racial es recibida con una actitud defensiva, que debe leerse como una negación implícita del papel que desempeñan las políticas estatales en la reproducción del racismo al facilitar las relaciones jerárquicas entre grupos étnicorraciales. Es difícil reconocer los beneficios que el racismo trae a las personas racializadas como blancas y mestizas, y en este ambiente resulta una tarea ardua asegurar el cumplimiento de las acciones afirmativas, los procesos de restitución territorial y las leyes y decretos que garanticen los derechos y la reparación de las poblaciones negras e indígenas.

Además, hay que tener en cuenta los recortes presupuestarios que afectan sistemáticamente a las instituciones que prestan asistencia social y la creciente neoliberalización de la lógica con la que se presta la seguridad social, más centrada en los individuos y sus interacciones que en la sociedad y las relaciones sociales. Se reduce el margen de acción de las instituciones y se genera mucha frustración por la creciente polarización social y el aumento de los desplazamientos. Por esta razón, muchas instituciones han reformulado sus prácticas profesionales, con el objetivo de promover el desarrollo humano y la autoestima de los usuarios y, por tanto, también de aumentar la capacidad de los usuarios para apropiarse de sus derechos.

A pesar de estos obstáculos, se ha producido un giro gradual hacia el antirracismo en la región. Al hacer patente la desigualdad racial y el racismo que afectan a los pueblos negros e indígenas, este nuevo giro desafía —pero no desplaza— las poderosas ideologías del mestizaje y del multiculturalismo. En el caso colombiano, muchas prácticas antirracistas han sido financiadas por agencias de cooperación internacional, que promueven programas antidiscriminatorios en el marco del proceso de paz de Colombia. Las prácticas antirracistas desarrolladas incluyen estudios censales y estadísticos que demuestran las correlaciones entre la «raza» (definida principalmente como el color de la piel), la etnia, la movilidad y la exclusión social; acciones afirmativas y programas de inclusión de la población negra e indígena en el ámbito educativo y laboral; la implementación de leyes que penalizan la discriminación racial y algún uso de estas leyes para denunciar el racismo; campañas en medios de comunicación públicos y privados y en redes sociales para denunciar el racismo,

e intervenciones artísticas y estéticas dirigidas a la visibilidad y el empoderamiento de los pueblos negros e indígenas.

La narrativa de la nación mestiza en Ecuador

La narrativa ecuatoriana de formación nacional invoca algunos hechos históricos clave, que se convirtieron en elementos centrales de la identidad nacional y que alimentaron la narrativa mestiza desde 1830 hasta mediados del siglo xx. El primer elemento es común entre las naciones latinoamericanas que pueden presumir de un pasado indígena «glorioso», pero en el caso del Ecuador la referencia no es al Imperio incaico, que dominó el norte de los Andes durante sólo cuarenta años, sino, más bien, a los reinos prehispánicos que poblaron el actual Ecuador, especialmente el Reino de Quito, estudiado por el jesuita Juan de Velasco (1727-1792). Como siempre, esta memoria histórica indigenista valida un pasado indígena mítico basado en los «indios muertos», y borra la continua subordinación y explotación de las y los «indios vivos».

Un segundo elemento es la reivindicación histórica de que Ecuador «es, fue y será siempre un país amazónico», lo que lo vincula, de manera diferente, a la indigeneidad. Esta reivindicación es, en parte, el resultado de las continuas disputas y guerras territoriales y fronterizas que Ecuador ha mantenido con sus vecinos, Colombia y, especialmente, Perú, con el que firmó un tratado de paz para resolver el asunto de su frontera amazónica en una fecha tan tardía como 1998. Estos elementos del indigenismo fueron validados por la narrativa más amplia del indigenismo como política pública en América Latina, que se desarrolló especialmente en México y Perú a partir de la década de 1920. En Ecuador, aunque hubo pensadores indigenistas, el Estado no desarrolló políticas e instituciones indigenistas propias y sólo apoyó a medias el desarrollo temporal de un programa de desarrollo indigenista financiado por la cooperación internacional.

Un tercer elemento equilibra la indigeneidad con las influencias europeas de una forma que es típica del objetivo subyacente del indigenismo de asimilar las poblaciones indígenas actuales a la nación mestiza. El nombre de Ecuador tiene su origen en las misiones geográficas francesas y españolas que midieron el ecuador a finales del siglo xviii; este reconocimiento europeo fue acogido por la élite criolla blanca-mestiza como una afirmación de sus raíces europeas⁷. El nombre de Quito fue descartado como denominación para

⁷ El término *blanco-mestizo* incluye a las personas de la élite y de la clase media que se consideran o se autoidentifican blancas y también a los mestizos que se encuentran en el extremo

el país, debido a sus raíces indígenas. Sin embargo, paradójicamente, lo ecuatorial también se ha identificado con la negritud debido a la relación con el África ecuatorial (Radcliffe y Westwood, 1996).

La dominación del elemento blanco-mestizo en el imaginario nacional fue mantenida por una política de «administración de poblaciones y ventriloquía» (Guerrero, 2010), desplegada por el Estado ecuatoriano, desde el inicio de la República hasta las reformas de la década de 1960. Andrés Guerrero sostiene que el Estado no podía reconocer oficialmente la existencia de la dominación étnica, ya que estaba formalmente comprometido con la igualdad ciudadana, pero la reproducía por medio de la ventriloquia; es decir, al hablar en nombre de los pueblos indígenas y representarlos en la estructura de poder nacional predominantemente mestiza. En Ecuador no es evidente un discurso de democracia racial al estilo de Brasil. En su lugar, la imagen dominante es la de una nación mayoritariamente mestiza en la que deben integrarse los indígenas y los negros, que hoy en día representan el 7 % de la población total.

La narrativa nacional relegó a los afrodescendientes a la invisibilidad, tanto durante el período colonial como al inicio de la estatalidad ecuatoriana, con la excepción de la conocida formación de la llamada República de Zambos en la actual provincia de Esmeraldas. Liderada por Alonso de Illescas entre 1560 y 1622, un grupo de esclavos liberados y náufragos estableció un régimen libre del control del Gobierno colonial, en un territorio interétnico donde convivieron con los indígenas. Los líderes de la República consiguieron negociar un acuerdo con los españoles en Quito y fueron representados en un famoso cuadro, *Los tres mulatos de Esmeraldas* (1599), actualmente en el Museo del Prado en España. La autonomía parcial así establecida fue, a principios del siglo XIX, la base a partir de la cual las poblaciones negras liberadas de las minas de oro del norte de Esmeraldas (cuenca del río Santiago) lograron comprar las tierras donde siempre habían vivido (Minda, 2015). Estos territorios ancestrales fueron luego objeto de las presiones extractivas de las empresas madereras, petroleras y mineras.

La crisis de la nación mestiza en Ecuador

A partir de 1960, Ecuador, al igual que muchas regiones de América Latina, comenzó a sentir la influencia del surgimiento de la teología de la liberación

más claro del espectro cromático y se diferencian social y culturalmente de los indígenas y los negros y de los mestizos de la clase trabajadora de piel más oscura.

en la Iglesia católica y la aparición de nuevos movimientos sociales que trataban cuestiones étnicas, raciales, medioambientales y de derechos humanos. Las divisiones en torno a la clase social cedieron terreno a nuevas formas de participación y movilización política. Fue el momento culmen de la Guerra Fría y el surgimiento de las dictaduras militares en el Cono Sur. Ecuador vivió dos dictaduras militares (de 1963 a 1966 y de 1976 a 1979), aunque estas han sido caracterizadas como *dictablandas* y una de ellas fue incluso «revolucionaria». Bajo la primera, se puso en marcha un proceso de reforma agraria que movilizó a campesinos indígenas y no indígenas a la lucha por la tierra. Como en gran parte de América Latina, Ecuador entró en una nueva fase caracterizada por la incorporación a una economía neoliberal impulsada principalmente por las exportaciones de petróleo y otras formas de extractivismo (la extracción y comercialización de recursos naturales primarios).

El movimiento afroecuatoriano se hizo cada vez más visible como actor social y político, espoleado por el movimiento de derechos civiles de Estados Unidos y la lucha de liberación de los Estados africanos contra el colonialismo europeo. La agenda principal del movimiento fue la lucha contra la discriminación racial y la exclusión étnica y cultural. En 1966, Ecuador ratificó la Convención Internacional de la ONU sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial. Este fue un momento estratégico, ya que los enfoques multiculturalistas cuestionaron la narrativa mestiza-indigenista que dominaba el imaginario nacional, desafiaron la concepción de la nación racial y culturalmente homogénea y proporcionaron una de las bases para el retorno a la democracia a principios de la década de 1980.

La construcción de políticas antirracistas en Ecuador

En la última década del siglo xx se produjeron dos acontecimientos importantes. El primero fue el levantamiento indígena de 1990, al que le siguieron una serie de movilizaciones que transformaron a los pueblos indígenas de actores sociales a actores políticos con voz propia. El segundo fue la aprobación de la Constitución de 1998, en la que se definió la nación ecuatoriana como pluricultural y multiétnica, un hecho inédito en la vida republicana, ya que la Constitución reconoció por primera vez los derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades indígenas y afroecuatorianas, incluyendo los derechos relativos al reconocimiento de territorios, lenguas e identidad.

Con el inicio del siglo xxi el país enfrentó una grave crisis económica caracterizada por la quiebra y la adopción de una economía dolarizada. Las

políticas neoliberales de ajuste económico generaron importantes procesos de protesta y movilización de los principales actores sociales afectados por estas medidas. La movilización de diferentes actores sociales —pueblos indígenas, afroecuatorianos, ecologistas, mujeres, grupos de trabajadores y de defensores de los derechos humanos— condujo a la convocatoria de una nueva Asamblea Constituyente en el 2008, que dio lugar a la aprobación de una Constitución revisada.

Los efectos acumulados de las luchas de principios de los años ochenta y las nuevas normas constitucionales dieron forma a la construcción de políticas antirracistas. Los principales cambios legislativos fueron: (1) el reconocimiento legal de los territorios colectivos de los pueblos y nacionalidades indígenas y afroecuatorianas; (2) la definición de la nación ecuatoriana como plurinacional e intercultural⁸; (3) la aprobación del derecho a la reparación histórica de los pueblos y nacionalidades indígenas y afroecuatorianas; (4) la aprobación de un plan de lucha contra el racismo y la exclusión étnica y cultural, mediante el Decreto 60 del 2009, que especificó políticas para mejorar el acceso a la educación, la salud, la vivienda y el empleo de los pueblos indígenas y afroecuatorianos; (5) la aprobación en el 2014 de un código penal que, por primera vez, permitió la persecución de los delitos de odio racial; (6) la oficialización de la educación intercultural bilingüe en las escuelas primarias y secundarias, y (7) el establecimiento del pluralismo jurídico, reconociendo la justicia indígena junto a la justicia ordinaria. Además, la Constitución del 2008 validó derechos a favor de otros grupos catalogados como históricamente discriminados, entre ellos los niños y niñas, adolescentes, adultos mayores, mujeres, personas con discapacidad y del colectivo LGBTQ+. Todo este reconocimiento normativo dio lugar a lo que João Pacheco de Oliveira (2016, p. 34) llama una epifanía de alteridades.

Sin embargo, todas estas transformaciones no han sido suficientes para superar las prácticas de discriminación racial en el país. Falta más legislación al respecto y es necesario poner en marcha políticas antirracistas y de igualdad social a mediano y largo plazo que incluyan iniciativas de acción afirmativa. Este tipo de políticas pueden hacer frente al racismo estructural que se manifiesta en la escasa participación de los indígenas y afroecuatorianos en los cargos políticos a nivel nacional, regional y local, y en la educación superior, incluyendo los cargos académicos y administrativos de alto nivel en las universidades.

⁸ En Ecuador, *plurinacional* se refiere a la existencia de catorce entidades indígenas reconocidas como nacionalidades.

Un balance de la Constitución del 2008, diez años después de su aprobación, muestra más retrocesos que avances. El gobierno de Rafael Correa (2007-2017) fue un ejercicio de afirmación del carácter multicultural (pero fundamentalmente mestizo) de la nación en lugar de construir una narrativa plenamente plurinacional e intercultural. El uso reiterado por parte del Gobierno del discurso del «buen vivir» —o *alli kawsay* en kichwa— no hizo más que vaciar de contenido esta expresión cosmológica indígena y restableció así una narrativa asimilacionista y blanqueadora de la nación, en detrimento de la construcción de un Estado verdaderamente plurinacional e intercultural, más igualitario y equitativo, y menos racista y discriminatorio.

Conclusión

Estas narrativas del mestizaje muestran que hay variaciones importantes dentro de lo que a veces se ve (especialmente cuando se hacen comparaciones con Estados Unidos) como una variante «latinoamericana» de las relaciones raciales (Warren y Sue, 2011). Lo que se destaca es la figura abigarrada, aunque reconocible, del mestizo: el carácter mestizo de los cuatro países crea problemas similares para el antirracismo. En primer lugar, aunque el racismo es un tema mucho más público en Brasil que en los otros tres países, incluso allí podemos observar la clásica tendencia de una sociedad mestiza a minimizar e incluso negar la relevancia del racismo para hacer referencia al mestizaje y a la tolerancia que supuestamente genera. En segundo lugar, la historia de estos países ha creado un poderoso vínculo entre el abandono de la tierra, la urbanización y el mestizaje. Esto le otorga especial importancia a las luchas indígenas (y negras) por la tierra y el territorio, pero también dificulta la creación de un espacio conceptual para la indigeneidad urbana. En tercer lugar, el antirracismo en los cuatro países se enfrenta al hecho de que convertirse en mestizo ha sido a menudo una historia de movilidad ascendente y, sobre todo en las mitologías nacionales de modernización y progreso, se ha asociado fuertemente con la blancura. Un reto clave para el antirracismo en este contexto es romper esa asociación y crear un espacio legítimo para la negritud y la indigeneidad que no se asocie con la pobreza y el atraso. Merece la pena profundizar en las estrategias que las organizaciones negras e indígenas están llevando a cabo en el contexto de estas formaciones raciales mestizas, los puntos fuertes de las diferentes estrategias y los retos particulares a los que se enfrentan.

Capítulo 2

ANTIRRACISMO, INTERSECCIONALIDAD Y LA LUCHA POR LA DIGNIDAD

Mónica G. Moreno Figueroa y Mara Viveros-Vigoya

EL GIRO ANTIRRACISTA documentado por el equipo de Lapora es también un giro interseccional. En el contexto de la América Latina actual, es importante reconocer las transformaciones de las luchas antirracistas, que se enmarcan en los espacios abiertos desde la década de 1990 por un multiculturalismo estatal que busca gestionar las diferencias culturales internas de la población. Estas diferencias se caracterizan hoy en día por ser pluriétnicas y multiculturales, en contra de las representaciones anteriores de América Latina como una región totalmente mestiza, católica y monolingüe. En este contexto, algunos grupos que lideran las luchas antirracistas han utilizado el concepto de *interseccionalidad* con dos objetivos: por un lado, reconocer los cruces de diferentes sistemas de opresión, como el de género, raza y clase, y, por otro, oponerse a la compartimentación de las identidades que fragmenta las luchas políticas y debilita la articulación entre los diferentes sectores de la sociedad. En este sentido, estos grupos han señalado la necesidad de reconocer la especificidad de las demandas antirracistas y de subrayar la importancia de considerar cómo los sistemas de opresión se constituyen entre sí y generan diversas experiencias de racismo a partir de la posicionalidad de los distintos sujetos.

La interseccionalidad ha surgido como una perspectiva clave para el trabajo antirracista. Quienes son protagonistas se niegan a tratar la lucha antirracista como un fenómeno aislado y, en su lugar, la consideran integrada en las múltiples posiciones de los actores implicados. Desde al menos la década de 1980 se nos anima a dejar de analizar los movimientos sociales como luchas unidimensionales sostenidas por sujetos unidimensionales (simplemente hombres, simplemente mujeres, entre otros). Lélia González, por ejemplo, escribió que la articulación del racismo con el sexismo «produce efectos violentos en las mujeres negras en particular» (González, 1984), mientras que Audre Lorde afirmó que «no existe una lucha de un solo tema porque no vivimos vidas de un solo tema» (Lorde, 1982, p. 1245). Sin embargo, la lucha antirracista sigue siendo un trabajo en curso, con continuos desafíos metodológicos y empíricos,

así como con críticas (Chow, 2016; McCall, 2005), especialmente en relación con la forma en que el trabajo se cruza empírica y conceptualmente con la interseccionalidad. El sujeto interseccional, individual o colectivo, está produciendo nuevas prácticas antirracistas.

El sexismo, en su esencia, está racializado, y el racismo de igual forma está marcado por el género y la sexualidad. Como argumentó Hazel Carby (1982), las personas racializadas como negras no pueden señalar una única fuente de opresión. Las personas negras e indígenas no se relacionan con las jerarquías patriarcales y capitalistas de la misma manera que las blancas (o, en contextos mestizos, las más blancas). Además, las experiencias de sexismo y racismo se ven afectadas por prácticas basadas en la clase y están asociadas, por ejemplo, a diferencias generacionales o a distinciones geográficas o nacionales; por lo tanto, estas experiencias sólo pueden entenderse de manera específica y contextualizada.

Aunque reconocemos la existencia de personas dentro de las comunidades negras e indígenas que no se identifican ni como hombres ni como mujeres, ya sea por su orientación sexual o por no ser cisgénero, no nos referiremos a ellas en este capítulo. Los datos recogidos en los países estudiados en este proyecto —Brasil, Colombia, Ecuador y México— muestran que el racismo suele estar «enredado» con el sexismo, y con los repertorios y estereotipos de género asignados a los hombres y mujeres de las comunidades indígenas y negras. Sin embargo, sería beneficioso para futuras investigaciones incluir casos que documenten estas experiencias de diversidad sexogenéricas de inconformidad en cuanto al género y la sexualidad, para no contribuir a su invisibilidad en estas comunidades.

¿Cómo se han movilizado los repertorios y estereotipos de género en la práctica antirracista en estos cuatro países? Los repertorios de género se refieren al conjunto de elementos de género de que disponen las personas y los grupos para utilizarlos en su comportamiento social y público. Estos repertorios tienen lugar dentro del contexto social y racial que define los roles y posiciones de género, y las posibilidades de ocupar, exigir o reclamar un espacio en el mundo social del cual han surgido. El racismo se ve favorecido por los estereotipos de género, que justifican o racionalizan ciertos comportamientos relacionados con las personas negras e indígenas: «estereotipamos para maximizar nuestra comprensión con un mínimo de esfuerzo, para lograr la simplicidad y la previsibilidad, para asignar la diferencia y para tener un guion sobre las identidades» (Appiah, citado en Cook, 2012).

Los estereotipos de género racializados están vinculados a las definiciones y representaciones de la indigeneidad y la negritud. Se representa a los hombres

indígenas como ignorantes, femeninos y débiles, pero también como violentos y engañosos. Se describe a las mujeres indígenas como ignorantes y sumisas y, al mismo tiempo, como taimadas y falsas. Se dice que los hombres negros son peligrosos, agresivos y poco fiables, y se percibe a las mujeres negras como deseables o desagradables, peligrosas y deshonestas. Tanto las mujeres como los hombres negros son estereotipados como hipersexuales.

Coincidimos con Daniele Kergoat (2009) cuando señala que el discurso dominante no puede ser aceptado, ya que naturaliza y encierra a los sujetos en identidades de alteridad preexistentes. El carácter dinámico de las relaciones sociales y la complejidad de los antagonismos asociados al clasismo, el racismo y el sexismo hacen que las experiencias no puedan dividirse secuencialmente —salvo para efectos analíticos— y que se coproduzcan entre sí (Brah, 1993; Hirata, 2014; Kergoat, 2009; Viveros Vigoya, 2016; Wade, 2009). En algunas ocasiones, el género crea la clase, como cuando las diferencias de género producen estratificaciones sociales en el entorno laboral. En otras ocasiones, las relaciones de género se utilizan para reforzar las relaciones sociales de raza, como cuando se feminiza a los hombres indígenas o se hipermasculiniza a los hombres negros. A la inversa, las relaciones de raza intensifican las relaciones de género, por ejemplo, cuando se crean jerarquías entre feminidades y masculinidades al emplear criterios raciales. En resumen, cada relación social deja su huella en las demás y a su vez las demás la afectan (Dorlin, 2009; Viveros Vigoya, 2016).

Los casos documentados en este capítulo indican que cuando se inicia una acción antirracista, esta provoca simultáneamente críticas, desafíos y contestaciones a los repertorios y estereotipos de género racializados, estén o no relacionados con la causa de la acción antirracista en cuestión¹. De hecho, mostramos que los actores implicados en estas prácticas antirracistas utilizan conceptos y experiencias históricas y culturales y memorias de género, que a menudo se traducen en estrategias y razonamientos de género para negociar y recrear un espacio social antirracista. Sin embargo, más allá de confirmar la existencia de estas conexiones entre las percepciones racistas y los repertorios y estereotipos de género, tratamos de dar cuenta sobre cómo dichas conexiones se movilizan políticamente por medio de la lucha antirracista.

El debate que sigue se organiza en torno a cuatro ejes que ilustran diferentes enfoques interseccionales, es decir, diferentes formas de vincular los procesos antirracistas con los repertorios y estereotipos de género: (1) acciones

¹ Para más detalles sobre todos estos casos véase el apéndice.

antirracistas que reclaman el acceso de los hombres negros a la masculinidad canónica, (2) acciones antirracistas que buscan los beneficios de la feminidad y la belleza para las mujeres negras, (3) acciones antirracistas que capitalizan los estereotipos de género, y (4) acciones antirracistas que amplían y politizan las nociones de feminidad, maternidad y cuidados. Un análisis detallado de estos cuatro ejes de la interseccionalidad nos lleva a lo que hemos llamado «modalidades interseccionales de género», que categorizamos como acceso, resignificación y disrupción. Estas categorías nos permiten preguntar a qué se accede, qué se resignifica y qué se perturba, con el fin de poder extraer lecciones de diversas prácticas antirracistas y evaluar su carácter.

Interseccionalidad estructural

El uso de la interseccionalidad como perspectiva necesaria para la comprensión de la opresión y la exclusión social puede verse como un trabajo en curso. Las feministas suelen reconocer que algunos de los enfoques que hoy etiquetamos como interseccionales han sido utilizados por grupos dominados en diversos contextos sociales durante más de dos siglos. En 1791 en Francia, por ejemplo, Olympe de Gouges, en la Declaración de los Derechos de la Mujer (De Gouges, 1996), comparó la dominación colonial con la opresión patriarcal y estableció analogías entre las mujeres y los pueblos esclavizados. En Estados Unidos, cuando Sojourner Truth se dirigió a la Convención de los Derechos de la Mujer en Ohio en 1851, puso de manifiesto el sesgo burgués blanco que prevalecía en aquella época. En América Latina, feministas brasileñas como The-reza Santos (véase Ríos, 2014), Lélia González (1984) y Sueli Carneiro (1985) plantearon en la década de 1980 cuestiones sobre la superposición de la tríada raza-clase-género (Viveros Vigoya, 2016). Sin embargo, fue la abogada Kimberlé Crenshaw (1991) quien en la década de 1990 acuñó el término *interseccionalidad* en dos publicaciones jurídicas y quien articuló de forma sucinta y clara la necesidad de considerar la multiplicidad de opresiones y relaciones de poder que se cruzan dentro de nuestra experiencia personal y colectiva cotidiana.

En resumen, el problema que supone ignorar la intersección de las relaciones de poder ha sido señalado desde hace mucho tiempo en diversos contextos. Las mujeres negras e indígenas a lo largo de las Américas han estado en conversación, y es claro que históricamente en cada contexto la experiencia y conceptualización de la interseccionalidad ha desarrollado su propio carácter distintivo. Los contextos geopolíticos específicos y la colonialidad (entendida como un patrón de poder que define cómo se interconectan el trabajo,

el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas por medio de los mercados capitalistas globales y la idea de raza [Maldonado-Torres, 2007]) que sobrevivieron al colonialismo obligaron a muchas mujeres negras e indígenas a considerar —desde temprano y a nivel práctico, político y teórico— las diferentes formas de opresión interseccional a las que estaban sometidas.

En América Latina, la desigualdad de clase es más marcada que en Estados Unidos y se correlaciona más estrechamente con las desigualdades étnicas y raciales. Además, y de manera fundamental, el feminismo latinoamericano ha criticado a menudo la idea de que las desigualdades de género y raza y las conexiones entre ellas son las mismas en todas partes, por lo que necesitan explorarse contextualmente (Curiel, 2013; Espinosa Miñoso, 2007). Por ejemplo, Mendoza (2010) señala que la historia del mestizaje, el proyecto racial que subyace a las identidades nacionales latinoamericanas y el principio organizador de las relaciones raciales muestra la especificidad de la interseccionalidad en la región y revela intersecciones raza-clase-género que son diferentes de las de Estados Unidos y Europa.

La perspectiva latinoamericana también ha cuestionado la comprensión de la interseccionalidad como un concepto incrustado en las políticas de identidad. Aunque la afirmación de la identidad era necesaria para corregir el sesgo etnocéntrico y universalista del proyecto feminista blanco moderno, la identidad es hoy una estrategia y un posicionamiento político y no un objetivo en sí mismo (Curiel, 2008). Sin embargo, más allá de estos debates, las diferencias en los enfoques de la interseccionalidad en América Latina, Estados Unidos, Europa y otros contextos alrededor del mundo muestran la relevancia de historizar, contextualizar y nombrar los lugares de enunciación desde donde se referencia la interseccionalidad, ya sea el ámbito académico, los movimientos sociales, el Estado o las organizaciones transnacionales, entre otros.

En nuestro caso, nos interesa cómo la interseccionalidad puede funcionar como una intervención política. La interseccionalidad como paradigma teórico y metodológico se ha desarrollado de manera cada vez más minuciosa (Cho, Crenshaw y McCall, 2013, p. 785; Curiel, 2007; Davis, 1981; Davis, 2008; McCall, 2005; Mendoza, 2010; Viveros Vigoya, 2016). La creciente literatura junto con los aportes de la gran diversidad de experiencias de los movimientos sociales han aclarado los riesgos de ver la interseccionalidad como un ejercicio aditivo, suplementario o de lista de chequeo que es más políticamente correcto que transformador. Asimismo, han desentrañado las tensiones entre el énfasis en la categorización de la identidad y la lógica estructural de la desigualdad social. Sin embargo, es importante destacar algunas de las

críticas teóricas que le han hecho a la interseccionalidad. Por ejemplo, al aplicar un enfoque interseccional se corre el riesgo de estabilizar las relaciones en posiciones fijas o de compartimentar los movimientos sociales. Esto restringe la forma de pensar en las relaciones de dominación como fenómenos sociales que cambian con el tiempo.

Para analizar la acción, la práctica y los discursos antirracistas en cada uno de los cuatro países donde se desarrolló el proyecto Lopera utilizamos la perspectiva de la *interseccionalidad política*. Esta ofrece una dimensión aplicada al enfoque de la interseccionalidad estructural y brinda un punto de apoyo para empezar a desentrañar «las formas de dominación a varios niveles y rutinas que a menudo convergen» en la vida de las personas (Crenshaw, 1991, p. 1245), de modo que podamos aprovechar la praxis de las organizaciones y los movimientos sociales que trabajan contra la desigualdad. Buscamos, en primer lugar, crear un diálogo entre los hallazgos teóricos del enfoque interseccional y las lecciones aprendidas de los movimientos sociales que incorporan más o menos explícitamente la interseccionalidad como herramienta estratégica y, en segundo lugar, hacer evidente el carácter complejo de las luchas antirracistas.

La cuestión sobre cómo los procesos racistas, sexistas y clasistas se entrecruzan y se afectan mutuamente fue central en este proyecto de investigación desde las etapas preparatorias hasta el diseño de la propuesta, la selección de los estudios de caso y su posterior análisis. Seguimos la sugerencia de Pyke (2010) de adaptar el método de Matsuda (1991) de «hacer la otra pregunta». «Cuando veo algo que parece racista me pregunto: “¿dónde está el patriarcado en esto?”. Cuando veo algo que parece sexista me pregunto: “¿dónde está el heterosexismo en esto?”. Cuando veo algo que parece homofóbico me pregunto: “¿dónde están los intereses de clase en esto?”.» (Matsuda, 1991, p. 1189). Cuando nos enfrentamos al antirracismo nos preguntamos: ¿qué hay de hegemónico en la resistencia contra el racismo?, ¿cuál es la resistencia dentro del orden racial dominante? Debido a la forma como los debates sobre la interseccionalidad y las propuestas decoloniales feministas (Curiel, 2014; Espinosa Miñoso, Gómez Correal y Ochoa Muñoz, 2014) han influido en la academia, el activismo y los movimientos sociales en toda América Latina, fue posible identificar ejemplos de lucha antirracista que abordan, con diferentes grados de explicitación, el sexismo y el racismo simultáneamente. Utilizamos un enfoque interseccional para arrojar luz sobre la cara sexista del racismo y sobre el carácter racista del sexismo.

La coreografía interseccional de los repertorios raciales y de género

Una de las lecciones del giro interseccional es que el vínculo entre raza y género no sólo es inevitable sino también productivo para el cambio social progresivo, aunque la mayoría de las veces se caracterice por cierta opacidad y ambivalencia. La lucha por el acceso a la dignidad racial puede implicar la reivindicación de los marcadores «humano» y «normal», percibidos como pertenecientes a los grupos dominantes: en América Latina los grupos dominantes están formados principalmente por mujeres y hombres heterosexuales, blancos o mestizos (aunque algunas mujeres blancas heterosexuales podrían cuestionar si son vistas como plenamente «normales» en las sociedades sexistas). Esta lucha puede incluso hacer uso de formas de masculinidades y feminidades que no son necesariamente emancipadoras. Sin embargo, el análisis de los vínculos entre raza y género permite comprender las posibilidades de una movilización política diferente a la que se suele considerar desde una perspectiva unidimensional. Cuatro ejes interseccionales que vinculan los procesos antirracistas con los repertorios y estereotipos de género constituyen un continuo de modalidades interseccionales de género que marcan la acción antirracista.

Acciones antirracistas que reclaman el acceso de los hombres negros a la masculinidad canónica

En Colombia, Ecuador y Brasil encontramos una serie de luchas emprendidas por hombres negros que habían sido discriminados racialmente en el mercado laboral, en las fuerzas armadas y en el fútbol profesional. John Jak Becerra, un trabajador colombiano, fue despedido injustamente y ganó un juicio contra sus empleadores y el Estado colombiano después de alegar discriminación racial. Michael Arce, un cadete ecuatoriano, ganó el primer caso de delito de odio en Ecuador contra la Academia Militar. El futbolista brasileño Mário Lúcio Duarte Costa (conocido como Aranha) se involucró en una campaña antirracista tras recibir insultos racistas durante un partido; luego fue despedido de su equipo, el Grêmio, y acusado de homofobia².

² En abril del 2017 un periodista le preguntó a Aranha si seguía en buena forma física. Él respondió que a algunos periodistas, a los que «les gustan los hombres», también les gusta ver a los jugadores sin camiseta, mostrando sus abdominales, pero que el hecho de que él no lo hiciera no significaba que estuviera fuera de forma. Este incidente fue recordado en julio del 2017 por el director del equipo Grêmio, cuando Aranha volvió allí para jugar con su nuevo equipo, el Ponte Preta. Véase <https://t.ly/BHe9>

En estas luchas contra la discriminación racial, cada uno de los hombres reclamó no sólo la reparación de las violaciones racistas, sino también (aunque no de forma explícita) el acceso a los beneficios de la masculinidad canónica, que está codificada como blanca y otorga dignidad y derechos. La masculinidad que cada uno de ellos encarna se percibe como «subestándar» en relación con la norma con la que se les mide. El desempleo hizo que John Jak no pudiera mantener a su familia, a Michael no se le consideró lo suficientemente «hombre» como para pasar las pruebas estipuladas por el servicio militar, y a Mário Lúcio se le menospreció con abusos racistas en el campo de fútbol y después se le condenó por hacer comentarios homófobos y no honrar su propia lucha contra el racismo. Se le pidió que «se calmara», lo que es una forma de intentar restaurar una versión particular de la masculinidad liberal³. De este modo, el intento de deshacerse de estos estereotipos negativos —que los marcaron como hombres «deficientes», que se considera que no encarnan la imagen del buen sustentador o del hombre estoico, liberal y moderno— puede percibirse como parte de sus luchas.

Las acciones antirracistas que emprenden estos hombres tienen como objetivo restaurar su sentido de la dignidad, así como la posibilidad de acceder a las oportunidades que se les han negado en su posición masculina. Reclaman su derecho percibido a beneficiarse del dividendo patriarcal (Connell, 2005), es decir, de las ventajas que tienen los hombres como grupo dominante. John Jak sugiere que se restringen sus posibilidades de trabajar en condiciones decentes y de ser un buen sostén para la familia. Michael Arce se refiere a la violencia y la humillación de la que fue objeto y a cómo su virilidad fue atacada al ser feminizada. Y Aranha intenta recuperar su dignidad en el mundo del deporte al afirmar una versión hegemónica de la masculinidad negra.

Nuestro análisis complica estas acciones antirracistas. En estos casos, la emasculación simbólica y la racialización se entrelazan y se manifiestan mediante los obstáculos que se interponen en el acceso al trabajo remunerado; la restricción del servicio militar como espacio de honor y participación cívica, y la expulsión del mundo del fútbol, que representa una actividad recreativa masculina por excelencia y la posibilidad de un alto salario. ¿Cómo se responde a situaciones en las cuales la acción contra el racismo se codifica en términos de género? Las acciones antirracistas movilizaron estos repertorios de género y fueron utilizados para redignificar espacios (el Ejército, el deporte y el lugar de trabajo) que tradicionalmente han sido vías, aunque restringidas y condicionadas, para los

³ Para los debates sobre las masculinidades hegemónicas y el deporte véase, por ejemplo, Messner y Sabo (1990).

logros de los hombres negros. Aquí entra en juego una modalidad interseccional en torno al acceso a la normatividad de género canónica. Esto plantea ciertas cuestiones. En primer lugar, ¿el acceso a estos espacios de masculinidad canónica corre el riesgo de reforzarlos como nuevos espacios multiculturales para la opresión heterosexista? En segundo lugar, y para abrir el debate a las intersecciones entre raza y clase, ¿dejan estas estrategias particulares sin cuestionar el carácter inherentemente capitalista del lugar de trabajo, el Ejército (como protector de la propiedad privada) y la industria del deporte?

Acciones antirracistas que buscan los beneficios de la feminidad y la belleza para las mujeres negras

Los dos casos que exploramos aquí, Amafrocol en Colombia y Manifesto Crespo en Brasil, abren espacios que antes se les negaban a ciertos grupos de mujeres, como ejemplos de organización antirracista dirigida a acceder a las normas de género y alterarlas. Los repertorios de feminidad y belleza se movilizan y amplían al proporcionar a las mujeres negras acceso a cuidados estéticos y productos para el cabello afro. Este acceso les permite reorganizar sus relaciones dentro del mundo social y combatir los estereotipos raciales.

El primer caso es el de Amafrocol y sus colectivos aliados. Desde su fundación en 1996, la Asociación de Mujeres Afrocolombianas (Amafrocol) ha trabajado principalmente en el campo de las microempresas de belleza, moda y cosmética en Cali⁴. Una de sus principales iniciativas es Tejiendo Esperanzas, un evento anual de foros, concursos de peluquería y exposiciones relacionadas con el tema de la estética, la belleza y el racismo. Este evento ha fomentado la afiliación de diferentes colectivos de mujeres negras de Cali, Medellín, Buenaventura, Cartagena, Mocoa y Quibdó, que se reconocen como aliadas en la promoción del cabello afro «natural» y en la resistencia contra el racismo y el sexismo. Uno de sus objetivos es abandonar el alisado del cabello y así cuestionar y transformar la lógica del blanqueamiento y el ideal de belleza asociado a la blancura.

Sin embargo, «llevar el pelo afro» ha sido criticado por la población local, incluidas muchas mujeres negras. Amafrocol ve el cabello como una extensión del cuerpo que ha sido sometida a la lógica del mestizaje, según la cual el imperativo es «mejorar la línea de sangre» (Moreno Figueroa, 2012, 2013). Lina Lucumi, activista de Entre Chontudas, una de las organizaciones aliadas de Amafrocol, explica:

⁴ Véanse los detalles en el apéndice y el capítulo 3 de Krisna Ruetter-Orihuela.

Nos han asignado unas características, unos roles y unos comportamientos que debemos tener y para los que nos están formando, y nos los imponen y penetran en nuestros cuerpos... cuando dicen que tu pelo no es profesional, es decir, el pelo que forma parte de mi cabeza, como mis brazos, como mi cabeza, como mis ojos, como mi boca, no es profesional, me están quitando la legitimidad como persona. Creo que nos empiezan a mutilar y, desde que somos niñas, estamos recibiendo toda esta información y nos hacen cuestionar nuestro valor como personas.⁵

Lina nos habla aquí del proceso de deshumanización. Propone dar un nuevo significado al cabello afro y convertirlo en un instrumento para combatir el racismo. El cabello y sus diferentes texturas son reconocidos como indicadores cambiantes o extensiones del cuerpo que deben ser deslocalizados, desestigmatizados y dotados de un nuevo significado, para que las mujeres puedan ir más allá del color de la piel y de la lógica del blanqueamiento. Las activistas de Amafocol defienden la belleza no sólo como un espacio para el disfrute personal, sino también como una práctica colectiva para el intercambio de experiencias, a partir de la cual pueden florecer la solidaridad, el acompañamiento y el afecto. La dimensión política de este proyecto se apoya en una red afectiva entre estas mujeres para no tener que «estar solas» ante la mirada masculina (Craig, 2006). Sin embargo, es importante señalar que, dentro de la misma propuesta estética de la diáspora afro, han resurgido jerarquías que distinguen entre el cabello alisado, las extensiones de cabello (en sus diferentes estilos) y el cabello afro «natural», cuya diversidad es cada vez más reconocida. El cabello, además de representar un «linaje familiar» concreto, representa diversas diferencias en cuanto al posicionamiento político y tipos de activismo.

Esto, asimismo, puede verse en el trabajo de Manifiesto Crespo, un colectivo cultural con sede en São Paulo, que desarrolla reflexiones y prácticas en torno a las particularidades y el potencial del cuerpo negro. El enfoque central del colectivo es la discusión sobre cómo el pelo afro puede y debe abordarse de forma creativa, para desacreditar la idea de que existe el «pelo malo». El colectivo busca reconocer el valor de las mujeres negras, al fortalecer su memoria y autoestima en una lucha por rescatar sus orígenes.

De sus diversos proyectos, hay dos que se destacan como paralelos al trabajo de Amafocol: Tecendo e Trançando Arte (Tejiendo y Trenzando Arte) y Crespos Debates (Debatiendo Rizos). En el primer proyecto, el objetivo es

⁵ Entrevista realizada por Krisna Ruetter-Orihuela, Cali, mayo del 2018.

difundir el conocimiento sobre el trenzado y el tejido del cabello mediante talleres, investigaciones y grupos de discusión e intercambio con mujeres de diferentes edades, clases e identidades raciales. Busca valorar la cultura artística de las trenzas afro y la historia de las trenzadoras, y preservar este conocimiento que se transmite de generación en generación. El segundo proyecto, Crespos Debates, consiste en encuentros para hablar del cuerpo negro, la cultura y la diversidad.

En ambas iniciativas los miembros del colectivo problematizan lo que han llamado «la dictadura del rizo», en la que el término *rizo* (o *cacho* en portugués) representa un patrón o textura de cabello que no es ni fuertemente enrollado ni relajadamente ondulado. El rizo es una textura capilar ideal que se ha convertido en un punto de referencia para el cabello afro. Se trata de una dinámica ambivalente que da cabida a la reivindicación, al tiempo que alimenta la industria de la belleza. Como dice Denna Hill, una de las integrantes: «A pesar de haber avanzado en la aceptación de la estética negra, la dictadura del pelo rizado [que se presenta] como un ideal, permite el crecimiento de la industria cosmética que produce aún más dinero para los blancos, dueños de las grandes marcas»⁶.

Manifiesto Crespo critica la industria de la belleza, por un lado, y el colorismo en su intersección con el género, por el otro. Por ejemplo, Denna Hill explica que el color del pelo y la piel afectan las relaciones heterosexuales y moldean la mirada masculina: «Ellos [los hombres negros] tienen relaciones [informales] con mujeres negras, pero se casan con mujeres blancas. Ahora que [las mujeres blancas] tienen el pelo rizado es la excusa perfecta para [seguir persiguiéndolas]». El colorismo en relación con el cabello se convierte en un elemento que une y divide simultáneamente, con lo cual se reactiva el racismo. Deja ver el funcionamiento interno de la lucha por el acceso a la versión particular de la feminidad canónica brasileña y sus beneficios, en la que prima la tendencia a preferir un cuerpo mestizo «domesticado», refinado y aceptable (Edmonds, 2010). Según los miembros de Manifiesto Crespo, debido al contexto racial específico de Brasil, el número de mujeres de piel clara y pelo rizado que se identifican como negras y acuden a sus talleres es cada vez mayor. Para Lucia Udemezue, otra integrante, «todo el mundo es bienvenido. Nuestro objetivo es estimular el debate en torno al cabello afro. No cambiamos nuestro enfoque por la presencia de mujeres blancas. Muchas asisten porque

⁶ Todas las citas de miembros de Manifiesto Crespo provienen de entrevistas realizadas por Luciane Rocha en São Paulo, en agosto del 2017.

está de moda, pero algunas vienen para aprender a tratar el pelo de sus hijas negras». Sin embargo, para Ana Paula Xongani, famosa bloguera negra brasileña e importante figura pública en el debate sobre los cuerpos negros y el cabello afro, esta inclusión es una artimaña: «con esta moda de los rizos, estamos asistiendo a otro momento de abuso del privilegio blanco. Hemos visto oleadas de mujeres blancas que hablan de estar orgullosas de sus rizos, sin saber lo que es avergonzarse de su pelo»⁷.

Los miembros de Manifiesto Crespo critican directamente los parámetros de la belleza blanca y la reactivación específica del racismo mediante los códigos velados del privilegio y el blanqueamiento. Por ejemplo, Denna Hill afirma que las mujeres blancas que acuden a los talleres, al referirse a la diferencia entre la textura de su propio pelo y el pelo afro suelen afirmar que no son privilegiadas, ya que tienen dificultades para llevar turbantes y trenzas. Sin embargo, para Denna, frases como «el turbante no se me pega al pelo», «el pelo liso apesta» y «me gustaría tener el pelo así» son en realidad marcas de blancura y privilegio blanco. Estas autodenigraciones acaban siendo afirmaciones de la blancura, ya que destacan el hecho de que dichas mujeres poseen un cuerpo blanco y sus características. La estrategia de Denna es, por un lado, demostrar que las personas con todo tipo de pelo pueden llevar turbante y usar trenzas, pero, por otro lado, destacar el significado que hay detrás del uso de un determinado peinado o accesorio que se asocia con la ascendencia negra.

Reclamar la feminidad negra

Las mujeres de Amafocol y Manifiesto Crespo buscan reclamar una conexión con sus cuerpos, particularmente con su cabello, que ha sido mutilado por el racismo. Este reclamo critica los estándares de belleza mestizos y blancos dominantes en Colombia y Brasil, por medio de la promoción del cabello afro «natural» y su revalorización, desmitificación y aceptación. Plantea sin tapujos la pregunta: ¿qué hacer con un cabello que es un potente símbolo de identificación, desprecio y opresión racista contra las mujeres negras? El alisado del cabello en América Latina es complejo, no se relaciona necesariamente con la falta de autoestima sino con la negociación de una feminidad racializada y los criterios de profesionalización exigidos por los espacios de trabajo (Arango Gaviria, 2018a, 2018b; Candelario, 2000; Godreau, 2002; Villareal Benítez, 2018). La cuestión del cabello se convierte en el conducto mediante

⁷ Entrevista realizada por Luciane Rocha y Renata Braga, São Paulo, agosto del 2017.

el cual las mujeres pueden hacer campaña para participar en los beneficios de la feminidad y la belleza.

A lo que nos referimos con los beneficios de la feminidad es, por un lado, a la posibilidad de que las mujeres negras (e indígenas) ocupen la categoría de mujer, para lo cual hacemos eco de la invitación de Sojourner Truth (1842) a preguntarnos: «¿acaso no soy una mujer?». Por otro lado, nos referimos a los beneficios emocionales, sociales y económicos que reciben (o se les niega) las mujeres negras e indígenas en su vida cotidiana, en función de su relativa cercanía al centro desde el cual se ha construido la categoría de mujer. En esta tensión detectamos que algunas de las acciones antirracistas que pretenden reivindicar la feminidad negra están accediendo a un espacio de feminidad antes restringido, mientras que otras, en su feroz criticidad, están trastocando el canon de la normatividad de género.

Una de las funciones del racismo es deshumanizar a las personas al separar a quienes supuestamente ocupan plenamente la categoría «humana» de quienes lo hacen en menor medida. En este proceso, las personas negras e indígenas han sido históricamente separadas de lo que cuenta como humanidad plena y han ocupado espacios de menor valor. Los feminismos negros y latinoamericanos han afirmado que las mujeres negras e indígenas no fueron consideradas «mujeres» de la misma manera que las mujeres blancas, que ya fueron marcadas a finales del siglo XIX y XX como biológicamente inferiores (Carby, 1987; Lugones, 2008; Oyěwùmí, 1997; Spillers, 1987; Viveros Vigoya, 2018). La esclavitud y la colonización excluyeron a las mujeres negras e indígenas de la «cultura», definida como la circulación de símbolos en torno al sistema de intercambio matrimonial. Fueron marcadas sexualmente como hembras, pero no como «mujeres» (potenciales esposas que podrían transmitir un apellido).

Si bien, en América Latina las mujeres más blancas han sido moldeadas para ocupar plenamente la categoría de «mujer», esto ha ocurrido dentro de los límites de la opresión sexista y racista que se ha expresado, entre otras formas, en ciertos estándares de feminidad también racializados. Estos estándares están marcados por la religión y la clase social, e incluyen una serie de valores, como la belleza, la inocencia, la pureza, la virginidad, la prudencia, la elegancia, la delicadeza, entre otros, por medio de los cuales se mide y premia a las mujeres. Las mujeres negras e indígenas, evaluadas con los mismos estándares de feminidad, parecen «fundamentalmente carentes» de ellos. Tendrán más dificultades para criticar y distanciarse de estos estándares y valores, porque el costo social es mucho más alto para ellas en comparación con las

mujeres más blancas, con lo cual se muestra cómo opera el privilegio racial, sexual, de género y de clase (Moreno Figueroa, 2013; Viveros Vigoya, 2015).

Las mujeres de Amafocol y Manifiesto Crespo quieren acceder y reclamar los repertorios de género que, de una u otra manera, conducen a una feminidad negra digna; es decir, a desbaratar una normatividad de género habitualmente anulada para ellas. Quieren ocupar la categoría de «mujer», la categoría de «belleza», y ganar respeto por sus cuerpos. Al hacerlo, pueden «dar paso» a otros tipos de belleza dentro del marco de la feminidad (Tate, 2010). Este marco, sin embargo, tiene sus ambigüedades, en primer lugar por la relación con la industria de la belleza, que capitaliza una gama de productos más adecuados para las mujeres negras y hace intervenir las fuerzas del mercado con sus tirones internos de oferta, demanda y beneficio. En este sentido, las mujeres negras de estos colectivos quieren promover el acceso a los beneficios de la feminidad. Estos pueden incluir, el orgullo y el amor propio, cuyo significado varía desde amarse a sí misma hasta atraer la mirada masculina, y también puede implicar la presentación de una feminidad negra tal vez menos confrontativa, más suave y socialmente aceptable, como, por ejemplo, la asociada a un cabello rizado y elástico, no demasiado apretado ni encrespado, lo que pone de relieve el colorismo.

El movimiento del pelo afro es un espacio, como muchos otros, que puede ser fácilmente cooptado por las mujeres blancas y mestizas de piel clara, aunque sea a costa de las relaciones de solidaridad y amistad entre ellas y las mujeres negras y de piel más oscura. En otras palabras, el sexismo internalizado se reactiva cuando se redefine el espacio antirracista, lo cual genera que un grupo de mujeres desconfíe del otro, con el heterosexismo y la competencia por la atención masculina en el centro. Otra cuestión ambigua y crucial, que no desarrollamos aquí pero que merece la pena señalarse para futuras investigaciones, es que las diferencias de edad y generación, así como la ubicación geográfica, sustentan las luchas de ambas organizaciones. La feminidad es un juego que sólo pueden practicar algunas mujeres negras e indígenas, y esto se ve facilitado por su proximidad a la juventud, otro parámetro de la belleza hegemónica. El juego también es llevado a cabo sólo por las mujeres que tienen más tiempo libre y más recursos económicos, ambas ventajas a la hora de desarrollar ciertos tipos de feminidad y ciertas prácticas de cuidado de sus cuerpos.

Acciones antirracistas que capitalizan los estereotipos de género

Otro de los ejes interseccionales que observamos en Lapora es el utilizado por las iniciativas antirracistas que implican interacciones ambiguas con los

estereotipos de género, con el objetivo de cambiarlos y darles nuevos significados. Este es el caso de No Más Racismo (seudónimo), una organización compuesta por mujeres y hombres negros y mestizos que promueven campañas y proyectos de sensibilización sobre el racismo. El objetivo principal de la organización para la acción política es formar una clase media negra exitosa que disocie la negritud de la pobreza por medio de estrategias antirracistas. Para ello, el plan es posicionar la marca No Más Racismo con estrategias aspiracionales y «sensoriales» en múltiples medios y plataformas públicas, entre ellos la publicidad, los lugares de trabajo, los concursos de belleza y la música, y hacerlo entre los jóvenes. Las estrategias de No Más Racismo buscan despertar aspiraciones en la población negra, mediante la reproducción, recontextualización y circulación de imágenes, logos, carteles y productos que «muestren» la existencia de una exitosa y exclusiva clase media negra «*fashion, sexy* y *chic*». De esta manera, esperan crear nuevos referentes clasistas que no estén necesariamente ligados a la movilidad educativa (Viveros Vigoya, 2015).

Los organizadores de No Más Racismo hacen hincapié en la inclusión de hombres y mujeres en todos sus programas y tienen un enfoque muy particular de los estereotipos racializados de las personas negras. Al desafiar el estereotipo «negro es igual a pobre» buscan ampliar y reorientar los estereotipos racializados hacia la movilidad social. Por ejemplo, desde el supuesto de que las personas negras no se asocian lo suficiente con las personas blancas, los organizadores se esfuerzan por mostrar una imagen de la negritud que sea tan exitosa y atractiva que las personas blancas quieran reproducirla y consumirla. En este caso, lo que moviliza dicha imagen es, literalmente, el uso de una camiseta con el logotipo de No Más Racismo como objeto central antirracista, la cual distribuyen en eventos públicos, así como entre celebridades afines. La estrategia consiste en atraer la participación de personas blancas y mestizas de piel clara, o atractivas, con el objetivo de que promuevan el mensaje. Utiliza la validación de los cuerpos dominantes blanco-mestizos para crear una nueva hegemonía en la que decir «no más racismo» —poniéndose la camiseta— se pone de moda.

Otra estrategia que emplearon fue involucrarse en los concursos de belleza: por un lado, hacer una campaña para animar a las concursantes negras del concurso de reinado de belleza nacional a llevar su pelo afro «natural» y, por otro, distribuir entre ellas las camisetas de No Más Racismo y celebrar un acto público de promoción de la marca. La misma táctica se utilizó con un grupo musical, cuyos integrantes han utilizado la camiseta de No Más Racismo en sus videos musicales para promover la imagen de cuerpos negros

de éxito. De este modo, No Más Racismo consigue producir imágenes en las que el antirracismo se vincula con la «belleza» y se convierte en un producto y una «marca» a consumir.

La organización evoca en su discurso una lógica práctica que responde al racismo al intentar aumentar la visibilidad, la inclusión y la diversidad en los espacios institucionales (Ahmed, 2012). Así, el posicionamiento de la marca No Más Racismo se presenta como una solución al racismo que se entiende como una serie de prejuicios y actitudes individuales que se pueden revertir. La solución antirracista que se propone es, por tanto, revisar los espacios que han sido asignados socialmente a las poblaciones negras —como el cultural, el musical y el sexual— e invertir en la ampliación y resignificación de la imagen racializada de las personas negras, empleando lo sensual y lo inspirador, y reciclando los estereotipos de género en pro de la movilidad social.

Acciones antirracistas que amplían y politizan las nociones de feminidad, maternidad y cuidados

¿Qué sucede cuando las mujeres racializadas en desventaja utilizan estratégicamente su papel social como madres o hijas para dar legitimidad a sus luchas en la esfera pública? Esta forma de vincular las relaciones de género con las relaciones de raza y de clase podría considerarse una forma de movilización política de la agenda antirracista, que revela cómo ciertos valores que solían asociarse con la esfera privada y que se percibían como «exclusivamente femeninos» están siendo reempaquetados de manera estratégica en la esfera pública para perturbar críticamente el orden social predominante. Aunque la figura de la madre ha sido un símbolo potente y se ha utilizado en una variedad de luchas, por ejemplo, en el abolicionismo (Cowling, 2011), lo que encontramos en nuestra investigación es que las mujeres negras e indígenas están explorando caminos alternativos para entender y construir políticas dentro de la acción antirracista fuera de los canales masculinos de la esfera pública, como en los siguientes casos de mujeres negras en Brasil, Colombia y Ecuador, y los ejemplos de mujeres indígenas en México.

Mujeres negras en Brasil y Ecuador

El primer ejemplo que demuestra cómo los repertorios de género que circulan en la sociedad se redefinen en aras de la lucha social antirracista es la Rede de Comunidades e Movimentos Contra a Violência (Red de Comunidades y Movimientos contra la Violencia) de Río de Janeiro. Se trata de una alianza de dieciocho mujeres negras, residentes en diferentes favelas y madres de víctimas

de la violencia (racial). El lugar que ocupan estas mujeres en la organización es paradigmático de esta politización de la maternidad. También exploramos aquí la intervención pública de Lilian Méndez, madre de Michael Arce, el joven afroecuatoriano que ganó el primer caso de crimen de odio en Ecuador. En estos dos casos la maternidad se reafirma como una posición que ofrece respetabilidad a las mujeres en su intervención en la esfera pública y se realinea como maternidad social, política y colectiva. En ocasiones, la lucha de las madres brasileñas podría catalogarse como una maternidad revolucionaria desde las calles. A partir de la acción política de las mujeres negras en defensa de sus hijos y comunidades, aprendimos que las personas jóvenes negras son tratadas y representadas en la conciencia popular como «no lo suficientemente buenas», irrelevantes, o como criminales o violadores potenciales. Esto los ha convertido en el blanco del Ejército y de la violencia policial, lo cual hace patente el sesgo racial de las instituciones, supuestamente neutrales y daltónicas, y de la labor policial.

La búsqueda de justicia e igualdad de trato en las Fuerzas Armadas ecuatorianas, que describe Lilian Méndez, nace del dolor que siente como madre negra cuyo hijo ha sido maltratado. A él se le etiquetó con los estereotipos asignados a los hombres negros —sucios, vagos e inútiles— sin reconocer el esfuerzo que hizo para integrarse al Ejército. La nueva dimensión de esta situación es que Méndez pudo hacer un uso político del dolor privado de madre al vincular la situación de su hijo con la de otros miembros de la comunidad negra ecuatoriana en su búsqueda por ser reconocidos como ciudadanos de pleno derecho. Del mismo modo, cuando se celebró en Río de Janeiro la 11 Reunión de la Red Nacional de Madres y Familiares de Víctimas del Terrorismo de Estado con la participación de familias de cuatro estados brasileños, las madres de la Rede de Comunidades e Movimentos Contra a Violência no dudaron en anunciar que habían superado el miedo a las élites racistas y a las fuerzas represivas porque luchaban «como madres» y «con el vientre».

Estas madres que han protestado colectiva o individualmente contra las agresiones a sus hijos, en su mayoría varones (al menos en los casos aquí analizados), justifican sus reivindicaciones al hablar de la protección de sus familias. Esta intensificación de su papel maternal puede ser perturbador y político, y este proceso ofrece oportunidades inesperadas y crea redes de hermandad entre las mujeres. Estos ejemplos dan paso a una expansión de la conciencia de género y ofrecen un nuevo significado de la maternidad como una posición que no es sólo individual, sino que está vinculada a una historia colectiva. Incluso podría entenderse como una tarea política que desafía las imágenes romantizadas del

cuidado materno. En estos casos, y como nos han recordado ampliamente las Madres de Plaza de Mayo en Argentina (Bouvard, 1994; Fabj, 1993; Femenía y Gil, 1987; Navarro, 1989), la maternidad se convierte en una herramienta política esgrimida *por las mujeres* —es decir, no impulsada por los hombres o los valores patriarcales— y por mujeres con posiciones racializadas distintivas. El posicionamiento político de algunas mujeres como cuidadoras o como mujeres que defienden la continuidad de la vida y protegen a sus familias de la violencia plantea cuestiones innovadoras sobre las dimensiones éticas de los proyectos políticos. Una de estas dimensiones es la necesidad de introducir una idea de ética que reconozca la diversidad de necesidades de quienes participen en estos proyectos, y las diferencias y especificidades del contexto social en el que se desarrollan.

Los argumentos maternalistas han sido utilizados de diversas maneras y por diferentes grupos e instituciones, lo que demuestra la adaptabilidad de este posicionamiento al contexto en el que opera. Sin embargo, se corre el riesgo de exagerar la importancia de la maternidad en la vida de las mujeres y velar valores conservadores bajo una idea aparentemente liberadora. Así, el cambio de significado de la palabra *madre* que implementan estas mujeres tiene sus límites, y aunque la maternidad puede transformarse en un estatus político, no fomenta un cuestionamiento de la propia maternidad en la vida de las mujeres ni en su papel tradicional como responsables de preservar la fibra moral de la familia. Quedan cuestiones por explorar: ¿es posible construir una acción antirracista que tenga como base la vida familiar?, ¿deben ser los valores de la maternidad un punto de referencia para una política de justicia social?

En resumen, las luchas antirracistas libradas por estas mujeres negras han utilizado estratégicamente ciertos esencialismos de género en aras de su eficacia política. A partir de esto, están transformando las características de estas luchas, trastocando las expectativas de sus roles, y principalmente cómo se moviliza la maternidad y por quién. Tanto para las madres de la Rede de Comunidades e Movimentos Contra a Violência como para Lilian Méndez, el resultado ha sido una reorientación de las demandas realizadas y de las estrategias políticas utilizadas, lo cual ha conducido a que sean ellas quienes lideran y se encargan de la promulgación de su maternidad disruptiva. También ha sido una forma de asumir el liderazgo desde posiciones éticas que buscan reparar el daño causado por el despojo y la violencia, y preservar la vida personal y comunitaria.

Mujeres indígenas en México

Dos estudios de caso mexicanos revelan las luchas libradas por las mujeres indígenas y cómo el giro interseccional está transformando sus características antirracistas. Uno de ellos tiene que ver con tres mujeres indígenas que fueron encarceladas injustamente y que luego recibieron una disculpa pública por parte del Gobierno. El otro se refiere a María de Jesús Patricio Martínez (conocida como Marichuy), que representó al Congreso Nacional Indígena en la carrera presidencial del 2018.

El primer caso es el de Jacinta Francisco Marcial, Alberta Alcántara y Teresa González, tres mujeres hñähñú (otomí) del estado de Querétaro, México. Las tres fueron detenidas arbitrariamente el 3 de agosto del 2006 y acusadas falsamente del secuestro de seis agentes federales. Tras casi treinta y siete meses en prisión, consiguieron aportar pruebas de todas las irregularidades del caso y de la terrible situación que habían vivido. En febrero del 2017, en circunstancias inéditas, recibieron una disculpa pública del Estado mexicano. Aquí nos centraremos en Jacinta Francisco Marcial y su hija, Estela Hernández, para mostrar cómo la relación madre-hija revela los parámetros éticos de los nuevos roles de liderazgo que están surgiendo como parte de un antirracismo interseccional.

Jacinta es madre de cinco hijos y abuela de ocho. Aunque las personas intermediarias mestizas —abogadas, jueces, psicólogas y periodistas a su alrededor— no destacaron ni utilizaron su condición de madre para apoyar su caso, ella siempre hizo explícita su estrecha relación con sus hijos, y cuando es entrevistada, intercala su maternidad como elemento central en sus reclamos. Por ejemplo, en un discurso en el acto de disculpas públicas, Jacinta contó que cuando estaba en la cárcel «yo lloraba día y noche al acordarme de mis hijos que dejé en la primaria, que dejé en la secundaria y en bachilleres. Y en su graduación no estuve, en ninguna de las tres. Eso es un dolor muy grande cuando tienes hijos, cuando tienes familia y estás unida a ella. En ese momento uno sufre mucho, porque, si llega la familia a visitarte, van llorando y salen con tristeza». Es interesante observar qué tipo de maternidad, de relaciones madre-hija, de participación familiar y de sororidad pueden movilizarse —dónde y por qué razones— como herramienta contra la injusticia. En el caso de Jacinta, su familia le proporcionó apoyo emocional con sus visitas e intentos de liberarla: «Mi esposo me decía “no llores ni tengas miedo, nosotros estamos luchando”». Además, algunos de sus compañeras de prisión le enseñaron español y trataron de animarla. Como ella nos cuenta: «y una compañera

me decía: “no llores doña Jacinta, ya sabes que nosotras aquí te apoyamos, te ayudamos”. Jacinta cerró su presentación hablando en nombre de quienes están encarceladas injustamente, de quienes no tienen familias que las apoyen y, sobre todo, de quienes salen de la cárcel sin una disculpa o un indulto: «En este momento yo no estoy para estar contenta sino para decirles que ojalá que otras personas sean escuchadas y se haga justicia»⁸.

El discurso de Estela, la hija de Jacinta, en el evento muestra la fuerza de su relación madre-hija y la seguridad con la que una mujer indígena, maestra rural e hija que se ha movilizado políticamente por la injusticia cometida contra su madre, puede criticar explícitamente la corrupción de las instituciones del Estado y la desigualdad del sistema de justicia: «Hoy se sabe que en la cárcel no necesariamente están los delincuentes, están los pobres que no tienen dinero, los indefensos de conocimiento, los que poderosos someten voluntad ajena [sic.]. Los delincuentes de mayor poder, de cuello blanco no pisan la cárcel, no conocimos en Querétaro ningún rico que estuviera en la cárcel». El discurso de Estela también revela el puente que conecta una lucha individual y familiar con una lucha social, muestra la ética del cuidado en acción al vincular lo íntimo con las desigualdades que se sufren colectivamente: «La pregunta es, ¿cuántos inocentes están hoy en la cárcel por un delito no cometido o que no existe?», exclama Estela. Para ella y su familia, «Este caso cambió nuestra vida para ver, saber y sentir que las víctimas nos necesitamos, que, lo que al otro le afecta, tarde o temprano me afectará a mí». Y a partir de ese reposicionamiento colectivo, Estela teje conexiones de solidaridad con, por ejemplo, los cuarenta y tres jóvenes estudiantes desaparecidos en el 2014 de Ayotzinapa y «con los miles de muertos, desaparecidos y perseguidos, con nuestros presos políticos, con mis compañeros maestros caídos, cesados por defender lo que por derecho nos corresponde: mejores condiciones de vida y trabajo». Además, perfila claramente el giro interseccional en el centro de la lucha por la justicia: «hoy queda demostrado, que, ser mujer, pobre e indígena, no vergüenza del pueblo [sic.], vergüenza hoy es de quien supuestamente debería garantizar nuestros derechos como etnia, como indígenas, como humanos»⁹.

Nuestro segundo caso es el de María de Jesús Patricio Martínez, también conocida como Marichuy. En el 2016, el 12 de octubre, día en que se celebra oficialmente la llegada de Cristóbal Colón a América, el Congreso Nacional

⁸ Todas las citas de <https://t.ly/g06W>

⁹ Todas las citas de <https://t.ly/bxkS>. Véase también <https://t.ly/07Ag>

Indígena (CNI) propuso una intervención en las elecciones presidenciales del 2018 en México para «visibilizar el dolor y el sufrimiento de los de abajo». Para ello, se constituyó el Concejo Indígena de Gobierno (CIG) con representantes de comunidades indígenas y mestizas, y en mayo del 2017 se eligió a María de Jesús Patricio Martínez como su portavoz. La campaña que siguió conectó a un gran número de activistas y aliados, que recolectaron firmas de apoyo y recorrieron el país, y le permitió a Marichuy y al CIG posicionar un discurso anticapitalista, al tiempo que develó las inconsistencias —en términos de disponibilidad de recursos financieros y técnicos— del sistema electoral mexicano y la falta de transparencia de sus instituciones, particularmente del Instituto Nacional Electoral.

Marichuy ya tenía una larga trayectoria de participación política en el CNI, que se remonta a octubre de 1996, fecha de su fundación. Su elección como portavoz para presentarse a la candidatura presidencial no fue casual. Respondía principalmente al lugar que ya se había ganado dentro del movimiento y reflejaba la creciente participación política de las mujeres indígenas. Además, la elección de una mujer para representar al CNI estaba en consonancia con el proyecto más amplio del movimiento, que es declaradamente radical, anticapitalista, antipatriarcal, «desde abajo», y que defiende el concepto amplio de *vida*.

La movilización de Marichuy como mujer indígena desempeña un papel estratégico, que establece varias conexiones entre las nociones de raza y género. Por un lado, contrarresta los estereotipos sexistas que existen sobre los hombres indígenas, entre ellos su supuesto machismo, pasividad y limitada capacidad para crear alternativas viables. Esto se logra de manera efectiva y afectiva al ubicar una clara contradicción al frente y al centro: por un lado, al organizar al propio CIG para disputar la carrera electoral nacional de más alto nivel, compitiendo con la élite política, y, por otro lado, al elegir como líder y aspirante a la candidatura presidencial a una persona que ha sido marginada por tres motivos: ser mujer, indígena y pobre. Su elección no sólo interpela a todos los que se consideran «de abajo», personas desfavorecidas por las élites, sino que también tiene el potencial de unir a las mestizas y a las mujeres indígenas, así como a las afrodescendientes (aunque en menor medida), como víctimas colectivas de la opresión patriarcal, la exclusión racial y la pobreza. Su postulación invierte así los significados atribuidos a lo que Marichuy llama un símbolo de opresión:

Del hecho de poner una mujer, pues sí trajo algo como una esperanza al interior de las comunidades y de la misma sociedad, pues. [...] Y sobre todo por la idea que se trae, pues, de que la mujer es el símbolo de

la opresión, del abandono, del olvido, de considerarse a la mujer de segunda o de tercera [...]. Entonces, en este proceso, el retomar a esa persona que está ya olvidada, considerada de segunda, considerada que nada más tiene que estar en la casa cuidando a los hijos, al marido y que no puede hacer algo más. Y pues, lo que hemos visto es que, tiene una gran sabiduría la mujer, y esa sabiduría tiene que salir afuera también en este proyecto de vida que andamos buscando [...].¹⁰

Además, la elección de un indígena, y en particular de una mujer, destaca la idea de que «nuestra lucha es por la vida». Hace énfasis en las conexiones entre los pueblos indígenas y la usurpación del territorio y el daño a la tierra, y resalta a las mujeres como guardianas y dadoras de vida. Además, esto ha permitido la movilización contra diversas formas de violencia: la constitución del CIG y el posicionamiento de Marichuy han respondido a una «situación de guerra continua» (Mario Luna Romero, citado en Gómez, 2017) que el Estado ha mantenido contra las comunidades indígenas. Esta lucha por la vida es amplia e incorpora una denuncia directa de la violencia que afecta a las mujeres, tanto individual como colectivamente. Esta violencia es sexual y física en un contexto donde el feminicidio «tiene color» y afecta desproporcionadamente a las mujeres mestizas e indígenas de piel oscura (Berlanga Gayón, 2014). De esta manera, el posicionamiento de Marichuy es una estrategia para denunciar la guerra que se libra en México contra las mujeres. Es, además, una lucha contra el extractivismo y la violencia colectiva y territorial; es decir, una lucha contra las fuerzas capitalistas que implican la muerte y la destrucción del territorio. El papel del CNI y de Marichuy ha sido crear alianzas en torno a la injusticia, para unir a las comunidades indígenas y a los pueblos no indígenas, y crear vínculos con, por ejemplo, las madres de las víctimas de feminicidio o los padres de los cuarenta y tres jóvenes estudiantes desaparecidos de Ayotzinapa, Guerrero.

Estos dos casos muestran cómo las mujeres indígenas de México están consolidando nuevos liderazgos que vinculan la ética del cuidado con la acción social y política. Estas mujeres hablan de solidaridad y construcción de alianzas, hablan del impacto emocional de la injusticia, del dolor privado y público, de la lucha por la vida y la justicia. Tanto Estela como Marichuy logran señalar la corrupción y la disfuncionalidad del Estado y construir una crítica radical

¹⁰ Las citas de Marichuy son de una entrevista realizada por Gisela Carlos-Fregoso en Tuxpan, junio del 2017.

al sistema capitalista que limita la capacidad de algunas personas para acceder a la calidad de vida en el sentido más amplio. Ambas nos llaman a la intervención social y, aunque no lo hagan de una manera explícitamente antirracista, utilizan una gramática alternativa (Wade y Moreno Figueroa, 2022) en la que su posición como mujeres indígenas es clave para determinar el lugar desde el que hablan. Trastocan sus roles y ubicaciones sociales esperadas y dan paso a formas renovadas de compromiso.

Conclusión

Ofrecemos una lente interpretativa específica para mirar el antirracismo por medio del examen de los efectos de la interseccionalidad —es decir, la superposición de diferentes sistemas de opresión e identidades sociales— en las agendas antirracistas latinoamericanas. A partir de este examen hemos identificado dinámicas que expresan, en los casos analizados, tanto la ampliación de los repertorios de género como la reproducción de las normas de género convencionales. La intersección de nociones de género y raza hace visible al menos cuatro dinámicas sociales que operan en las situaciones descritas. La primera se refiere a la especificidad del sexismo que se ejerce contra las mujeres negras e indígenas. La segunda revela las complejidades internas de las masculinidades dentro de las estructuras de género y en relación con otras estructuras sociales, como la etnicidad, la raza y la clase. La tercera se refiere a los roles de liderazgo político asumidos por las mujeres negras e indígenas de diferentes generaciones en las luchas antirracistas que se libran hoy en América Latina. La cuarta indica el carácter sexista del racismo y el carácter racista del sexismo vigentes en la región. Además, la interseccionalidad identifica un gradiente de situaciones que van desde aquellas que explícita o implícitamente refuerzan las ideas canónicas de masculinidad o feminidad, con lo cual tratan de evitar las desventajas de las identidades étnicorraciales, hasta aquellas situaciones que cuestionan o redefinen las normas de género o que vinculan las desigualdades estructurales de género, raza y clase, en aras de avanzar hacia un horizonte político transformador.

Las prácticas antirracistas llevadas a cabo por los hombres negros descritas en este capítulo tienden a defender más que a cuestionar el orden de género. Por un lado, se aleja a los hombres racializados negativamente del canon de género masculino, feminizándolos o pintándolos como hiperviriles. Estos hombres saben que la masculinidad canónica y el acceso a sus beneficios simbólicos y materiales están marcados racialmente, lo que en contextos latinoamericanos significa que están vinculados a sujetos blancos o mestizos. El acceso a dicha

masculinidad ofrece la posibilidad de superar simbólica o materialmente las desigualdades sociales producidas por el racismo (desigualdades en el acceso a los beneficios del trabajo, las fuerzas armadas, el deporte). Por ello, en los casos analizados, buscan distanciarse de los estereotipos de género que se les aplican —como hombres vagos, inútiles, beligerantes o subdesarrollados— o intentan reubicar el estereotipo en el marco de la movilidad ascendente, como pretende No Más Racismo.

Las mujeres negras e indígenas (de diferentes generaciones) son los nuevos sujetos políticos de las luchas antirracistas. Las mujeres adultas están liderando —o apoyando con sus prácticas comunitarias y desde una ética del cuidado— las protestas contra la violencia y el despojo que asfixia a sus comunidades, como lo ejemplifica el programa político propuesto por María de Jesús Patricio Martínez en México o por Francia Márquez Mina en la pasada contienda electoral colombiana. Las mujeres negras e indígenas de todas las edades están dando un nuevo sentido a la sororidad, los afectos y los lazos familiares, como muestran las madres de la Rede de Comunidades e Movimentos Contra a Violência en Río de Janeiro; los colectivos de Amafocol en Cali, Colombia, y la maestra Estela Hernández en México en defensa de su madre, Jacinta Francisco Marcial.

La interseccionalidad política se expresa en el posicionamiento de algunas jóvenes negras de Amafocol y Manifiesto Crespo, que articulan el antirracismo, el antisexismo y el anticapitalismo al apoyar el cuidado estético de las mujeres negras, y en su lucha contra los estereotipos de belleza creados por las sociedades occidentales y sus estrategias publicitarias patriarcales, racistas y capitalistas. Estas mujeres cambian su posición subjetiva e intersubjetiva en términos de género, clase y raza. Rompen con las asociaciones entre las mujeres negras, el servicio doméstico y el cuidado de las clases dominantes y se sitúan como receptoras de cuidados estéticos que pretenden reparar los daños simbólicos y materiales infligidos a sus cuerpos por el racismo (Viveros y Ruetten-Orihuela, 2021).

El panorama ya expuesto presenta un continuo de «modalidades interseccionales», que categorizamos como *acceso*, *resignificación* y *trastrocamiento* de las normas de género canónicas. Esta categorización nos ayuda a localizar puntos de referencia para pensar en la potencialidad de la interseccionalidad para la acción antirracista. Algunas acciones antirracistas buscan *el acceso* a los beneficios materiales y simbólicos que ofrecen las normas de género canónicas. La lucha por el acceso a la respetabilidad que aporta la masculinidad o la feminidad «normales» por parte de John Jak, Michael Arce, Arhana y algunas de las mujeres de

Amafrocol encaja en esta categoría. Otras acciones antirracistas intentan *resignificar*, dar nuevos sentidos y reposicionar las normas de género. Un ejemplo es el uso que hace No Más Racismo de las imágenes de mujeres negras hipersexuales para asociarlas con el éxito, los logros y la movilidad social.

Sin embargo, algunas de las acciones antirracistas, como las de las madres de Río de Janeiro, Lilian Méndez, algunas de las activistas más jóvenes de Amafrocol y Manifiesto Crespo, y las mujeres indígenas de México, *trastocan* el funcionamiento de las normas y repertorios «femeninos» al inyectar un contenido o carácter político que normalmente no se expresa en las declaraciones o actividades públicas de ese tipo de colectivos. Las redes emocionales y parentales se transforman en la columna vertebral de las demandas y protestas antirracistas. Las luchas se caracterizan en términos de una ética del cuidado, que deja de aplicarse únicamente a la esfera privada y se convierte en una propuesta política para la recreación de vínculos que garanticen las condiciones cotidianas de existencia de la comunidad.

Podemos hablar de estos tres enfoques interseccionales no como secuencias lineales o progresivas, sino como tres formas de anudar la interrelación entre género y raza. Esto recuerda que el antirracismo nunca opera en solitario y que la lucha antirracista es desarrollada por personas y grupos sociales con múltiples afiliaciones e identidades. Del mismo modo, la interseccionalidad da cuenta de opresiones que se afectan entre sí y de maneras diferentes e inesperadas, siempre dentro de un contexto determinado. Mantener el carácter emancipador de la interseccionalidad en la agenda antirracista es una tarea que requiere tanto de la energía disidente de los movimientos sociales como del espíritu cuestionador del ámbito académico (Esguerra Muelle y Bello Ramírez, 2014). Debemos estar atentos a cómo, en esta época de multiculturalismo neoliberal, se presentan muchos intentos de instrumentalizar la interseccionalidad. Luchas antirracistas, como la de No Más Racismo, si bien buscan incluir a las personas negras en las redes económicas y en las relaciones de poder, quizás no prestan suficiente atención a los medios desplegados para lograr este fin.

El desafío no resuelto para las luchas antirracistas en América Latina es cómo utilizar el poder disruptivo del giro interseccional antes de que sea cooptado en la reproducción del poder. Una forma de avanzar es fomentar las sinergias de las estrategias originadas en los movimientos sociales, la esfera académica, las instituciones estatales y las ONG, y las desarrolladas durante los procesos legales. El reto es considerable, y las circunstancias políticas actuales no facilitan esta tarea, pero ya no es posible imaginar una lucha antirracista sin tener en cuenta su complejidad interseccional.

Capítulo 3

ANTIRRACISMO, INDEXICALIDAD Y PERFORMATIVIDAD: CUERPOS RACIALIZADOS DISIDENTES EN ESPACIOS PÚBLICOS

Krisna Ruelle-Orihuela

LOS CUERPOS RACIALIZADOS han sido analizados como objetos del racismo, la violencia y el sufrimiento y al mismo tiempo como lugares de resistencia, maniobra política y empoderamiento. Este capítulo examina las capacidades antirracistas de los cuerpos racializados para enfrentar el racismo en los espacios públicos. Nos preguntamos cómo las y los actores negros e indígenas de Brasil, Colombia, Ecuador y México movilizan sus cuerpos y representaciones corporales para denunciar y contestar a sus experiencias racistas.

Con base en el concepto de indexicalidad, argumentamos que los cuerpos de las personas activistas negras e indígenas pueden convertirse en «índices antirracistas» que «señalan» y denuncian las manifestaciones de racismo. Los actores racializados pueden movilizar estratégicamente la materialidad visual y cinética de sus cuerpos para: (1) desafiar su exclusión social y política dentro del Estado-nación, (2) denunciar el racismo estructural, (3) demostrar los efectos de la violencia racializada y la criminalización, y (4) contestar y rechazar los estereotipos racistas.

Algunas de nuestras preguntas principales fueron: ¿cómo las personas racializadas, que han sido heridas y estigmatizadas por proyectos racistas anti-negros y antiindígenas, utilizan sus cuerpos para desafiar el racismo? ¿Qué ocurre cuando participan en protestas públicas? ¿Cómo pueden las y los actores racializados hablar sobre el racismo y desafiarlo dentro de agendas políticas más amplias que exigen inclusión, dignidad y vida? ¿Cómo expresan y producen «posturas antirracistas»; es decir, posiciones políticas que buscan visualizar, denunciar, socavar, erosionar, transformar o eliminar el racismo?

La primera sección del capítulo examina los procesos de formación de los cuerpos racializados como negros e indígenas. Analizamos cómo el racismo (en particular, la violencia racializada) ha generado formas de corporalidad asociadas al sufrimiento, las heridas y la muerte, así como también posiciones de empoderamiento y resistencia. Nuestro análisis se centra en los cuerpos racializados que participan en protestas, movilizaciones y desfiles que tienen lugar

en espacios públicos. Seguidamente presentamos estudios de caso que ilustran cómo los actores racializados movilizan sus cuerpos y por medio de su performatividad producen y circulan imágenes corporales que permiten desafiar el racismo. Finalmente, discutimos los límites que tienen los cuerpos racializados para denunciar el racismo, ya que las experiencias corporales en los espacios públicos dependen de factores organizativos y contingentes, y los cuerpos disidentes suelen ser objeto de vigilancia y reestigmatización.

Cuerpos negros e indígenas

El cuerpo humano ha sido ampliamente reconocido como el sitio primordial de la experiencia racial (Fanon, 1963; Fassin, 2011; Weismantel y Eisenman, 1998). En lugar de entender los cuerpos como meros objetos o imágenes determinados por distinciones binarias entre mente y cuerpo, o experiencia y representación, los entendemos como procesos, constituidos por la interacción entre campos de acción discursiva y material (Alaimo y Heckman, 2008). Desde nuestra visión los cuerpos humanos son lugares de lucha cultural y política para la acción antirracista (Bordo, 2003, p. 16).

Las experiencias de los cuerpos negros han sido ampliamente analizadas en el contexto de los proyectos coloniales racistas (Fanon, 1963; Hartman, 1997; Spillers, 1987, 2003; Yancy, 2016). Las feministas negras han dedicado gran atención a analizar cómo los cuerpos negros han estado intrínsecamente vinculados al cautiverio, la mutilación y a los placeres de los no negros (Wilder, 2010). Hortense Spillers explica cómo los cuerpos negros cautivos fueron producidos y marcados por la violencia de la diáspora del Nuevo Mundo, al ser convertidos en «un territorio de maniobra cultural y política» (1987, p. 67).

Inspiradas en Saidiya Hartman, nos centramos en las capacidades agentivas de los cuerpos negros y en su potencialidad para la acción colectiva. Hartman sostiene que el cuerpo negro «dolido» contiene posibilidades para su restitución (1997, p. 74) y que «el pertenecer de manera conjunta permite reparar y nutrir el cuerpo roto» (p. 61) y así producir formas provisionales, fragmentadas y precarias de sociabilidad que puedan aportar cierto sentido de reparación. La autora aporta una idea clave: «La performatividad de la negritud evoca [...] la producción de significado y subjetividad racial, el nexo entre raza, sujeción y espectáculo» (p. 57). El sentido de la reparación colectiva no deriva necesariamente de la consecución de un sentido de integridad o de pertenencia a una comunidad espiritual africana (o indígena) original, sino, más bien, de hacer público el cuerpo social muerto, amputado, herido, capturado, excluido, subordinado

y devastado (p. 57). Yancy (2016) se suma a esta perspectiva y argumenta que, dado que el cuerpo negro es un proyecto histórico, es capaz de abarcar nuevos significados más allá del imaginario blanco, mediante procesos de afirmación. En otras palabras, los significados históricos y simbólicos vinculados al cuerpo negro (visto como inferior, cómico, hipersexual e intocable) pueden ser desafiados y reconfigurados. King (2016) nos invita a explorar las fronteras inestables de los cuerpos negros, sus estados de conmoción y elasticidad, su apertura y porosidad, y sus significaciones y representaciones cambiantes.

Los cuerpos indígenas también han sido analizados en sus dimensiones performativas y políticas. Muchos estudios indican que las corporalidades indígenas son particularmente inestables, ya que sus identidades dependen de lo que comen, hablan y de cómo se visten (Perrone-Moises, 2014; Weismantel, 2001). Los cuerpos indígenas pueden convertirse ontológicamente en más o menos «indios», humanos o parientes, dependiendo de sus actuaciones y de lo que «hacen» (Vilaça, 2005). Diane Nelson sostiene que los cuerpos indígenas mayas, a pesar de ser ambivalentes, porosos e inestables, están al mismo tiempo salpicados y moldeados por la violencia: «se revientan bajo el peso del significado que han sido llamados a cargar e inundan y arrasan los mensajes inscritos sobre ellos, con lo cual se salpica toda categoría limpia y unificada» (Nelson, 1999, p. 209). Nicole Fabricant y Nancy Postero (2013) muestran cómo el tropo del *cuerpo indio herido* ha sido movilizado para hacer demandas ante el Estado boliviano. Los cuerpos heridos pueden actuar como prueba de la violencia estatal, pueden nombrar la copresencia del racismo.

Asimismo, los cuerpos muertos pueden movilizarse en los espacios públicos. Sharon Holland (2000) sugiere observar las capacidades agentivas y transgresoras de los cuerpos muertos, para analizarlos como procesos que producen silenciamiento y supresión. En lugar de ser entidades separadas, los cuerpos muertos están íntimamente relacionados con la creación de comunidades políticas en el presente. Linda Greenberg (2009) también destaca el potencial transformador de las imágenes corporales de las personas chicanas muertas, para denunciar las estructuras racistas y patriarcales.

Sostenemos que el concepto de indexicalidad es útil para entender cómo los cuerpos negros e indígenas en los espacios públicos pueden señalar y expresar significados racializados y posturas antirracistas. Harold Garfinkel (1967) definió por primera vez la indexicalidad como una propiedad de toda acción que permite a los hablantes y actores dar sentido a sus acciones con relación a sus contextos cambiantes. La indexicalidad apunta a una forma de conocimiento que se da por sentada (Kelly, 2019, p. 214); implica situaciones

tácitas que no requieren de la explicación de las conexiones entre las acciones de las personas y sus contextos (Vom Lehn, 2014, pp. 98-99). La indexicalidad puede describirse

como un «potencial» en una situación de interacción, o que ocurre en la propia interacción, que descansa en el objeto, la persona, el tema, la materia a la que se refiere. Cuando «eso» se introduce en la consciencia actual o futura de una o ambas partes de una interacción, o [«eso»] se recuerda como algo pasado, o de lo que se está al tanto, entonces, se produce la «indexicalidad». O cuando una u otra de las partes de la interacción se refiere a «eso», entonces podemos decir: «Hay una expresión índice». (Kelly, 2019, p. 213)

Los índices muestran conexiones, copresencias y causalidad. Tienen funciones directivas, y señalan dónde mirar y qué escuchar; están vinculados a los gestos y se convierten en parte de los campos demostrativos (Hanks, 1999, pp. 124-25). Argumentamos que los cuerpos racializados que participan en contextos de protesta pública (al moverse, sentarse, caminar, gritar, llorar, bailar, entre otras expresiones) son índices que pueden señalar y expresar la copresencia (normalmente negada o dada por sentada) del racismo.

También nos parece valioso el concepto de *indexicalidad indirecta* desarrollado por Ochs (1990) e interpretado por Hill (2009) en su análisis del racismo y el español jocoso (*mock spanish*). Esta noción se refiere al proceso mediante el cual una característica de un evento comunicativo (en nuestro caso una postura antirracista en un espacio público) es indexada indirectamente al señalar o apuntar a alguna otra característica del evento comunicativo. En este sentido, cuando los cuerpos racializados reclaman seguridad, agua, inclusión, participación, vida, autonomía o consumo en los espacios públicos, pueden señalar indirectamente su «coexistencia dinámica» con experiencias racistas y demandas antirracistas.

Sugerimos que las y los actores pueden utilizar la indexicalidad indirecta como parte de sus gramáticas alternativas para denunciar el racismo¹. En otras palabras, los sujetos pueden visibilizar y desafiar la opresión racial en un contexto concreto, sin nombrarla explícitamente ni explicar su presencia. La gramática del cuerpo (su visibilidad material y sus expresiones faciales, gestos,

¹ Véase la discusión sobre las «gramáticas alternativas» en la introducción del libro y en Wade y Moreno Figueroa (2022).

posturas, miradas, emociones y movimientos) puede ser utilizada para demostrar la presencia del racismo en espacios y tiempos concretos. Las y los actores racializados disidentes que protestan en lugares públicos pueden indexar la existencia del racismo como algo que ocurre «aquí» y «ahora», lo cual dificulta que «eso» sea negado o minimizado². Es así como, las personas negras e indígenas que participan en manifestaciones, marchas, mítines, concursos y desfiles consiguen desafiar el racismo con su presencia en los espacios públicos.

Cuerpos indígenas y negros en los espacios públicos

En lugar de percibir los cuerpos disidentes como individuos irracionales o incontrolados que sucumben al caos de las masas, podemos concebirlos como significantes articulados que tienen la capacidad de crear interferencias, influir en los espacios políticos y producir conectividades colectivas (Foster, 2003). Los cuerpos pueden evocar reclamos y demandas al congregarse, moverse y hablar juntos, ya que coproducen el espacio público (Butler, 2015). Los cuerpos que protestan también pueden cambiar el espacio en el que se mueven; crean un «sentido compartido del ser» y «por su fuerza numérica demuestran simbólica y físicamente un cuerpo colectivo» (Navickas, 2015, p. 130).

Las protestas masivas han sido muy eficaces para llamar la atención sobre la desigualdad racial y el racismo. Achille Mbembe sostiene que muchas formas de protesta negra están vinculadas a la rehabilitación de los afectos, las emociones y las pasiones. Sostiene que las movilizaciones negras en Sudáfrica buscan la restauración del cuerpo negro, en respuesta a la ausencia, la invisibilidad y el silencio producidos por las prácticas «necropolíticas», que despliegan el poder social y político para definir quién puede vivir y quién debe morir (Fernández-Savater, Lapuente Tiana y Varela, 2016). El movimiento Black Lives Matter también ha demostrado ser un proceso performativo poderoso, que ha denunciado el sufrimiento de las personas negras como resultado de la violencia racializada. Este movimiento ha sido notorio por su producción de manifestaciones públicas coreografiadas, consignas condensadas y símbolos visuales que contrastan «la inocencia negra con la brutalidad policial» (Alexander, 2017, p. 29). Las y los activistas movilizan la ira y la desesperación

² Las gramáticas corporales dependen del contexto y tienen funciones deícticas espaciales y temporales, ya que señalan lugares específicos (el racismo se produce aquí-allí) y marcos temporales (el racismo se produce ahora-siempre).

mediante símbolos, cánticos, *hashtags* y metáforas, y crean una sensación de efervescencia colectiva e «identificaciones extendidas» que, en conjunto, cambian la opinión pública sobre la violencia policial (Alexander, 2017, p. 17). En estas manifestaciones, la presencia material de los cuerpos negros habla por sí misma, junto con la producción y circulación intertextual de imágenes, textos, canciones, pancartas y símbolos.

En América Latina, las y los activistas negros se han movilizado durante décadas en los espacios públicos para reclamar el reconocimiento legal, territorial y étnico, y denunciar la violencia policial, la segregación y la discriminación laboral³. El Movimiento Negro Unificado organizó la Marcha Zumbi dos Palmares en 1995 y movilizaciones masivas contra el racismo y por la igualdad y la vida en el 2005 (Telles, 2004, p. 48; Covin, 2006, p. 191). Recientemente han surgido otras manifestaciones públicas negras que denuncian el genocidio de la juventud negra, al tiempo que reivindican su derecho a vivir sin violencia y a utilizar los espacios públicos (Vargas, 2016, p. 559; Rocha, 2012). En Colombia, tras el giro multicultural, las organizaciones negras, especialmente el Movimiento Nacional Cimarrón, han marchado cada 21 de mayo, para exigir los derechos y el reconocimiento para las personas afrocolombianas; y cada 21 de marzo marchan para protestar contra la discriminación racial. Las protestas regionales por los derechos a la tierra y la protección del medio ambiente también han conseguido atraer la atención del Estado (Ng'weno, 2007). Además, las organizaciones de mujeres negras de Brasil, Colombia y Ecuador han empezado a movilizar sus cuerpos en los espacios públicos para desafiar la violencia sexualizada y la exclusión social y para desafiar las normas de belleza blanco-mestiza.

Estas movilizaciones han enfrentado importantes dificultades. Las y los activistas negros deben superar el estigma de ser juzgados como antinacionalistas o de ser vistos como opuestos a las agendas intersectoriales unificadas basadas en la clase (Wade, 1995; Hooker, 2008, 2009; Covin, 2006). Irónicamente, a menudo se ha percibido que las manifestaciones de las personas negras movilizan ideologías racistas cuando reclaman la igualdad racial (Paschel y Sawyer, 2008, p. 199). La presencia de las y los negros en los espacios públicos no es deseada, ya que va en contra del «propio funcionamiento de

³ Véase Alves y Vargas (2017); Grueso, Rosero y Escobar (1998); Hanchard (1994); Wade (1995, 2010b); Hooker (2005, 2008); Covin (2006); Dixon (2008); Paschel y Sawyer (2008); Vargas (2016).

los protocolos y expectativas públicas-políticas-sociales que definen el Estado y la nación» (Vargas, 2016, p. 559).

Las manifestaciones indígenas también han sido examinadas por su capacidad de articular «una visión de la comunidad en medio de la violencia colonial, basada en la acción colectiva y la permanencia» (Colectivo Kino-nda-niimi, citado en Fiskio, 2017, p. 101). Los cuerpos colectivos indígenas muchas veces ocupan espacios públicos con campamentos y bloqueos, y «coreografían la quietud» para lograr desafiar el flujo de formas neoliberales de capital (Klein, p. 2014). Los cuerpos indígenas en movimiento o en quietud utilizan danzas, tambores, voces y canciones para denunciar el colonialismo mientras afirman su soberanía, continuidad, supervivencia cultural y epistemologías decoloniales (Fiskio, 2017). Mediante el uso de tácticas teatrales y performativas buscan cambiar las relaciones de poder y ejercer presión y garantizar el respeto público (Hanna, Langdon y Vanclay, 2016). Foster sostiene que los pueblos indígenas utilizan estrategias de «quietud activa» como un modo de «articulación cinestésica» dentro de los procesos de protesta. La quietud no significa inacción, sino un «tipo de movimiento [que] consiste en controlar y abstenerse de los impulsos cinéticos arbitrariamente abundantes» (Foster, 2003, p. 412).

Las y los actores indígenas latinoamericanos han llevado a cabo protestas masivas para exigir reconocimiento cultural, legal y territorial, autonomía, participación política y ciudadanía⁴. La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) ha utilizado durante décadas la estrategia de bloquear la carretera Panamericana y de movilización masiva hacia Quito para exigir que sus demandas sean atendidas por parte del Estado (Yashar, 2005; Hidalgo, 2005; Becker, 2008). Las organizaciones indígenas de México también han dirigido largos ciclos de protesta, con manifestaciones, marchas, plantones, bloqueos de carreteras, ocupaciones de edificios gubernamentales y acusaciones públicas. En 1992, los pueblos indígenas rurales marcharon a Ciudad de México para protestar en contra de la celebración del quincentenario de la conquista de las Américas y el racismo asociado al genocidio y la colonización (Trejo, 2012, pp. 61-62). En el 2016, más de quince mil indígenas mayas marcharon para denunciar los desplazamientos forzados, las desapariciones y la presencia de empresas mineras y proyectos de desarrollo en sus territorios. En estas protestas colectivas los cuerpos de las personas indígenas también se convirtieron en objetivos de la violencia y la criminalización, y sus líderes y lideresas

⁴ Véase Assies (2000); Jackson y Warren (2005); Díaz Polanco (2005); Postero y Zamosc (2006); Stahler-Sholk, Vanden y Kuecker (2008); Trejo (2012).

experimentaron persecución, coerción y muerte (Nelson, 1999; Graham, 2014; Anaya, 2015). Las y los manifestantes fueron víctimas de ataques verbales, gases lacrimógenos, arrestos y detenciones arbitrarias. A continuación, analizamos cómo las y los actores negros e indígenas han podido indexar la presencia y los efectos del racismo mediante la performatividad de movimientos, gestos, imágenes, posturas y emociones en diversos espacios públicos.

Protesta contra el racismo estructural y la violencia de Estado

Durante el mes de mayo del 2017, más de 150 000 personas marcharon por las calles de Buenaventura, una ciudad portuaria de 400 000 habitantes en el Pacífico colombiano que es conocida por sus altos índices de pobreza y mortalidad infantil, desempleo y falta de educación⁵. La marcha formaba parte del Paro Cívico por la Vida Digna y la Paz en el Territorio, en protesta por las condiciones estructurales de pobreza y exclusión de la población local y en demanda de mejoras en el suministro de agua, los servicios de salud, la educación, la conservación del medio ambiente, el acceso a la justicia, la seguridad, la planificación territorial y el empleo⁶. El paro bloqueó la carretera principal que une el puerto con la capital regional de Cali y logró hacer que cesaran las actividades comerciales, educativas y de transporte de la ciudad.

Las personas huelguistas golpearon cacerolas y levantaron grandes pancartas con lemas como «Por la dignidad de Buenaventura, por el futuro de nuestros hijos», «Buenaventura no se rinde, ¡carajo!», «Pueblo negro listo para luchar», «#Yo soy Buenaventura #yo soy Chocó». Asimismo, alzaron carteles con el puño de las panteras negras. Durante la noche del 19 de mayo las protestas aumentaron en Buenaventura, y algunas personas empezaron a saquear grandes cadenas comerciales en el centro de la ciudad. El comité del Paro Cívico no apoyó estos actos y definió sus acciones como pacíficas. Esa noche el Gobierno envió el Escuadrón Móvil Antidisturbios de la Policía Nacional, que arremetió con violencia en contra de muchos de los manifestantes. La

⁵ En esta sección nos basamos en el trabajo de campo de Krisna Ruetter-Orihuela y Danny Ramírez Torres.

⁶ En el 2011 la tasa de mortalidad infantil en Buenaventura era de 30,7 por cada 1000 nacimientos. La cobertura de necesidades básicas según el Instituto Nacional de Estadística era del 34,5 %, mientras que el 13,5 % de la población vivía en condiciones de pobreza (Ramírez, 2017).

Defensoría del Pueblo reportó un total de 519 personas heridas durante estos hechos, de las cuales 337 eran mujeres; 197, hombres, y 232, niños (en su mayoría afectados por gases lacrimógenos); 38 adultos resultaron heridos con armas de fuego (Defensoría del Pueblo Colombia, 2017).

Aunque pocos líderes mencionaron el racismo como un factor que configuraba sus condiciones estructurales de opresión, las exclusiones racializadas fueron indexadas indirectamente mediante la propia «presencia» de los cuerpos negros disidentes (y algunos indígenas) que se movilizaron en las calles (al gritar, moverse, quemar facturas de servicios públicos, bloquear calles, sostener pancartas y filmar videos). En este contexto, los cuerpos de personas negras indexaron la inequívoca conexión estructural entre los altos índices de exclusión social (falta de educación, agua, seguridad, entre otros) y el espacio racializado de Buenaventura, una ciudad en la que casi el 90 % de las personas se autoidentificaron como negras en el censo del 2005. La presencia de cuerpos negros en estado de protesta dentro de este territorio expresaba y articulaba una gramática alternativa antirracista.

En solidaridad con la protesta de Buenaventura, las organizaciones sociales de Bogotá también exigieron que la marcha conmemorativa multiculturalista del Día de los Afrocolombianos se convirtiera en una protesta nacional de apoyo al Paro Cívico. El 21 de mayo del 2017, el Movimiento Nacional Cimarrón y otras organizaciones se congregaron en la torre Colpatria, uno de los edificios más altos de Bogotá (véase la imagen 3.1). La marcha orquestó las voces y los movimientos de las y los manifestantes negros en una ciudad racializada como el centro político del poder estatal blanco-mestizo colombiano. Algunos activistas expresaron un profundo sentimiento de indignación y malestar por la violencia contra las personas manifestantes negras en Buenaventura. Los líderes de la marcha, especialmente Juan de Dios Mosquera (fundador del Movimiento Nacional Cimarrón), se enfrentaron al reto de expresar y dirigir sentimientos encarnados de rabia e indignación en contra del Estado. Durante la marcha circularon panfletos con algunas consignas:

¡Adelante, afrocolombianos, adelante con valor, rompamos las cadenas de la discriminación!

Los negros lo dicen, y es cierto, el Gobierno es racista y no ofrece ninguna solución.

No importa el tiempo que nos lleve, ni lo que nos cueste, si luchamos como hermanos, el racismo venceremos.

¡Marchando, marchando, marchando, el racismo es derrotado!



IMAGEN 3.1. Marcha en Bogotá en apoyo al paro cívico de Buenaventura, Chocó, 21 de mayo del 2017.

Fuente: fotografía de Krisna Ruetter-Orihuela.

Estos lemas articulan reivindicaciones explícitas contra el racismo, ya que también llaman al movimiento corporal (caminar, avanzar y luchar) y a la acción colectiva. Muchos activistas gritaron estas consignas mientras caminaban con pancartas con las imágenes de Martin Luther King y Malcolm X. A lo largo de la carrera Séptima de Bogotá, algunos líderes tocaron tambores, otros bailaron y otros gritaron las consignas empleando megáfonos. Al llegar a la Plaza de Bolívar, situada en el centro político de la nación, las y los activistas comenzaron a cantar más fuerte y expresaron de manera explícita su malestar y rabia. Los insultos se dirigieron al presidente Santos, a quien responsabilizaron de la reciente violencia en Buenaventura. Un joven líder de la multitud, con una chaqueta de cuero negra, que estaba rodeado por una batería de tambores, gritó: «En Buenaventura hay por lo menos tres mil jóvenes asesinados y descuartizados. Buenaventura no tiene un hospital, Buenaventura se cansó, señores, se cansó. ¡Por Buenaventura, carajo! ¡El pueblo no se rinde, carajo! ¡El pueblo se respeta, carajo! ¡El pueblo no se humilla, carajo!»⁷. Tras una pausa, otro hombre gritó:

⁷ Grabaciones realizadas por Krisna Ruetter-Orihuela durante la marcha pública en Bogotá, mayo del 2017.

¡Aquí estamos todos los presentes, el Pacífico colombiano! Antes usaban perros para capturarnos con la fuerza bruta, hoy usan las armas para exterminarnos [...] ¡El pueblo no se mata, carajo! ¡Al pueblo no hay que hacerle daño, carajo! El pueblo no se agrede, carajo; el pueblo tiene hambre, carajo; el pueblo quiere empleo, carajo; el pueblo se respeta, carajo; el pueblo quiere lucha, carajo; ¡el pueblo es del Chocó, carajo! ¡El pueblo es de Buenaventura, carajo, y el pueblo somos todos, carajo!!

Mujeres y hombres repitieron a coro estas consignas. Dentro de la multitud, voces femeninas y masculinas aleatorias gritaron «nos quieren matar» o «¡nos quieren matar, pero no podrán!». Estas intervenciones verbales, eslóganes y cánticos, al ser enunciados por cuerpos negros, señalaron y denunciaron los efectos de la violencia racializada del Estado. Los cuerpos y las voces, juntos, expresaron de forma indirecta en estos escenarios performativos los recuerdos del terror y violencia que vive el pueblo negro de Buenaventura, al tiempo que señalan los temores compartidos sobre la muerte social, el desmembramiento y la fragmentación. Lo que no se dijo verbalmente lo expresaron por medio de sus cuerpos sincronizados que produjeron movimientos, marcharon, se detuvieron, levantaron las manos, cerraron los puños y se tomaron fotos. En estos momentos, como suele ocurrir en las manifestaciones públicas masivas, las y los activistas y participantes se convirtieron momentáneamente en un cuerpo colectivo, denunciando los efectos del racismo estructural y de la violencia racializada directa en la esfera pública.

No obstante, este cuerpo colectivo de manifestantes negros fue transitorio, frágil e inestable, ya que se disipó con el final de la huelga y las negociaciones finales realizadas con el Estado. Después de luchar y movilizarse en las calles, los habitantes de Buenaventura quedaron inmersos en la incertidumbre, sin saber cómo y hasta qué punto el Estado atendería sus demandas sociales e individuales de justicia y dignidad, así como sus peticiones implícitas de igualdad racial.

Movilización de los muertos

En Brasil, la Rede de Comunidades e Movimentos Contra a Violência (Red de Comunidades y Movimientos contra la Violencia) ha desarrollado múltiples

estrategias para desafiar las formas de violencia racializada⁸. Este movimiento surgió en el 2003, cuando se produjeron cuatro asesinatos en diferentes partes del estado de Río de Janeiro, todos a manos de la Policía Militar⁹. En la actualidad, este movimiento social independiente, formado principalmente por madres de jóvenes negros asesinados (en su mayoría hombres), articula las luchas de las comunidades urbanas contra la violencia estatal, la arbitrariedad policial y la impunidad.

Durante las manifestaciones y reuniones anuales, las activistas de la Red salen a la calle, donde movilizan emociones de dolor, desesperación, tristeza, angustia y rabia (véase la imagen 3.2). Las activistas producen y circulan materiales visuales que representan los cuerpos heridos, asesinados y vivos de sus hijos, hijas y familiares asesinados. Aunque llevan a cabo muchas otras acciones, como impugnaciones legales, recaudación de fondos y creación de alianzas políticas, nos centramos en la manera como movilizan las imágenes y representaciones de los cuerpos de sus hijos muertos para denunciar la violencia racializada.

Durante las manifestaciones públicas presenciadas por Luciane Rocha, las madres crearon y desplegaron diferentes pancartas con *collages* de fotos que mostraban los rostros de sus hijos e hijas con sus nombres y edades. Algunas pancartas presentaban las fotos en filas horizontales, como símbolo de la economía serializada e interminable de la violencia racializada. Estas imágenes pretendían contrarrestar el anonimato de los cuerpos negros asesinados (Holland, 2000; Wilderson, 2010), y dar testimonio de su anterior estado de vida y humanidad. Algunas imágenes reproducían el estilo de las fotos del

⁸ En esta sección nos basamos en el trabajo de campo de Luciane Rocha, que ha acompañado a la Rede durante muchos años. Véase el apéndice para más detalles. Todas las citas de las integrantes de la Rede proceden de entrevistas realizadas por Luciane en Río de Janeiro en julio y septiembre del 2017.

⁹ En el 2017, de cada cien personas asesinadas en Brasil, setenta y seis eran negras; la mayoría de las víctimas eran hombres jóvenes. Entre el 2007 y el 2017 la tasa de homicidios de personas negras creció un 33 %, frente al 3 % de las personas no negras (IPEA y FBSP, 2019). Datos del 2014 muestran que a los veintiún años, para las personas *pretas* (negros) y *pardas* (morenos), que representan la mayoría de la población pobre en Brasil, las posibilidades de morir por homicidio son un 147 % más altas que para los jóvenes de otros grupos étnicos (Cerqueira *et al.*, 2016). Los datos del 2010 para Río de Janeiro indican que, al controlar el nivel de educación, la zona de residencia, la edad y el estado civil, las personas negras tenían un 23,5 % más de probabilidades de ser víctimas de homicidio que los no negros (Cerqueira y Coelho, 2017).

documento nacional de identidad y situaban a los hombres y mujeres jóvenes vivos dentro del marco de la ciudadanía estatal.



IMAGEN 3.2. Manifestación realizada por la Rede de Comunidades e Movimentos Contra a Violência, Río de Janeiro, mayo del 2017. En las pancartas se lee: «Nuestros muertos tienen voz» y «Rebeliones en los cementerios de Brasil».

Fuente: fotografía de Luciane Rocha.

Otras fotos mostraban a las víctimas en situaciones cotidianas en las que reían, sonreían, iban al colegio o posaban con sus teléfonos móviles. Según una de las madres: «Esta es una forma para que la sociedad vea que nuestros hijos eran queridos, tenían sueños. Mucha gente piensa que nuestros hijos han nacido bandidos, delincuentes. Es la sociedad la que los hace así». Las madres luchaban por humanizar a sus hijos y rebatir las narrativas criminalizadoras del Estado. En las manifestaciones frente a la Asamblea Nacional, los y las activistas pusieron fotos ampliadas en el suelo, alrededor de una bandera brasileña, que era de color negro en lugar de presentar los colores habituales, verde, azul y blanco. De nuevo, las madres situaron los cuerpos de sus hijos e hijas en tensión con la nación. De manera crítica representaron la idea de que la nación brasileña está construida sobre los cuerpos muertos de jóvenes negros.

Las madres también elaboraron representaciones tridimensionales de sus hijos muertos. Hicieron un gran muñeco de tela, con manchas de sangre falsas sobre los pantalones vaqueros y la camisa, y lo ataron a un poste en la

plaza. La cabeza estaba cubierta con una bolsa de plástico negra, para mostrar su negritud e indexar la «desechabilidad» racial de los jóvenes negros. Otra intervención consistió en confeccionar unas piernas falsas de tela cubiertas con pintura roja, para simular la sangre de un cuerpo salpicado por la violencia (Nelson, 1999). Estas partes falsas del cuerpo se ubicaron detrás de arbustos en el suelo, para demostrar que los cuerpos negros asesinados siguen siendo invisibilizados, silenciados y desechados en el paisaje urbano.

Otra estrategia visual empleada por las madres en lugares públicos fue llevar camisetas impresas con fotos de sus hijos. Algunas madres utilizaron una sola fotografía de su hijo o hija, para señalar así una conexión íntima entre sus cuerpos y sus hijos fallecidos. Otras madres llevaban camisetas con fotos de muchas víctimas, con lo cual indexaban la muerte como un proceso social colectivo y expresaban la gran carga que llevaban. El uso de estos dispositivos visuales por parte de las madres creó espacios para que sus muertos hablaran, caminaran y expresaran su disconformidad con el Estado y la mirada pública. Las imágenes corporales en este caso sirvieron como extensiones icónicas de las mujeres y hombres jóvenes muertos racializados, que finalmente estructuraron una gramática antirracista alternativa.

Los cuerpos de las madres también hablan por sí mismos como sujetos sufrientes y heridos. En la mayoría de las manifestaciones interpretan un complejo repertorio de gestos y voces que expresan una amplia gama de emociones. Durante las protestas, algunas madres se arrodillaron y lloraron, otras gritaron y se cubrieron la cara con la bandera nacional. Otras mantuvieron los ojos inmóviles, con la mirada llena de rabia y desolación. La representación de las emociones de dolor, pena y pérdida de las madres revela experiencias corporales de violencia racializada que no pueden ser totalmente inteligibles (Spillers, 1987), y que se resisten a una articulación verbal exhaustiva. Permanecen inexplicadas e implícitamente indexadas entre los actores (Vom Lehn, 2014).

Las narraciones de las madres intentaron dar vida a sus hijas e hijos muertos al contar y compartir sus sueños, expectativas y alegrías. Mientras que la economía de la violencia opera mediante la cosificación, la criminalización y la deshumanización, las madres reafirmaron la humanidad de sus hijas e hijos muertos. Declararon con frecuencia: «Él era un ser humano»; «Ella también era una persona». Las madres denunciaron al Estado y a la Policía por crear y reproducir las condiciones estructurales de la violencia. Teresa (un seudónimo) dijo durante una entrevista:

Aquí en Brasil no hace falta ser culpable o estar involucrado para que te maten, basta con ser negro, pobre y vivir en la favela para estar en la mira de la Policía. Mi hijo nunca estuvo involucrado y ninguno de los que fueron asesinados con él. La Policía no salvó la vida de estos jóvenes. Por eso, voy a luchar por mi hijo. Porque no llevé a mi hijo durante nueve meses para que la policía lo matara. No necesitan estar involucrados en la delincuencia. Sólo tienen que ser pobres y ser de la favela. La Policía no sólo mató a este joven; mató el sueño de una familia, la confianza de la madre en el Estado, lo destruyó y desestructuró todo.

Teresa interpretó que el «acto de matar» produce un daño colectivo a las familias y a sus proyectos a futuro. Expresó una postura antirracista al criticar cómo la violencia racializada apunta al futuro de los cuerpos negros (sus sueños) al vincularlos estructuralmente a la muerte social. Esta imagen de un futuro destruido también se yuxtapone a la confianza rota hacia el Estado. Teresa y muchas otras madres denunciaron las dimensiones estructurales, gratuitas y esperadas de la violencia racializada en Brasil (Rocha, 2012; Vargas, 2010). Reveló cómo su hijo, su familia y la favela viven y mueren en un estado de excepción permanente, suspendidos del orden jurídico, ya que están en una condición de *nuda vida*, despojados de derechos políticos, desposeídos de futuros imaginados y constantemente expuestos a la violencia soberana (Agamben, 2005; Larkins, 2015).

Al visibilizar y denunciar la estructura de su sufrimiento, las madres dieron voz y, hasta cierto punto, vida a los muertos al destacar su maternidad frente al Estado. Lucía declaró en una reunión pública: «Estamos aquí para decir: “¡basta ya!”». Basta, porque nuestros muertos tienen voz. Nuestros hijos muertos tienen madres, y debemos soportar las ráfagas de ametralladoras. No podemos aceptarlo más. Pedimos que el Estado acepte nuestras demandas [...] No tenemos miedo a la bala. No tenemos miedo de ser aterrorizadas. [La élite brasileña] no se alimentará de nuestro miedo. Luchamos como una madre; luchamos con el útero». Vemos cómo las madres no sólo hablan y luchan por sus descendientes muertos, sino que denuncian la violencia directa y simbólica que viven cotidianamente. La maternidad se politiza y se moviliza para evocar emociones de valentía y determinación. El útero, como parte interna del cuerpo, sirve como índice para expresar una legítima «posicionalidad de lucha», una identidad antirracista basada en la gramática del parentesco, la maternidad y el género.

Todas estas estrategias visuales, performativas y emocionales tienen como objetivo desestabilizar la ecuación racista entre negro, criminal y «asesinable». Las madres son testigos y portavoces de la vida de sus hijos e hijas. Atestiguan ante la sociedad que sus hijos no eran criminales y que, como tales, no deberían haber sido «asesinados arbitrariamente, sin que estos asesinatos se califiquen de homicidio» (Jagannathan y Rai, 2015, p. 824).

Aunque el racismo no siempre se mencionaba de forma explícita, se señalaba para hacer visibles las conexiones no dichas entre la negritud y la muerte estructural, social, gratuita y previsible. En este sentido, Glaucia denunció el racismo al explicar las razones de la muerte de su hijo: «Creo que esto sólo ocurrió porque mi hijo era negro. Ni siquiera pararon a mi hijo para preguntarle qué hacía allí. Dispararon un rifle y no sólo lo mataron, sino que acabaron con la felicidad de mi familia». Las madres activistas negras, por medio de sus propios cuerpos producen y hacen circular representaciones de sus hijos muertos, y pueden exponer y desafiar públicamente la necropolítica del Estado y las formas como la raza y el género se utilizan para distribuir de forma desigual la vida y la muerte en la sociedad (Mbembe, 2003). En este proceso, las madres encontraron momentáneamente algún sentido de restitución, al sentir que habían hecho algo por sus hijos e hijas en el proceso de lucha contra la violencia racializada y la incapacidad del Estado para proteger la vida y las generaciones futuras.

La quietud, el cautiverio y las imágenes corporales

En agosto del 2015, la población local kichwa de Saraguro, en el sur de Ecuador, se movilizó en apoyo al paro nacional convocado por la CONAIE¹⁰. La principal estrategia de las y los activistas de Saraguro fue bloquear la carretera Panamericana, una práctica común entre los movimientos indígenas para ejercer presión sobre el Estado al impedir el flujo de productos básicos (Fiskio, 2017). También desarrollaron redes estratégicas con un equipo de periodistas indígenas de Telemazonas que cubrieron y documentaron las protestas. Estos periodistas capturaron imágenes de video de activistas indígenas y miembros de la comunidad que utilizaron sus cuerpos con una «quietud activa», sentados en dos filas en medio de la carretera para bloquear por completo la movilidad

¹⁰ En esta sección nos basamos en el trabajo de campo de María Moreno. Véase el apéndice para más detalles. Todas las citas de los habitantes de Saraguro se extrajeron de entrevistas realizadas por María en agosto del 2017.

de vehículos y camiones. En una fila, mujeres indígenas de diversas edades se sentaron en bancos con sus ponchos y sombreros, con lo cual expresaban su indigeneidad y una postura disidente. En la otra fila se sentaron jóvenes líderes varones que sostenían grandes palos de madera. En general, las y los activistas utilizaron una amplia gama de movimientos corporales que incluían tanto la quietud (sentarse en la carretera) como gestos activos de protesta, como sostener palos y moverse alrededor de la barricada.

En respuesta al bloqueo, la Policía nacional y local movilizó alrededor de mil hombres que llegaron al punto de bloqueo, a las afueras de la localidad de Saraguro, donde atacaron a los manifestantes con gases lacrimógenos y gas pimienta, ejerciendo violencia física y verbal contra los cuerpos de los hombres y mujeres indígenas. Las imágenes muestran cómo la Policía no se limitó a la zona del bloqueo, sino que entró en las comunidades aledañas (violando los derechos de los territorios de las comunidades indígenas), allanó casas y tomó como prisioneros a mujeres y hombres indígenas de diferentes edades. Asimismo, se desplegó en el centro del pueblo de Saraguro y empleó allí gases lacrimógenos.

La violencia se dirigió específicamente hacia los hombres y mujeres indígenas, jóvenes y ancianos, a pesar de que había mestizos que manifestaban y protestaban en la zona del bloqueo y transitaban por ella. Las mujeres y hombres indígenas que se resistieron o se opusieron a ser capturados fueron golpeados con toletes y arrastrados. Los medios de comunicación desempeñaron un papel fundamental al captar imágenes de estos cuerpos violentados, heridos y cautivos, que luego circularon en las redes sociales y en plataformas de gran difusión como YouTube y Twitter.

Una de las imágenes de Teleamazonas mostraba a un dirigente que había sido rápidamente apresado por policías. Aunque se resistió tirándose al suelo, fue arrastrado por una colina situada dentro del territorio de Saraguro y llevado por seis policías, en medio de gases lacrimógenos. Su cuerpo colgaba en el aire, mientras era arrastrado y llevado por los hombres, y, sin embargo, su expresión facial era de indiferencia. Estas imágenes fueron clave para demostrar en los tribunales que la Policía había violado los derechos indígenas al entrar en las tierras y las casas de las comunidades. Las imágenes, además, reafirmaron que el Estado había empleado una violencia excesiva, ya que no sólo había abierto la carretera, sino que había capturado y lesionado arbitrariamente cuerpos indígenas dentro de sus propios territorios. En este caso, la quietud del cuerpo es un índice de una postura antirracista que pretende invertir la lógica de la criminalización y denunciar al Estado como el principal responsable de

la violencia. Aunque, en otros casos, los actores indígenas no fueron pasivos y se defendieron, muchos gritaron y se resistieron a los acosos policiales.

Algunos entrevistados recordaron los hechos como «una guerra» nunca vista en Saraguro. A diferencia de ocasiones anteriores en las que la Policía había utilizado la fuerza con el propósito específico de despejar la carretera, aquí la violencia se dirigió directamente a los cuerpos de los saraguros con el propósito explícito de apresarlos. Un dirigente indicó que la Policía tenía órdenes de «llenar el autobús [de la Policía] de indios». En general, el Estado demostró su poder para definir qué cuerpos apresar y cuáles sí pueden disfrutar del derecho a protestar en los espacios públicos.

Los recuerdos sensoriales de las personas capturadas expresaron una imagen clara de la violencia que se ejerció sobre sus cuerpos. Un hombre de Saraguro relató que fue golpeado por la Policía y que fue jalado por el cabello y arrastrado fuera de su casa hasta la carretera Panamericana. Indicó que algunas mujeres trataron de salvarlo, pero también fueron golpeadas por policías. Como describe Martínez Novo (2018), el acto de jalarles el cabello a los protestantes recuerda el trato racista que utilizaban los terratenientes de las haciendas contra los asalariados indígenas cuando no cumplían con los regímenes productivos de explotación. Además, la cola de caballo trenzada de los hombres kichwas es una parte del cuerpo que expresa su indigeneidad de género y suele ser blanco de insultos y actos racistas.

Asimismo, las mujeres fueron objeto de violencia en este evento. Muchas sufrieron insultos cuando intentaron proteger a los hombres y a otras mujeres; varias fueron encarceladas. Estos actos crearon un profundo sentimiento de humillación y falta de respeto, especialmente cuando la Policía intentó capturar a una mujer embarazada. En total, la Policía detuvo a treinta y una personas, que fueron trasladadas en autobús a la cercana ciudad de Loja, sin que se les informara en ningún momento sobre los motivos de su detención. Liberaron a dos menores, y los veintinueve restantes fueron trasladados a la cárcel, donde estuvieron por dieciséis días. Finalmente, veintinueve hombres y mujeres de Saraguro permanecieron en la cárcel, acusados del delito de «paralización de los servicios públicos». Aunque la ley establece una pena de uno a tres años de prisión por este delito, dos de los condenados —Amable Angamarca y Luisa Lozano (véanse las imágenes 3.3 y 6.4, respectivamente)— recibieron una pena de cuatro años, debido a las circunstancias agravantes.



IMAGEN 3.3. Amable Angamarca, uno de los 29 de Saraguro, condenado a prisión.

Fuente: fotografía de María Moreno.

Otros líderes de Saraguro organizaron protestas públicas durante los juicios para pedir la liberación de los cautivos. Los manifestantes pusieron mandalas con flores locales a la entrada de la corte provincial de Loja y entonaron canciones, acompañadas de tambores, para exigir la liberación de los líderes encarcelados. Durante las manifestaciones, algunos activistas caminaron en fila horizontal con cadenas que unían sus manos, imitando el encarcelamiento de los saraguros. Las y los activistas también se manifestaron ante la cárcel y los tribunales con una pancarta que decía «Los 29 de Saraguro. Libertad a los presos políticos». La Coordinadora de Movimientos Sociales de Saraguro elaboró diversos carteles con las fotos de los 29 de Saraguro, cada uno con sus nombres e indicando que pertenecían a la comunidad étnica del pueblo de Saraguro. Otra pancarta mostraba a mujeres y hombres saraguros sonrientes, con sus finos vestidos y sombreros de fiesta, indicando sus ocupaciones: comadrona, maestra, líder social, entre otras. Esta estrategia buscaba contrarrestar las tácticas criminalizadoras del Estado y demostrar que las personas cautivas no eran manifestantes criminales, sino inocentes y pacíficas que tenían funciones legítimas y apreciadas dentro de sus comunidades.

Aunque el racismo no fue nombrado explícitamente durante este proceso, una mujer de Saraguro dijo durante una entrevista: «Vemos que el Estado ecuatoriano ha demostrado el racismo que tiene Ecuador... No se puede [ver] por qué sólo los indígenas [fueron detenidos], si también había mestizos [allí]». La violencia dirigida específicamente a los cuerpos indígenas durante el bloqueo se vivió como una forma flagrante e innegable de criminalización racializada. Los cuerpos de los actores indígenas que protestaban indicaban una postura antirracista, y señalaban su determinación de desafiar al Estado. Los medios de comunicación fueron clave a la hora de registrar imágenes de cuerpos indígenas heridos. Estas representaciones somáticas fueron cruciales para demostrar a un público más amplio el uso selectivo de la violencia por parte del Estado. Los testimonios orales de las mujeres y los hombres capturados sirvieron, asimismo, para revelar cómo la violencia estatal está modulada por ideologías racistas en Ecuador, cuando se dirige específicamente a los indígenas. En este caso, los cuerpos de las y los activistas indígenas que fueron objeto de violencia se convirtieron, además, en lugares significativos para indexar y denunciar la criminalización racializada de la protesta pública.

En busca de espacios de participación política

EN MAYO DEL 2017, María de Jesús Patricio Martínez (conocida como Marichuy; véase la imagen 3.4) fue elegida por mil cuatrocientos representantes vocera del Concejo Indígena de Gobierno (CIG), un grupo creado por el Congreso Nacional Indígena (CNI), para promover la primera campaña de candidatura presidencial de una mujer indígena en México¹¹. El discurso público de Marichuy durante su campaña condenó abiertamente el capitalismo y los efectos negativos de las empresas transnacionales y mexicanas en los territorios indígenas. Denunció los proyectos de desarrollo minero y turístico y sus prácticas de exterminio. Su programa político también condenó la normalización de la violencia estatal y no estatal y los asesinatos y desapariciones de activistas y periodistas.

El CNI eligió y movilizó estratégicamente a Marichuy como candidata, a sabiendas de que se enfrentaría a los estereotipos racistas y sexistas asociados a las mujeres indígenas. Sus rasgos físicos la identificaban como una mujer indígena. El cartel principal de su campaña la describía como «Mujer; indígena; médica tradicional; nahua de Tuxpán, Jalisco; vocera del CNI». «La imagen

¹¹ En esta sección nos basamos en el trabajo de campo de Gisela Carlos-Fregoso. Véase el apéndice para más detalles.

del cartel mostraba a Marichuy con un traje tradicional indígena, con el pelo recogido y una planta de aloe vera en sus manos, con lo cual se señalaban sus conocimientos como curandera tradicional. Su propio cuerpo desafiaba los imaginarios hegemónicos blanco-mestizos que históricamente han excluido a las mujeres indígenas de los espacios de participación política, tanto a nivel nacional como local (Moreno Figueroa, 2010).



IMAGEN 3.4. María de Jesús Patricio Martínez (Marichuy).

Fuente: fotografía de EneasMx - Wikimedia Commons (<https://ibit.ly/XrUU>).

Marichuy también movilizó su cuerpo en concentraciones, marchas y reuniones públicas con comunidades indígenas de todo el país. Demostró visualmente su posicionamiento racializado y de género mediante varios trajes

tradicionales de mujer indígena y sosteniendo en su mano diferentes tipos de flores (véase la imagen 3.5). Cuando daba discursos públicos o cuando visitaba comunidades durante su campaña en Oaxaca, Chiapas, Chihuahua y Guerrero, se cambiaba y usaba diferentes camisas, faldas y trajes tradicionales indígenas. Al cambiar y usar diversos trajes tradicionales, Marichuy movilizó lo que Hendrickson (1996) ha identificado como un «lazo traje-pueblo», un vínculo entre la vestimenta, el portador y lugares geográficos específicos. Los diferentes trajes evocaban simbólicamente una segunda «piel» racializada, con lo cual se indexaban distinciones etnosomáticas con el resto de la población mestiza. En la campaña, Marichuy utilizó performativamente su cuerpo y sus trajes para conectar, llevar, soportar y abrazar las diferentes preocupaciones de sus potenciales votantes indígenas, a pesar de las diferencias étnicas entre ellos.



IMAGEN 3.5. María de Jesús Patricio Martínez (Marichuy). Segunda desde la izquierda, en un mitin de campaña electoral en Palenque, norte de Chiapas, el 18 de octubre del 2017.

Fuente: fotografía de Gisela Carlos-Fregoso.

El CNI movilizó los cuerpos de las lideresas indígenas en diferentes etapas de la campaña. Por ejemplo, cuando el CNI visitó comunidades zapatistas en Chiapas, Marichuy y otras voceras indígenas fueron las primeras invitadas a subir al escenario para hablar. Con ello asumieron una presencia política contrahegemónica en esta esfera política local, un espacio que tendía a ser monopolizado y controlado por los hombres indígenas.

Las identificaciones raciales, de género y de clase indexadas por el cuerpo de Marichuy en estos escenarios públicos desafiaron los imaginarios mestizos del poder presidencial en México. Por ejemplo, el 27 de marzo del 2017, el CNI afirmó en una declaración pública: «saludamos también las voces críticas, muchas de ellas con argumentos fundamentalmente racistas, que reflejan una indignación rabiosa y desprecio por pensar en que una mujer indígena pretenda no sólo contender en una elección presidencial, sino plantear cambiar realmente, desde abajo, a este dolido país»¹². Una vez que Marichuy fue elegida candidata por el CNI, los ataques racistas comenzaron a circular en las redes sociales. Los usuarios de las redes sociales publicaron los siguientes fragmentos racistas en Twitter:

Abogado del Diablo

Yo votaría por #MaryChuy. Se ve que tiene experiencia en limpiar a México.

Gonz y Roses @elsuciodam

Esa #Marichuy se parece a la que limpia en mi casa.

01110010r @ 01110010r

Quién es #Marichuy y por qué no hace pozole [guiso indígena a base de maíz]?

Chillolyn Grey

¿Qué mente puede imaginar que una señora que sólo sabe hacer kekas [bocadillo a base de tortilla] en un comal [plancha tradicional] es capaz de gestionar la 13.^a economía del mundo, se han preguntado eso?

La indigeneidad de Marichuy y su proyecto político fueron estigmatizados y vinculados a estereotipos racistas, sexistas y clasistas sobre el trabajo doméstico y las prácticas culinarias¹³.

Estos ataques verbales racistas fueron contestados por algunos miembros del Concejo y usuarios de las redes sociales. Magdalena García, integrante mazahua del CIG respondió en Facebook: «Hay racismo en los malos gobiernos y en la sociedad. A los indígenas no nos quieren ver en la presidencia» (#Recorridocig). Perlita de Sol, usuaria de las redes sociales publicó: «Creo que la

¹² Véase <https://t.ly/16qB>

¹³ En México las trabajadoras domésticas han sido racializadas como «indias» y al mismo tiempo como «otras» no tan lejanas. Según Saldaña-Tejeda (2013), las trabajadoras domésticas en México experimentan el racismo en la segregación de los espacios físicos, la comida y los utensilios domésticos.

candidatura de #Marychuy destapará todo el racismo y la misoginia de closet de muchxs. Atención porque puedes ser unx». Eduardo Covián, por su parte, posteo: «México tiene un rostro solidario y amable pero también existe una parte racista y misógina asquerosa. Me da mucha vergüenza esta parte de mi país». Alejandro Encinas Nájera se refirió a la presencia del racismo al afirmar que «tras leer estos tuits infames, me queda claro por qué Marichuy tiene que contender. Hay que acabar con el racismo» (@EncinasNTwitted).

Hemos observado cómo los cuerpos de las mujeres indígenas en los espacios públicos políticos expresaron desafíos a la política masculina hegemónica blanca-mestiza. El cuerpo indígena de #Marichuy desencadenó ataques verbales racistas y sexistas en las redes sociales, con lo cual se hizo visible y se enunció el racismo. En este contexto, aun cuando su campaña no logró el número de firmas necesarias para su registro como candidata presidencial, su corporalidad, que indexó su indigeneidad y su género, produjo efectos antirracistas al desafiar y desestabilizar los imaginarios mestizos y sexistas de participación política.

Movilización desde el cabello y la belleza

Las y los actores racializados movilizan sus cuerpos en desfiles de belleza y concursos públicos para objetar los estereotipos racistas negativos. La Asociación de Mujeres Afrocolombianas (Amafrocol) en Cali, Colombia; la Fundación Azúcar en Quito, Ecuador, y Manifiesto Crespo en São Paulo, Brasil, han desarrollado múltiples estrategias para desafiar las construcciones hegemónicas de la belleza mestiza (Moreno Figueroa, 2010, 2013)¹⁴. Estas organizaciones, dirigidas por mujeres negras, se centran en el cuerpo y en las prácticas de cuidado del cabello de las personas negras. Organizan talleres, encuentros y charlas sobre el significado histórico de los peinados tradicionales trenzados. En estos espacios resignifican y empoderan sus cuerpos al generar nuevas posiciones subjetivas de orgullo y autoestima respecto a su cabello «natural» y sus construcciones somáticas. Siguiendo las clasificaciones capilares del mercado global, las activistas enseñan a las mujeres negras a identificar sus diferentes

¹⁴ En esta sección nos basamos en el trabajo de campo realizado por Krisna Ruetter-Orihuela, Danny Ramírez Torres y Mara Viveros-Vigoya (con Amafrocol), María Moreno (con la Fundación Azúcar) y Luciane Rocha (con Manifiesto Crespo). Todas las citas de las mujeres de estas tres organizaciones provienen de entrevistas realizadas por Krisna (en Cali, julio y noviembre del 2017), María (en Quito, entre octubre y diciembre del 2017) y Luciane (en São Paulo, en agosto del 2017).

tipos de cabello y a cuidarlo¹⁵. Este «trabajo sobre el cuerpo» colectivo se hace visible durante los desfiles y concursos anuales, pero también en los espacios públicos (calles, autobuses, lugares de trabajo, universidades, entre otros) y en el consumo de productos y accesorios de belleza para mujeres negras.

Por ejemplo, desde el 2004 Amafrocol, que está conformada por veinte mujeres negras en alianza con ocho colectivos, organiza un evento público llamado Tejiendo Esperanzas, en el que mujeres y niñas negras (y algunos hombres) muestran y desfilan peinados trenzados (véase la imagen 3.6), y hacen demostraciones sobre cómo llevar diferentes tipos de turbantes, mientras exhiben ropa y accesorios confeccionados por mujeres negras diseñadoras de moda. En Quito, en octubre del 2017, la Fundación Azúcar, creada a finales de los años noventa y articulada con la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador (Conamune), organizó un evento llamado Piele y Cabellos. En este encuentro participaron alrededor de cuarenta niñas, niños, y mujeres y hombres jóvenes, quienes desfilaron con su cabello «natural» afro con diversos peinados y presentaron coreografías con cantos y bailes. Estas actuaciones públicas se intercalaron con narraciones sobre los significados del cabello «natural» afro y las funciones de las trenzas y los peinados. En São Paulo, Manifesto Crespo, fundado en el 2011, organizó iniciativas como Tecendo e Trançando Arte (Tejiendo y Trenzando Arte), un proyecto galardonado que se centró en la valoración y cuidado del cabello negro rizado de forma creativa. Existen otros proyectos, como Estampando Saberes, que promueve el arte de estampar objetos con *adinkra* (símbolos ashanti) y que busca mejorar la autoestima de las mujeres negras al conectarlas con la estética africana (véase la imagen 3.7).

Las mujeres de estas organizaciones hablan abiertamente del racismo. Muchas activistas de la Fundación Azúcar participaron en la Conferencia Mundial contra el Racismo de Durban en el 2001 y están vinculadas a los procesos del movimiento negro internacional. Sonia Viveros, directora de Azúcar, dijo en una entrevista: «La lucha contra la discriminación racial es una lucha continental, es una de las razones para formar parte de la Década [de la ONU] de los Afrodescendientes y es una de las razones para apoyar la plataforma de la Red Continental de Mujeres Negras [...] todas las acciones que emprendemos van encaminadas a reducir los índices de discriminación en el país». La activista de Manifesto Crespo, Ana Paula, indicó al respecto:

¹⁵ Las clasificaciones globales estándar del cabello identifican al menos diez tipos diferentes de cabello en función de la circunferencia del rizo, su porosidad, textura y longitud.

La lucha contra el racismo comienza con la deconstrucción de la noción hegemónica de *blancura* y de toda esa narrativa eurocéntrica abrumadora que nos enseñan en las escuelas, en la que no nos vemos como sujetos de la historia. Los pueblos originarios, llamados indios por los europeos, y nosotros, descendientes de africanos esclavizados, llamados negros, tenemos el desafío de reconstruir una identidad brasileña que quiere ser europea en sus modales y costumbres. Valores como la ancestralidad nos ayudan a avanzar con pasos más firmes y mostrar respeto a los que nos precedieron y a los que vendrán.

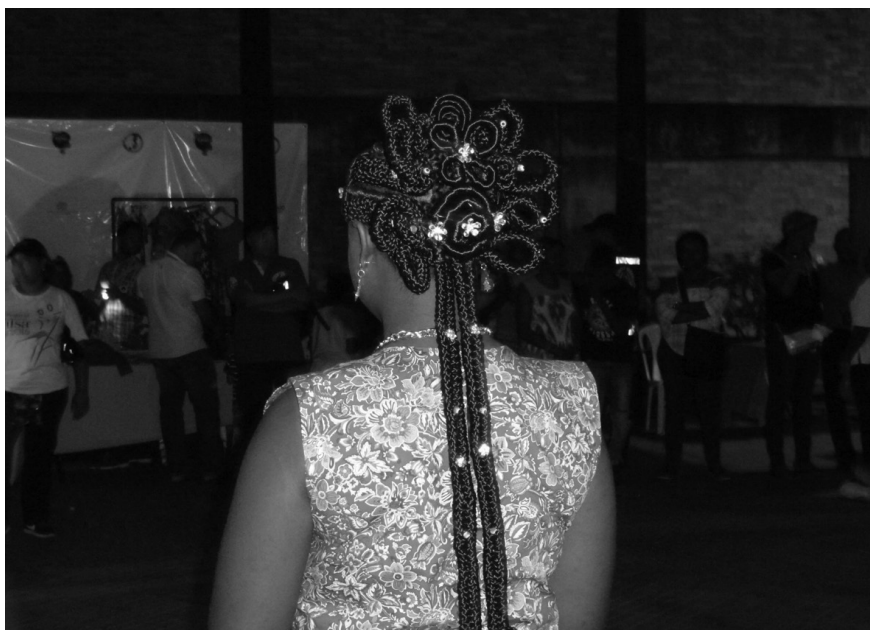


IMAGEN 3.6. Un evento de Tejiendo Esperanzas organizado por Amafrocol en Cali, julio del 2017.

Fuente: fotografía de Krisna Ruetten-Orihuela.

Las activistas de estas organizaciones ven el cuerpo —y en concreto, el pelo— como un lugar y una estrategia clave para el antirracismo. En una edición del 2017 del evento Tejiendo Esperanzas, una integrante de Amafrocol explicó a las jóvenes negras presentes que debían aprender a mirar dentro de sí mismas, a amar y a respetar sus cuerpos. Hicieron varios juegos en los que se les invitó a abrazarse, moverse, correr y reír. La facilitadora explicó durante una entrevista: «Hablar desde el cuerpo es una herramienta muy poderosa, porque

el cuerpo es nuestro; lo único que no te puedo prestar es mi cuerpo [...] una tarea muy práctica pero complicada es empezar a trabajar desde el cuerpo de las mujeres para empoderarlas, con una perspectiva étnica. Es decir, soy una mujer negra, me pertenezco a mí misma, puedo hacer lo que quiera con mi cuerpo, eso incluye mi pelo, mi maquillaje, mi espiritualidad, mi religión». La activista de Manifiesto Crespo, Ana Paula, en una entrevista realizada por un instituto de arte indicó: «Los recuerdos del cuidado del cabello, las historias de racismo en la escuela y en casa hacen aflorar una dolorosa realidad de segregación y exclusión. A partir de estas experiencias colectivas, en las que utilizamos múltiples estrategias artísticas y pedagógicas, podemos pasar a la discusión política del papel de cada persona en la lucha contra el racismo, y todo lo que tiene que ver con el cuerpo y lo que comunicas por medio de él»¹⁶. Lina, activista de Amafrocol y cofundadora de la microempresa de cosméticos Bámbara, expresó durante el taller Tejiendo Esperanzas: «[Mi] cabello es una extensión de mi cuerpo, de mis pensamientos [...] debemos entender cómo el racismo nos afecta de todas estas maneras, debemos luchar desde nuestros cuerpos». Las activistas de Amafrocol son conscientes de que este trabajo antirracista produce cambios en sus relaciones con sus cuerpos. Karen, integrante de Amafrocol y fundadora de la microempresa Turbantes Café y Miel, indicó en una entrevista: «Empecé a aceptarme a mí misma, empecé a mirar dentro de mí, y empecé a dejar mi pelo al natural, dejé de alisarlo. Al principio fue difícil, aunque con el tiempo empecé a darle [a mi pelo] amor, cuidado y a entenderlo [...] Le doy amor a mi pelo y empecé a verme de otra manera». Emilia Eneyda, educadora, investigadora y fundadora de Amafrocol, sostiene que las experiencias de empoderamiento de las mujeres jóvenes negras que participan en los eventos se reflejan en su forma de caminar, ya que empiezan a moverse «erguidas y fuertes», porque «aprenden a verse bellas y a no preocuparse por el qué dirán».

Las activistas de la Fundación Azúcar explicaron que el evento Piel y Cabellos tiene como objetivo apoyar a las mujeres negras que han experimentado la presión de cambiar su apariencia para sentirse aceptadas. Los talleres trataron de «romper ese imaginario de belleza», al centrarse en el cabello «natural», pero también en otros aspectos, como la delgadez y diferentes parámetros hegemónicos de belleza impuestos por la estética blanco-mestiza occidental. Sonia Viveros indicó durante una entrevista: «Hay chicas altas, hay chicas bajitas, hay chicas gordas, hay chicos feos, chicos superguapos, y a todos se les ha

¹⁶ Véase <https://t.ly/-IqP>

inyectado el tema de ser [ellos mismos] y de la autoestima, para que puedan estar en ese escenario y mostrarse con naturalidad. Porque el canon de belleza de la mujer negra [...] no es la mujer, y estoy exagerando, la anoréxica, de 90-60-90 [centímetros], sino la que tiene la masita, culona, exuberante, con alegría; esa es la mujer negra». Vemos cómo la Fundación Azúcar movilizó una noción más amplia del cuerpo femenino para desafiar los estándares globales de feminidad que han sido construidos en torno al ideal blanco-mestizo. De hecho, en los ensayos para el desfile, las participantes fueron animadas a no tratar de imitar a mujeres delgadas con rasgos occidentales dominantes, sino a caminar por la pasarela con su propio estilo: «Hazlo así, así, camina con naturalidad; balancéate con tu peso, porque tienes una elegancia diferente [...] ¡Pues bien, Angie! Vamos a ver, quiero que seas el Tanque Hurtado [apodo de un futbolista ecuatoriano negro, conocido por su robustez y estilo de juego]».



IMAGEN 3.7. Un taller de Manifiesto Crespo en São Paulo, 19 de agosto del 2017.

Fuente: foto de Luciane Rocha.

Las estrategias utilizadas por las activistas incluyen desafiar el uso normalizado del lenguaje sobre el cabello y desmitificar la idea de que existe el «pelo malo». Por ejemplo, en un taller de trenzado de Manifiesto Crespo en agosto del 2017, una participante, Denna, trató de cambiar la forma en que una madre negra hablaba del pelo de su hija; ya que utilizaba palabras como «melena»,

«duro», «rebelde» y «malo». Denna le pidió a la madre que identificara objetos duros en la sala de reuniones, como la mesa o el suelo, y luego le pidió que tocara el pelo de su hija y notara la diferencia. Otra estrategia pedagógica fue preguntarle a la hija si su pelo le hacía daño a alguien. Denna exclamó: «¿Cómo puedes decir que es malo! No ha matado a nadie. Matar es malo, tu pelo no».

Las activistas de estas tres organizaciones trabajan sobre sus cuerpos para desafiar los estereotipos racializados en los espacios públicos. El pelo, como parte del cuerpo, ha servido como «lugar» para que las mujeres negras se posicionen con relación a los múltiples significados vinculados a la belleza, la autoestima y el empoderamiento. Desde la época de los Panteras Negras, el pelo sin alisar se ha convertido en un marcador étnico que evoca conexiones con África y ha dado forma a muchas comunidades políticas antirracistas (Tate, 2007). En general, estos casos muestran cómo las mujeres negras movilizan sus cuerpos como espacios de significación cambiantes y maleables (King, 2016), desde los que se pueden expresar declaraciones y posturas antirracistas. El cabello es uno de los muchos «territorios de maniobra cultural y política» (Spillers, 1987) para luchar contra el racismo. Craig nos recuerda que «todas las mujeres viven en lo que podría considerarse cuerpos “marcados” o estigmatizados. Sólo los que no están marcados pueden trivializar la fugaz y alegre victoria cultural que se experimenta cuando se subvierte el significado dominante y se celebra finalmente lo que antes se ridiculizaba» (Craig, 2002, p. 14). El anti-racismo corporal en el ámbito de la belleza no es una lucha menor, ya que la opresión racializada por medio de la lógica de la estética es una fuerza estable y hegemónica al servicio de la reproducción del racismo en la vida cotidiana.

Sin embargo, las activistas son conscientes de los riesgos de reproducir nuevas jerarquías en torno a los distintos tipos de pelo afro. Intentan ser conscientes de no idealizar el pelo rizado «natural» frente a otras texturas o el uso de trenzas sintéticas. También luchan por superar los marcos de celebración multiculturalista y subrayan las dimensiones políticas de su «trabajo corporal» y la necesidad de articular luchas interseccionales que puedan desafiar el sexismo y el clasismo y, al mismo tiempo, garantizar el acceso a la educación superior y a ingresos estables de las mujeres negras.

Conclusiones

Los casos explorados en este capítulo ilustran cómo los cuerpos (sus movimientos, imágenes, expresiones, rasgos y partes) pueden convertirse en sitios de indexación y lucha contra el racismo. El Paro Cívico por la Vida y la Dignidad

de Buenaventura y las marchas públicas de la Rede de Comunidades e Movimentos Contra a Violência en Río de Janeiro ejemplifican cómo las y los activistas racializados pueden movilizar cuerpos (vivos o muertos) para desafiar y denunciar la violencia racializada. Las protestas de los indígenas kichwas en Saraguro revelaron la importancia de los movimientos corporales y la producción de medios visuales para indexar las luchas contra la criminalización de las protestas indígenas en Ecuador. La campaña política de Marichuy y el Congreso Nacional Indígena en México demuestra el uso estratégico de los cuerpos indígenas femeninos para señalar alternativas contra la exclusión política y de género. Finalmente, los talleres y eventos organizados por Amafocol, la Fundación Azúcar y el Manifiesto Crespo muestran cómo las mujeres negras movilizan sus cuerpos para desafiar los estereotipos racistas y crear nuevas experiencias de empoderamiento corporal.

Los cuerpos pueden escapar de los registros de comunicación verbal y crear modalidades cinéticas alternativas para expresar la disidencia y la resistencia y desafiar la normalización y la institucionalización del racismo. Las experiencias corporales producen un conocimiento contextual y transformaciones subjetivas que no necesariamente pueden generarse por medio de instrumentos legales o políticas públicas. La acción antirracista corporal se sedimenta en las memorias, las identidades y la sociabilidad cotidiana de las y los actores, y cambia las formas en que estos perciben sus experiencias vitales y las estrategias para enfrentar el racismo. Por ejemplo, las madres de la Rede han construido una posición combativa al hablar y producir imágenes visuales de sus hijos e hijas muertos. Las y los líderes heridos de Saraguro utilizaron sus recuerdos corporales para demostrar su inocencia y alcanzar finalmente un sentido de justicia. Las y los manifestantes negros de Buenaventura recuerdan el poder y la tracción de sus cuerpos colectivos al protestar en las calles, y cómo este proceso les permitió negociar con el Estado. Las mujeres negras que confrontan los estereotipos estéticos racistas han experimentado, además, transformaciones subjetivas y un nuevo sentido de empoderamiento y autoestima colectivo.

No obstante, los cuerpos racializados pueden ser lugares frágiles e inestables para las luchas antirracistas, ya que tienden a ser blanco de la violencia y de la vigilancia cuando se movilizan en los espacios públicos, y esto a su vez puede inducir procesos de desmovilización y acciones esporádicas. Observamos cómo en Buenaventura, los cuerpos colectivos pudieron protestar e indexar el racismo, pero en este proceso también se convirtieron en objeto de la violencia policial. En el caso de los indígenas de Saraguro ocurrió un proceso similar cuando sus cuerpos fueron capturados y heridos por las fuerzas armadas

del Estado. Marichuy se convirtió en blanco de la violencia verbal racista en las redes sociales, cuando su cuerpo indígena desafió la política hegemónica mestiza. Después de la campaña presidencial, la capacidad de las mujeres indígenas para participar en la política estatal sigue siendo limitada. En general, el antirracismo corporal puede depender de coyunturas políticas específicas, lo que puede implicar que sean intermitentes, poco sostenibles o efímeras.

La indexicalidad corporal como estrategia para denunciar el racismo es un arma de doble filo. Como afirma Moreno Figueroa (2010), reconocer (o señalar) el racismo puede no ser siempre suficiente para socavar esta forma de opresión. La capacidad que tienen los cuerpos racializados para denunciar el racismo es claramente contextual y depende de las audiencias que ven, interpretan, consumen y valoran estas representaciones corporales. Utilizar el cuerpo para hablar del racismo puede, además, conllevar el riesgo de ser malinterpretado cuando se descontextualizan las imágenes, los significantes y las experiencias. Los estereotipos somáticos pueden incluso verse reforzados. Esto se presentó cuando los medios de comunicación oficiales del Estado presentaron a los manifestantes de Buenaventura como peligrosos vándalos y alborotadores. Las mujeres negras que adoptan estilos de cabello natural pueden ser «vistas» como parte de una nueva tendencia de moda que busca celebrar la negritud o incluso crear nuevas jerarquías entre las mujeres dependiendo de la forma y el tipo de sus rizos. Las madres de la Rede que denuncian los efectos de la violencia estructural y escenifican públicamente su dolor, también corren el riesgo de convertir el dolor negro en «espectáculo» y de normalizar la favela como lugar de sufrimiento y muerte negra. Las imágenes y los recuerdos de los cuerpos que sufren conllevan el peligro implícito o potencial de convertirse en un foco central, que puede «eclipsar la agencia y la subjetividad de los cuerpos vivos» (Greenberg, 2009, p. 179). El antirracismo corporal puede ir más allá de la política de la contingencia y del espectáculo cuando sus acciones se articulan estratégicamente con otras acciones antirracistas, como las que implican sanciones legales, medios de comunicación críticos, acciones afirmativas y la implementación de políticas públicas. Los cuerpos colectivos e individuales son lugares vitales para las luchas antirracistas, ya que pueden revelar, recordar, sanar, desafiar y, al final, transformar las formas cotidianas y estructurales del racismo.

Capítulo 4

TERRITORIO Y ANTIRRACISMO

Peter Wade

LA REIVINDICACIÓN DEL territorio puede formar parte de las estrategias para desafiar el racismo y la desigualdad racializada. ¿Deben conceptualizarse las luchas por el territorio en el marco del racismo? ¿Y qué eficacia tiene la lucha por el territorio como estrategia antirracista?

En relación con la primera cuestión, algunos estudiosos han criticado la excesiva dependencia de las experiencias de la diáspora africana en las prácticas antirracistas y han afirmado que, «dentro de la teoría y la práctica del antirracismo, rara vez se aborda la cuestión de la tierra como espacio disputado», lo que lleva a la exclusión de «los pueblos y las perspectivas aborígenes» (Lawrence y Dua, 2005, pp. 120, 126). Esto forma parte de un argumento más amplio según el cual la experiencia indígena americana es «una historia de soberanías múltiples», atacadas por el colonialismo de asentamiento, «más que [una historia de] razas» (Simpson, 2019, p. 73). Partimos de la idea de que tanto las historias de las personas indígenas como las de las personas negras —en general, pero también en relación con la tierra y el territorio— pueden ubicarse útilmente en el marco del racismo y el antirracismo (Coulthard, 2007; Sharma y Wright, 2008; Wolfe, 2016)¹. Este marco permite la posibilidad de construir coaliciones por medio de las divisiones tradicionales entre comunidades negras e indígenas —por no hablar de las divisiones borrosas entre «mestizos» y pueblos negros e indígenas—, arraigadas en la gobernanza colonial y consolidadas por el multiculturalismo estatal (Wade, 2018).

La importancia del racismo para enmarcar las luchas por la tierra comienza con la observación de que, debido al hambre de los regímenes coloniales por el control de la tierra, las luchas por los derechos a la tierra y al territorio

¹ La tierra, definida como un recurso específico para el cultivo, también puede concebirse como territorio (o territorialidad), entendido como un espacio más amplio en el que se lleva a cabo una forma de vida particular, basada en el aprovechamiento de la tierra y otros recursos naturales, y que implica un sentido de relación históricamente arraigado con la tierra.

han sido durante mucho tiempo fundamentales para las prácticas indígenas de resistencia, autodefensa y movilización política. Lo mismo ocurre con las comunidades rurales negras, ya que la tierra, además, ha sido fundamental en las experiencias de algunos pueblos de la diáspora africana. Reconocemos que estas prácticas no siempre se han articulado en términos explícitamente étnicos o raciales, a pesar de llevarse a cabo por personas que se ven a sí mismas o son vistas por otros como indígena/«indio» o negro/moreno. También es poco probable que estas personas articulen y dirijan estas luchas principalmente o incluso secundariamente a combatir el racismo, y, en cambio, son vistas simplemente en términos de la tierra misma.

Como mínimo, la tierra es concebida como un recurso para la subsistencia; más a menudo es vista en términos de *territorio*, entendido como un lugar abarcador en el que se lleva a cabo una forma particular de vida, basada en el aprovechamiento de la tierra y otros recursos naturales (Montenegro Lancheros, 2016, p. 175). En esta visión, la búsqueda de la justicia supera las formas estándares de reconocimiento multiculturalista e implica una defensa de las condiciones ontológicas de la vida, cuya base es la tierra. Las cuestiones del territorio, la vida y la justicia están íntimamente ligadas a la identidad y, en un mundo ordenado por regímenes legales y burocráticos basados en los modelos occidentales de Estado-nación, esto suele enmarcarse en términos de lucha por los derechos de un grupo étnico, un «pueblo» o una «nación», más que en la defensa contra el racismo.

Sin embargo, sostenemos que las luchas por la tierra y el territorio o, mejor dicho, la tierra como territorio, cuando las emprenden personas racialmente marcadas en desventaja en un orden social (y consideramos que «indígena» e «indio» son categorías raciales fundacionales), tienen dimensiones racializadas y antirracistas por dos razones relacionadas. En primer lugar, históricamente la dominación racial ha operado necesariamente de forma espacializada, para afirmar el control sobre los espacios y los lugares, como lo sigue haciendo hoy en día. La segregación, el control del movimiento, la desposesión y el desplazamiento, a menudo de naturaleza genocida, fueron y son fundamentales para la imposición de las relaciones de poder de la colonialidad —y la resistencia a ellas— a los pueblos indígenas y negros (Knowles, 2003, cap. 3; Neely y Samura, 2011).

En segundo lugar, estas prácticas de colonialidad, al trabajar sobre patrones preexistentes de asentamiento y economía indígena, crearon estructuras espaciales de economía política que tenían dimensiones inherentemente racializadas, sedimentadas en el tiempo para formar regiones racializadas y, en áreas

urbanas, barrios. De este modo, las estructuras espaciales racializadas forman un «archivo activo», que «no es sólo un monumento, acumulado mediante un pasado y un presente raciales», sino que también es «activo en el sentido de que *interactúa con las personas y sus actividades* como un conjunto continuo de posibilidades en las que se fabrica la raza» (Knowles, 2003, p. 83; énfasis en el original). Un buen ejemplo de esta racialización del espacio regional son las áreas de la costa del Pacífico de Colombia y del norte de Ecuador, que, por medio de la imposición colonial de una economía minera de enclave basada en la mano de obra negra esclavizada y la consolidación poscolonial de una colonia interna, se racializaron simultáneamente como «negras» y se consolidaron como «pobres y subdesarrolladas» en las economías políticas de Colombia y Ecuador. La condición político-económica de la región es inseparable de su identidad «negra» (e «indígena»), en un imaginario nacional dominante en el que la «modernidad» y el «progreso» siguen siendo vistos como antitéticos de lo negro (Asher, 2009; Escobar, 2003; Wade, 1993; Whitten, 1986). Las condiciones precarias de la región hacen que los migrantes y desplazados negros que salen de sus áreas hacia las ciudades y pueblos del interior de los países tiendan a competir en los niveles más bajos del mercado laboral, con lo cual reproducen la poderosa asociación entre ser negro y pobre (Barbary y Urrea, 2004; Wade, 1993)².

Este tipo de formación regional es importante para captar los complejos y profundos mecanismos estructurales que actúan en la reproducción de las desigualdades y jerarquías racializadas, y el modo en el que el racismo queda enterrado en ellas y puede volverse invisible. El estatus de algunas áreas de un país como «atrasadas» y «necesitadas de desarrollo» y, al mismo tiempo, como más indígenas o negras que otras zonas puede parecer, en el imaginario nacional dominante, nada destacable e incluso autoexplicativo. Sin embargo, es vital observar cómo la precariedad, la impotencia y la negritud-indigeneidad han sido históricamente superpuestas, de manera no accidental, por los regímenes coloniales y republicanos de extracción y las políticas de control de la población, que crean estructuras subyacentes que son duraderas y que establecen parámetros para las acciones que tienden a reproducir estas estructuras, a pesar de cualquier buena intención en sentido contrario.

La racialización del espacio y del lugar, arraigada en la colonialidad del poder, es la razón por la cual tiene sentido situar las luchas por la tierra y el

² Esta racialización de la región puede verse en Perú y Ecuador (De la Cadena, 2000; Orlove, 1993; Rahier, 2014; Whitten, 1981), en Bolivia (Busdiecker, 2009; Gustafson, 2006; Ravindran, 2019) y en Brasil (Weinstein, 2015).

territorio en el marco del racismo e interrogar esas luchas como estrategias antirracistas. Sin embargo, todavía tenemos que enfrentarnos a la cuestión de que las personas que luchan por defender y reclamar tierras y territorios pueden no situar el lenguaje y los conceptos de racismo y antirracismo en el centro de sus acciones, precisamente debido a la naturaleza aparentemente anodina y profundamente estructural de la racialización de las desventajas. Para abordar esta cuestión, utilizamos los conceptos de una gramática alternativa del antirracismo (Wade y Moreno Figueroa, 2022) y de una conciencia racializada de la desigualdad, e ilustramos estos conceptos con datos etnográficos sobre la forma en que la «raza» figura en las instancias empíricas de las luchas por la tierra. Queda pendiente la cuestión de la eficacia de estas acciones para desafiar el racismo en sus múltiples facetas (por ejemplo, actitudinal y estructural). ¿Incorporar la tierra o el territorio a la escena potencia el antirracismo en direcciones específicas?

El territorio como gramática alternativa del antirracismo

Una gramática alternativa del antirracismo es una matriz organizativa que se refiere a los elementos que, cuando se verbalizan o excavan, no parecen hablar de antirracismo o incluso quizás ni siquiera de racismo. El racismo no constituye el marco principal de la organización o de la acción en cuestión. Esto no significa que esté necesariamente ausente. De hecho, a menudo está presente como una conciencia implícita de que ser identificada como persona negra, indígena o simplemente mestiza de piel oscura (vista como una condición colectiva y no simplemente personal) tiene algo que ver con las desventajas a las que se enfrenta el propio grupo.

Esta «conciencia racializada» de la desigualdad puede tener como foco principal las desventajas percibidas en relación con la clase (estar abajo en una jerarquía definida principalmente en términos económicos), la seguridad (la amenaza de la violencia), la dignidad, el valor personal y colectivo (sentirse sujeto a un trato degradante y a un estigma), y la autonomía (ser capaz de controlar el propio destino, personal y colectivamente). Una gramática alternativa del antirracismo que ponga en primer plano las cuestiones de la tierra y el territorio puede referirse a todas estas desventajas: incluso si la clase parece ser primordial (con la tierra asumida como un recurso económico), una lucha por la tierra y el territorio conlleva cuestiones de seguridad, dignidad y autonomía. De hecho, la autonomía también puede comprender el sentido de que la relación histórica colectiva del grupo con el lugar como territorio (concebido

de forma que trascienda las distinciones convencionales entre lo cultural, lo natural y lo sobrenatural) es constitutiva de su identidad y su forma de estar en el mundo; un sentido de que, sin la tierra, el pueblo *como tal* no puede existir.

La lucha por el territorio implica, por tanto, una pugna contra múltiples formas de desventaja, que se perciben como relacionadas con el hecho de ser una persona negra o indígena. Como Keisha-Khan Y. Perry encontró en su estudio sobre el barrio de Gamboa en Salvador, Brasil, surge «un antirracismo de clase», liderado en este caso por mujeres negras, en el que «las complejas políticas raciales de identificación están vinculadas a la conciencia de género y de clase y a la identificación como negras, mujeres y pobres» (Perry, 2013, pp. xvi, xvii). La lucha es, por tanto, también antirracista. En este sentido Perry afirma que «los estudiosos de la política negra deben incluir en sus análisis los movimientos sociales que cuentan con una importante participación de personas negras, aunque a primera vista parecen ser luchas únicamente por cuestiones de clase» (2016, p. 100). Veamos ahora algunos materiales empíricos para ilustrar estos conceptos de gramática alternativa y conciencia racial.

Wimbí, Ecuador

Wimbí (el nombre oficial es 5 de Junio) es una comunidad del norte de la provincia de Esmeraldas, situada en la parte norte de la región costera del Pacífico de Ecuador, una zona ancestralmente ocupada por comunidades negras (e indígenas), de forma muy similar a la región del Pacífico colombiano, más al norte³. Durante siglos, pero sobre todo en el siglo xx y especialmente en las últimas décadas, la provincia ha sido utilizada para lograr intereses externos (blancos y mestizos, nacionales e internacionales) con la extracción de recursos naturales (sobre todo oro y madera, y a veces de forma ilegal) y la producción agroindustrial (mayoritariamente plantaciones de palma aceitera y criaderos de camarones). En épocas más recientes, se ha utilizado la región para la producción ilegal de hoja de coca (Antón Sánchez, 2015; Whitten, 1986).

Antes de las reformas agrarias de las décadas de 1960 y 1970, aunque ya existían algunos títulos de propiedad comunal (Minda, 2015, pp. 13-15),

³ En esta sección nos basamos en el trabajo de campo realizado por María Moreno, asistida por Luis Alfredo Briceño. Todas las entrevistas citadas fueron realizadas en Wimbí por María y Luis Alfredo entre septiembre y noviembre del 2017. Véase, además, Moreno Parra (2019). Para informes de prensa detallados véase Brown (2018), Morán (2017a) y León Cabrera (2018).

la mayoría de las tierras eran «baldíos» sin título, algunos de los cuales fueron asignados a los colonos agrícolas entrantes en el proceso de reforma. En la década de 1990, el Estado asignó a las comunidades negras de Esmeraldas títulos colectivos para unas 130 000 hectáreas de tierra. Las comunidades indígenas recibieron, además, títulos de unas 125 000 hectáreas. Una buena parte de estas tierras —alrededor del 25 % en el norte de Esmeraldas en el 2012 (Antón Sánchez, 2015, pp. 99-102)— ha sido vendida a intereses capitalistas externos, a veces voluntariamente, a veces bajo presión y amenaza (y a menudo, en términos formales, ilegalmente, ya que estos títulos colectivos de propiedad de la tierra no permiten la venta), a veces después de casos judiciales que decidieron a favor de empresas privadas. Asimismo, algunas de las tierras han sido invadidas (Antón Sánchez, 2015). Los miembros de las comunidades locales suelen participar en las empresas capitalistas como mano de obra en diferentes modalidades (trabajadores asalariados o subcontratistas a pequeña escala que aparentemente trabajan por cuenta propia, aunque en realidad dependen totalmente de un único jefe). También suelen ser pequeños empresarios, vinculados a las empresas que llegan a la región, y que venden tierras o derechos sobre recursos, o los ceden a cambio de otros beneficios (por ejemplo, los residentes de Wimbí permitieron la entrada de una empresa maderera en sus tierras a cambio de una carretera de acceso). La emigración de las zonas rurales a los centros urbanos cercanos, y de estos centros a las principales ciudades de la sierra ha aumentado como consecuencia de la pérdida de tierras por parte de las comunidades locales.

Han surgido conflictos por la tierra y por la destrucción y degradación del medio ambiente, como la contaminación de las fuentes de agua y la destrucción del bosque. En la mitad norte de la provincia de Esmeraldas, más de la mitad de la zona boscosa original se ha visto afectada por el cambio de uso del suelo. La minería y la agroindustria de la palma aceitera han contaminado el agua con metales pesados y químicos (Moreno Parra, 2019, pp. 96-97). Por lo tanto, la resistencia de las comunidades locales tiene que ver principalmente con la tierra y el medio ambiente, pero también, más recientemente, con la seguridad, ya que muchos de los manifestantes y los líderes de la comunidad han sido amenazados y, algunos de ellos han sido asesinados, generalmente con impunidad. La resistencia no es uniforme, porque los miembros de las comunidades locales participan, además, en las actividades económicas que provocan el despojo y la contaminación, y se benefician de ellas de forma desigual. Las distintas comunidades asumen posiciones diferentes en relación con estas actividades: por ejemplo, las comunidades situadas río arriba de las

empresas mineras que contaminan los cursos de agua se oponen menos a la minería que las situadas río abajo.

En el caso de Wimbí, las acciones de defensa y protesta son encabezadas por los líderes de la comunidad, que a menudo realizan funciones oficiales en las entidades estatales locales, como la Junta Parroquial, un organismo elegido que se encarga de gestionar el desarrollo de la comunidad. En el 2011, Wimbí fue una de las ochenta y nueve comunidades del norte de Esmeraldas que, con el apoyo de la Defensoría del Pueblo, logró que el Gobierno central aprobara medidas de protección ambiental para controlar los daños causados por la minería, aunque nunca se aplicaron. La Pastoral Social de la Iglesia católica y su Vicariato de Esmeraldas son aliados clave, mientras que los académicos de la sede de Esmeraldas de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador contribuyen con datos y estudios.

En el 2015, estalló un conflicto particular en torno a mil doscientas hectáreas de tierra. Según fuentes locales, en el año 2000 esta parcela fue vendida a un empresario de la palma aceitera por un líder comunitario, Junior Bravo. Este había conseguido, en circunstancias turbias, que una parte de las tierras comunales quedara a su nombre tras un conflicto original en 1996 en el que la comunidad había expulsado violentamente a invasores externos. El resultado del conflicto condujo a que los líderes de la comunidad, incluido Bravo, fueran encarcelados. Las tierras vendidas no estaban bajo título colectivo, sino que estaba clasificada como «tierras comunitarias de posesión ancestral» (una designación formal en el artículo 84 de la Constitución de 1998) y como tal la venta era ilegal. Al parecer, Bravo intentó entonces recuperar las tierras; sin embargo, fue asesinado en circunstancias misteriosas.

La propiedad se vendió a una empresa de palma aceitera, Palmeras del Pacífico, aunque los miembros de la comunidad siguieron utilizando parte de la tierra como antes. Finalmente, en el 2015, la empresa, entonces rebautizada Energy & Palma, presentó una demanda por invasión contra los dirigentes de la Junta Parroquial. En el 2016, un tribunal provincial le dio la razón a la empresa y ordenó el desalojo por parte de la Policía. Los miembros de la comunidad se resistieron físicamente, por lo que se enfrentaron a cargos penales. Estos luego fueron retirados. El caso legal original por invasión continúa con acciones y apelaciones de larga duración, y los miembros de Wimbí cuentan con el apoyo de la Pastoral Social y la ONG ecuatoriana ambientalista Acción Ecológica, que realizan una serie de estrategias jurídicas y otras actividades de campaña y cabildeo, todo ensombrecido por una sensación de incertidumbre persistente, miedo, presión, amenazas y acoso.

Aunque desde la década de 1990 las reivindicaciones y los derechos sobre la tierra se han formulado en términos de posesión ancestral de las comunidades afroecuatorianas, este marco multiculturalista no implica necesariamente un discurso sobre el racismo. La cobertura de la prensa sobre los problemas de la minería ilegal, la contaminación del agua y los desalojos en Wimbí y el área circundante casi nunca plantean la cuestión del racismo o la discriminación, aunque los informes de los medios de comunicación a menudo —pero no siempre— han señalado que los lugareños son personas afrodescendientes e indígenas. Por ejemplo, en el 2017 el programa de noticias *Visión 360* de Ecuavisa produjo dos reportajes de video en profundidad sobre la minería ilegal en el norte de Esmeraldas, que hicieron dos referencias aisladas a los «afroecuatorianos», no mencionaron cuestiones de racismo o discriminación racial y no abordaron el hecho muy visible de que los miembros de la comunidad local que aparecen son todas personas negras, mientras que los funcionarios del Gobierno, los sacerdotes y los activistas de las ONG que aparecen son todas personas blancas (según los estándares locales)⁴. Cinco informes de noticias en profundidad en línea tampoco mencionan las cuestiones raciales (Brown, 2018; León Cabrera, 2018; Morán, 2017a, 2017b, 2017c), aunque uno contiene una cita de un taxista de la capital regional, San Lorenzo, que dice que hay «discriminación institucional» (Morán, 2017c). El sitio web oficial de la Junta Parroquial aclara que la zona está habitada por personas negras, algunas de ellas descendientes de «congos» de piel muy oscura que emigraron de Barbacoas, en Colombia, a finales del siglo XIX. Sin embargo, el sitio web no menciona el racismo ni la discriminación y, en un esbozo histórico, subraya que no hubo esclavitud en esta comunidad en particular⁵.

Un panorama similar se desprende de las actas transcritas de un evento llamado la Audiencia del Chocó, una reunión de líderes comunitarios, académicos y activistas eclesiásticos, organizada por un colectivo llamado la Ruta por la Verdad y Justicia para la Naturaleza y los Pueblos, que fue convocada por la ONG Acción Ecológica para el 22 de agosto del 2017. De nuevo, el tema del racismo y la discriminación racial quedó muy silenciado, a pesar del contexto de protesta y denuncia crítica. En el documento de sesenta y cuatro páginas, sólo una persona (un líder de Wimbí) habla de que «hoy en el momento nos discriminan de qué forma como ladrón, como invasor de nuestro territorio»,

⁴ Véanse <https://t.ly/6rAs> y <https://t.ly/raAl>

⁵ Véase <http://5dejunio.gob.ec/>

mientras que la declaración colectiva de los organizadores se refiere a «la discriminación de las cortes de justicia hacia los pueblos negros», que no han podido asegurar sus derechos sobre los territorios ancestrales⁶.

En este sentido, existe un interesante documento presentado al Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD) de la ONU por unas cuarenta organizaciones comunitarias de Esmeraldas, junto con la universidad local e instituciones católicas, como la Pastoral Social. Por un lado, el documento hace dos referencias a una «situación de discriminación racial», y cita la degradación y la contaminación del medio ambiente y los «insuficientes esfuerzos» del Gobierno para abordar estas cuestiones. Menciona la «discriminación estructural» una vez y también se refiere a la «discriminación sistemática» contra «los pueblos afrodescendientes y las nacionalidades indígenas» en la región. Por otro lado, la palabra *racismo* no aparece nunca, y los casi veinte usos de la palabra *discriminación* no emplean el calificativo *racial*; y a veces utiliza la palabra en relación con la discriminación por orientación sexual, de edad y género⁷. Dado que se trata de un documento dirigido al CERD, sin duda redactado con la orientación de los académicos, es interesante que la referencia a lo negro y a las cuestiones raciales no esté ausente, pero tampoco sea prominente.

Si pasamos de las fuentes documentales y de los medios de comunicación a las opiniones expresadas por la población local nos encontramos con un panorama superficialmente igual, aunque con algunas diferencias subyacentes importantes. En sus encuentros etnográficos con los miembros de la comunidad y sus aliados, María Moreno descubrió que la discriminación racial y el racismo rara vez se mencionaban de forma espontánea, ya que los entrevistados seguían guiones implícitos que les resultaban familiares de encuentros anteriores con periodistas, funcionarios y trabajadores de ONG. Sin embargo, cuando María abordó explícitamente la cuestión del racismo en las entrevistas con los líderes y activistas locales (véase la imagen 4.1), a menudo mostraron rápidamente una conciencia subyacente de las fuerzas estructurales vinculadas a su condición racializada, lo que sugiere que el aparente silencio que rodea el racismo era escaso y fácilmente penetrable.

⁶ Las actas ya no están disponibles en Internet. Sobre el evento véase <https://t.ly/5mQH>

⁷ Véase <https://t.ly/ey67>



IMAGEN 4.1. Roland Merlín, líder de la comunidad de Wimbí en compañía de María Moreno y Luis Alfredo Briceño.

Fuente: fotografía de Angélica Mejía.

Algunos miembros de la comunidad hicieron referencia a la esclavitud: «No vamos a volver a ser esclavos de nadie», indicó un líder local. Una profesora negra local dijo: «Primero [las personas de la comunidad] fueron amos [de la tierra] y ahora son esclavos [de la empresa]», y añadió que «como fueron esclavos en el pasado, [las empresas] quieren que vuelvan a ser esclavos». El tropo de la esclavitud se utiliza a menudo en América Latina y en otros lugares para expresar la sensación de ser explotado injustamente como mano de obra asalariada, sin establecer una conexión explícita con la esclavitud histórica africana (o indígena); aunque el uso de la frase «volver a ser» no deja lugar a dudas sobre el vínculo racializado con el pasado en este contexto.

Un trabajador de la Pastoral Social, que formó parte de un programa de la Escuela de Formación de Líderes, recordó que un lugareño le había dicho: «Al parecer nos quieren eliminar, porque solo en las poblaciones afro y las poblaciones indígenas es donde se ve tanto atropello a nuestros derechos». El presidente de la Junta Parroquial señaló: «La empresa [de palma aceitera] dice: “Hemos vencido a gente de gran calaña. ¿No vamos a vencer a estos negritos?”». Uno de sus colegas indicó en la Junta: «Estoy luchando con ellos, con

la comunidad, para que no seamos aplastados porque nosotros como negros tenemos el mismo derecho que tienen todas las comunidades». Quiso hacer ver al Gobierno «que son territorios ancestrales que nos pertenecen por ser negros». También entendió el conflicto con la empresa de palma aceitera en términos raciales: «Así nos quieren amaratar como negros; [dicen] “a estos negritos los amaratamos con esto porque tenemos las escrituras”». Pensó que el sistema de justicia estaba sesgado en contra de los reclamos de la gente de Wimbí, porque los jueces «salen a favor del que tiene la plata», pero como «el negro no tiene [plata]», los jueces no apoyan sus derechos ancestrales a la tierra. Sin embargo, quería «que no nos discriminen a nosotros por ser negros». Otro miembro de la Junta dijo: «Uno como negro no puede superarse. Uno ya lo sabe. No le coge de susto», y añadió que «si se mete uno a querer que la raza negra se supere, lo matan». Y otro portavoz de la Junta señaló: «Nos joden porque somos pobres y porque somos negros».

Dos sacerdotes entrevistados presentaron opiniones bastante racializadas sobre la situación. Un sacerdote negro local observó: «Está dicho que al Estado no le importa la vida de los negros de la zona, para nada». Para él, los aspectos raciales priman sobre las diferencias de clase: «En una clase de pobres que hay negros, blancos, mestizos, el más jodido de todos es el negro. Hay problema racial: yo voy por la lucha racial, no la lucha de clases». Otro sacerdote negro, que forma parte de la Pastoral Social de Esmeraldas, relacionó algunos de los problemas de la región con el abandono estatal, vinculado a la percepción de la región como negra: «A nosotros nos siguen mirando acá en Esmeraldas, como una zona, una provincia de negros, y que eso también hace que no se actúe». Concluyó: «lo que se está dando en San Lorenzo [la capital regional] y en Wimbí es una muestra de que no se ha terminado la lucha por el racismo». Asimismo, la opinión de que el Estado es racista fue sostenida por la presidenta de una red de organizaciones negras, quien señaló: «El racismo viene del propio Estado [...] e incluso de la Presidencia de la República». Como prueba citó una ceremonia a la que asistió, en conmemoración del noveno aniversario de la Constitución del 2008, encabezada por el presidente Lenín Moreno, quien en sus discursos mencionó a todos los grupos étnicos de la nación, pero ignoró por completo a la población negra, a pesar de la presencia de líderes negros como ella. En contraste con estas opiniones inequívocas, el obispo de Esmeraldas, de origen español, dijo: «Mire, aquí no es tanto el racismo. Lo veo más por ser habitantes de lugares aislados que a veces la ley no llega. Además, estamos hablando de una zona donde casi es imposible el racismo porque la mayoría es negra y está en su lugar».

Estos ejemplos y comentarios indican una conciencia subyacente, aunque desigual, con respecto a que los problemas de pobreza e impotencia están vinculados a la negritud (y para una persona, a la indigeneidad) y a un racismo profundamente arraigado, que va más allá de la clase. Para todos estos comentaristas existe una fuerte sensación de que los negros están en el fondo de la pila y son asediados por los poderes dominantes —las empresas, el sistema judicial, el Estado— que los pisotean impunemente (hasta el punto de matarlos), porque son negros. Son conscientes de que muchas personas de fuera los ven como «negritos», es decir, negros insignificantes. Los dos sacerdotes añaden una visión explícitamente estructural, aunque centrada en el papel que desempeña el Estado, que «no se preocupa» por la región; el hecho de que esté poblada por negros es razón suficiente para no actuar ni preocuparse, al menos de tal forma que no se le presta atención al bienestar de la población local.

Sin embargo, incluso en los comentarios que se limitan a destacar el vínculo entre la negritud, la pobreza y la impotencia subyace la idea de que las estructuras de desigualdad están racializadas de tal forma que, en última instancia, se vincula a la geografía histórica y a la topografía moral del país. Esta geografía histórica creó y aún sostiene un vínculo estructural entre el subdesarrollo y la negritud y la indigeneidad, y construye una imagen de la región como inferior, atrasada e incivilizada —incluso fuera del espacio nacional, según algunos (Rahier, 2014)—, debido a su población negra e indígena (Antón Sánchez, 2015; Antón Sánchez y García, 2015, p. 104). Este vínculo sitúa a la región como un lugar abierto a la explotación por cualquier medio con el fin de obtener beneficios y traer el «desarrollo», por medio del desplazamiento de los «obstáculos» que presentan las comunidades negras e indígenas locales y poniendo el progreso en manos de los blancos y mestizos del altiplano.

La idea del racismo no fue el primer asidero al que recurrió la gente al hablar de los problemas locales de degradación de la tierra y el medio ambiente. Los líderes lo mencionaban en las entrevistas generalmente (aunque no siempre), porque el tema era introducido por los entrevistadores. El marco de referencia inicial y duradero era el derecho a la tierra, el derecho al agua potable y los daños medioambientales. Sin embargo, subyacía la percepción profundamente arraigada de que se trataba de una región históricamente negra e indígena que ha sido explotada y subordinada por una élite rica y poderosa, de mayoría blanca-mestiza, con raíces históricas en las tierras altas, independientemente de las complejidades creadas por el hecho de que algunos jueces y políticos regionales fueron negros, al igual que gran parte de la fuerza policial

local, y de que algunas personas negras también vendieron tierras voluntariamente a las empresas.

Esta percepción suele darse por sentada, en lugar de surgir espontáneamente en un discurso explícito sobre el racismo. Sin embargo, cuando el concepto se introdujo como un tema legítimo de conversación, la gente se aferró rápidamente a él, lo que indica su resonancia para los entrevistados. En este sentido, pues, las luchas de los wimbiseños por la tierra y contra la destrucción del medio ambiente son, asimismo, implícitamente luchas antirracistas. Se puede exponer un argumento similar para un grupo indígena de Brasil, aunque la gramática del racismo tiende a ser menos explícita para los activistas indígenas.

Reclamaciones territoriales Guaraní-Kaiowá

Los pueblos guaraníes son un gran grupo lingüístico y cultural, que cuenta con unos 285 000 individuos, repartidos entre Brasil (unos 85 000), Bolivia (unos 83 000), Paraguay (unos 62 000) y Argentina (unos 55 000). En Brasil, los guaraníes pertenecen a tres subgrupos, conocidos como kaiowá (cerca de 31 000), ñandeva (cerca de 15 000) y mbya (cerca de 15 000)⁸. Los kaiowás viven principalmente en el sur del estado de Mato Grosso do Sul, adonde se trasladaron en el siglo xvii debido a la presión de los procesos generalizados de esclavización y despojo practicados por los *bandeirantes*. Este fue el término con el que designaron a los colonos portugueses asentados en la región de São Paulo, quienes organizaron expediciones en busca de oro, plata y diamantes, y que, en el proceso, esclavizaron a los indígenas y atacaron a menudo las misiones jesuitas donde se concentraron para obligarlos a desplazarse a zonas más aisladas.

Tras la expulsión de los jesuitas de Brasil a mediados del siglo xviii, el sur de Matto Grosso do Sul permaneció relativamente aislado de las principales presiones de la colonización. La mayor conexión con los mercados mundiales se dio mediante la yerba mate (una hierba rica en cafeína que se utiliza para hacer té), que recogían los indígenas en rodales silvestres. Esta actividad se expandió por Brasil durante el siglo xix, a medida que disminuía el dominio paraguayo y argentino del comercio, aunque no provocó el desplazamiento de los pueblos indígenas. Sin embargo, a partir de la década de 1920, y sobre

⁸ En esta sección nos basamos en el trabajo de campo de Luciane Rocha. Todas las entrevistas citadas fueron realizadas por Luciane en noviembre del 2017 en varias comunidades de los alrededores de Dourados, estado de Matto Grosso do Sul, excepto la entrevista con el líder del pueblo Terena, que tuvo lugar en Brasilia.

todo de la de 1960, los kaiowá empezaron a sentir una gran presión por la colonización intensa de tierras por parte de los colonos blancos, que crearon ranchos de ganado y, más recientemente, plantaciones de caña de azúcar y soja (Pimentel, 2012).

El Servicio de Protección del Indio (SPI, fundado en 1910) estableció ocho reservas indígenas en Mato Grosso do Sul entre 1915 y 1928, pero estas pequeñas áreas, que de todos modos fueron diseñadas como mecanismos en el programa del SPI para asimilar a los pueblos indígenas en la sociedad nacional, fueron una escasa protección contra las fuerzas, a menudo violentas, de la colonización agrícola, que se volvió cada vez más devastadora a partir de la década de 1960, con la ayuda y la instigación de las élites políticas y la dictadura militar —1964-1985— (Almeida y Mura, 2003; Ioris, 2019; Pereira, 2012; Piubelli, 2019; véase también Warren, 2001, pp. 68-72). Según las cifras de la agencia gubernamental indígena (FUNAI), los kaiowás no tienen actualmente ninguna reserva indígena. Sí tienen treinta y dos áreas (que suman unas 135 000 hectáreas) designadas «tierras indígenas tradicionalmente ocupadas», aunque sólo doce de ellas (unas 20 000 hectáreas) han sido totalmente procesadas (medidas físicamente, aprobadas por el presidente y registradas legalmente)⁹. Alrededor del 21 % de la población indígena de Mato Grosso do Sul vive fuera de las tierras tradicionales y acampa precariamente junto a las carreteras o cerca de las ciudades. Los kaiowás sufren altas tasas de suicidio juvenil, desnutrición infantil, homicidios y pobreza, y sus líderes sostienen que la solución a estos y otros problemas es la restitución de territorios de tamaño suficiente para permitirles tener un modo de vida plenamente kaiowá (Pimentel, 2012).

Esto es lo que impulsa el movimiento kaiowá por el derecho a la tierra, que comenzó en la década de 1970 y que funciona mediante manifestaciones, marchas, presiones al Gobierno central y una Asamblea anual llamada Aty Guasu, que se conformó en la década de 1980. Recientemente, las comunidades han intensificado una estrategia de alto perfil de reocupación de tierras que, según ellos, son tradicionalmente suyas, pero que actualmente son utilizadas por los agricultores. La estrategia se empleaba ya en la década de 1980, en un asentamiento llamado Pirakuá, y condujo al tiroteo mortal en 1983 del venerado líder Marçal de Souza (conocido como Marçal Tupã-i). Pirakuá ha servido de inspiración para otras reocupaciones, que siguen un modelo en el que los líderes locales surgen, a menudo de forma transitoria, y solicitan

⁹ Los datos, extraídos en su momento del sitio web de Funai en 2019, ya no están disponibles.

el apoyo de otras comunidades y aliados institucionales no indígenas; mientras que los líderes religiosos utilizan medios rituales para movilizar a los miembros de la comunidad y brindarles una sensación de protección (Pereira, 2003).

Los agricultores han reaccionado con la contratación de pistoleros para aterrorizar y desalojar a las comunidades y obtener así órdenes legales de desalojo, que son ejecutadas por la Policía. También han presionado al Gobierno federal, especialmente a los políticos que apoyan el agronegocio, para que ajusten la ley a su favor. Por ejemplo, en relación con el *marco temporal*, que rige el artículo 231 de la Constitución de 1988, el cual otorgaba derechos a los grupos indígenas sobre las tierras que ocupaban tradicionalmente, el *lobby* agrícola presionó para que se hiciera una interpretación restrictiva en la que sólo se consideraran ocupadas tradicionalmente las tierras que los pueblos indígenas ocupaban físicamente el 5 de octubre de 1988.

¿Cómo aparece la gramática del racismo y del antirracismo en el movimiento territorial *kaiowá*? Esto debe verse desde la perspectiva como los movimientos indígenas y el discurso sobre los pueblos indígenas en Brasil utilizan el *racismo* como término e idea. No es de sorprender que este uso no sea simple y que haya pruebas tanto de la presencia como de la ausencia del concepto, dependiendo en parte de quién hable y en qué contexto. En general, sin embargo, el concepto de racismo no suele ir unido al de indigeneidad, como muestran los siguientes ejemplos:

1. El discurso de toma de posesión de Fernando Henrique Cardoso como presidente en 1995, a menudo considerado un punto de inflexión en la admisión oficial por parte del Gobierno de que el racismo es un problema en Brasil, en realidad no contiene la palabra *racismo* o *discriminación*. En su lugar, Cardoso habló de su intención de garantizar «la igualdad de derechos para los iguales»: para las mujeres, para las «minorías raciales», con lo que se refería «a los negros, principalmente», quienes «esperan que la igualdad sea [...] una realidad», y para los «grupos indígenas», algunos de los cuales eran «testimonios vivos de la arqueología humana». Los indígenas no se incluían como minoría racial y, aunque merecían la igualdad de derechos, estaban vinculados al pasado y se consideraban una prueba de «nuestra diversidad» (Cardoso, 1995).
2. Un análisis basado en la página de Internet del diario nacional *Folha de São Paulo* revela algunos patrones interesantes en la aparición de ciertos términos en los artículos publicados entre 1997 y el 2019. Los artículos que incluyeron las palabras *racismo* y *negro* fueron unas once veces más

frecuentes que los que incluyeron los términos *racismo* e *indígena*. Esta proporción se redujo a algo menos de seis cuando se sustituyó *racismo* por *discriminación* como término de búsqueda; al emplear *genocidio* en su lugar, la proporción fue casi de uno a uno.

- a. De los más de cien artículos en los que coincidieron *racismo* e *indígena*, sólo unos veinticinco establecieron una relación directa entre las dos palabras, a menudo en el contexto de un enfoque principal sobre el racismo contra los negros; de estos, aproximadamente la mitad se referían a Bolivia, Perú y Estados Unidos.
 - b. Menos de diez de estos artículos vincularon específicamente la desventaja indígena con el racismo sistémico. Por ejemplo, un artículo (4 de noviembre del 2006) informaba que las comunidades indígenas habían acusado a una gran empresa minera de racismo en los conflictos por el uso de la tierra. Otro, escrito por dos activistas académicos, afirmaba que «los prejuicios raciales y la discriminación son utilizados cada día por individuos e instituciones, incluido el Estado, contra las poblaciones negras e indígenas» (Motta y Dantas, 2006; véase también Baptista, 2006).
3. El sitio de Internet de Povos Indígenas no Brasil, gestionado por el Instituto Socioambiental, menciona la palabra *racismo* sólo dos veces (y *racista* otras tres), aunque *discriminación* aparece casi veinte veces (y *genocidio* doce)¹⁰.
 4. En el blog de Aty Guasu, la palabra *racismo* aparece en dos entradas: una se refiere a una queja presentada ante el Ministerio Público por una publicación en Facebook en la que se calificaba a un grupo de rap guaraní, Brô MCs, de «*indios fedorentos*» («indios apestosos») tras su aparición en un programa de entretenimiento de la televisión (*TV Xuxa*); la otra es una queja de los líderes kaiowás por unos artículos de la revista *Veja*, que consideraban racistas e irrespetuosos. La *discriminación* se menciona en estas y otras tres entradas. En cambio, *genocidio* aparece veintiséis veces¹¹.
 5. Un folleto de información pública sobre los guaraníes, como grupo transnacional, redactado por académicos y alojado en un sitio web gestionado por académicos argentinos, menciona brevemente el «trato

¹⁰ Véase <https://pib.socioambiental.org/>

¹¹ Véase <http://atyguasu.blogspot.com/>

racista» al que ha sido sometida la población y el «racismo» de la sociedad circundante. Hay tres breves menciones a la discriminación¹².

Los informes de prensa sobre el problema de los derechos territoriales de los kaiowás utilizan por lo general tropos más relacionados con *genocidio*, *supervivencia* y *condiciones ambientales hostiles* (por ejemplo, «agroquímicos tóxicos») que con la idea de racismo. Sin embargo, el racismo aparece ocasionalmente. Por ejemplo, un informe del 2019 menciona que el Ministerio Público había debatido si los ataques contra los kaiowás podían considerarse delitos de racismo; el informe añade que la Procuraduría estimó que estos ataques podrían ser delitos de lesa humanidad por el «elemento discriminatorio» que contienen, que, aunque «no es el motivo principal», sí «fomenta los ataques» en la medida en que los autores veían a los indígenas como seres humanos inferiores¹³.

Todo esto indica que la idea de racismo —e incluso de discriminación— es vista en Brasil como una cuestión que comúnmente afecta a los negros mucho más que a los indígenas. Estos últimos suelen ser vistos como víctimas de un genocidio, que luchan por sobrevivir en los márgenes de la sociedad, lo cual sólo a veces se vincula con el funcionamiento del racismo como complejo estructural. Sin embargo, existe cierta tendencia, especialmente entre los académicos y los activistas antirracistas, a aducir el racismo como una fuerza específica que perjudica sistemáticamente a los pueblos indígenas. Warren informa que, a finales de la década de 1990, los activistas indígenas de Minas Gerais utilizaban con fluidez el lenguaje del racismo cuando hablaban con él (Warren, 2001, pp. 267-274). Luciane Rocha encontró una tendencia similar en sus entrevistas con líderes kaiowás en el sur de Mato Grosso do Sul; al igual que en Wimbí, la referencia abierta al racismo siguió a una invitación a hablar de él.

Un líder puso en pie de igualdad el racismo antinegro y el racismo anti-indígena, yendo en contra de la tendencia común de privilegiar la experiencia negra, y obviamente en respuesta a la presencia de una entrevistadora negra: «Es lo mismo que para ustedes: por el pelo, por la forma de hablar; no hay diferencia. Los guarani-kaiowás sufrimos el racismo igual que ustedes. Porque allá donde vamos, es como si la gente no quisiera prestarnos atención, no quieren oír nuestros gritos, no quieren escuchar nuestras palabras. Hay mucho racismo en Mato Grosso do Sul y en todas partes» (véase la imagen 4.2 y compárese con

¹² Véase <https://t.ly/ofjV>

¹³ Véase <https://t.ly/Q2Tm>

la imagen 3.2). Este paralelismo entre las experiencias de las personas negras e indígenas fue recurrente. Una entrevista fue interrumpida por un hombre que pasaba por allí y que había representado a los kaiowás en una reunión de activistas con el Ministerio de la Salud en Brasilia. Dijo: «Tenemos que agarrarnos, porque los negros y los indios siempre han sido discriminados». El líder entrevistado replicó: «¡Así es! El indio sigue siendo discriminado». Cuando se le preguntó cómo se trataba a los indígenas en los contextos urbanos, una líder respondió con ejemplos de epítetos racistas, que a menudo incluyen nombres de animales (perro, cerdo, mono, entre otros), y dijo: «Nos insultan mucho por nuestra raza [*Nos xinga muito na raça*]».

Otra lideresa (en realidad cercano al pueblo Terena), que asistía a una reunión de líderes indígenas en Brasilia, dijo:

El racismo está en varios lugares. Desde el momento en el que el Gobierno no aceptó a los pueblos indígenas como parte de, digamos, los derechos. Porque la gente se siente excluida de los derechos. Por tanto, se trata de una discriminación por parte del propio Estado brasileño y se puede ver esta discriminación cuando se violan nuestros derechos [...] nuestro territorio no está demarcado. Si la gente no tiene los derechos primordiales de los pueblos indígenas, que es a la tierra, [entonces] la gente se siente discriminada.

Añadió que los estereotipos dominantes de los indígenas como cazadores-recolectores descalzos, con pintura corporal y plumas, hacían que otras personas no aceptaran a los indígenas en contextos urbanos, pues pensaban que «el indio no puede tener un teléfono móvil, el indio no puede tener las cosas que tienen los blancos», o en entornos universitarios, «nadie quiere trabajar con [los indígenas], porque piensan que son incapaces».

Este nombramiento explícito del racismo estaba acompañado de un discurso en el que era implícito, aunque innegable, a veces en la misma entrevista. El líder que había exclamado «Así es» (arriba) —y que había sido encarcelado en el 2006 por su participación en los conflictos con los terratenientes— relató la historia de la zona, y se refirió así a la época de los años sesenta, cuando llegó «la violencia del *branco*» y comenzaron las matanzas. No mencionó el racismo, pero narró el proceso de despojo y la violencia en términos raciales, e hizo la tajante oposición entre «indios» y «brancos». Otro líder relacionó el despojo de tierras directamente con el prejuicio y la discriminación, y añadió que, incluso después

de las reocupaciones de tierras, la gente seguía sufriendo, porque como «índios» no recibían atención (*não fomos atendidos*) y eran tratados como si no pertenecieran allí (*tratado como não é daqui*). Para él, el racismo indirecto, marcado por la ausencia de insultos manifiestos (*eles não falam diretamente na nossa cara*), junto con el racismo directo, marcado por insultos como *bugre* (una palabra peyorativa que significa ‘pagano’ e ‘incivilizado’), trabajaban de la mano para revelar que, para los blancos, *a gente não é gente* (los indígenas no son [no cuentan como] gente).

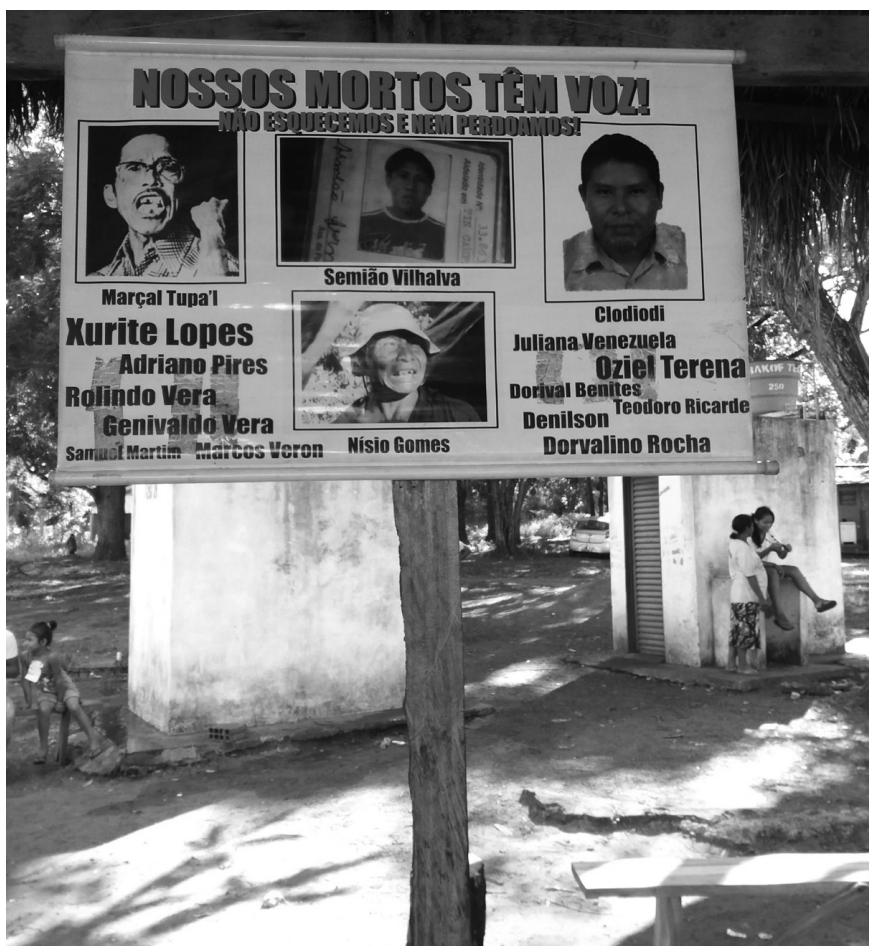


IMAGEN 4.2 Cartel en una aldea guaraní-kaioiwá Aldeia Pirakuá, Mato Grosso do Sul. Muestra los nombres y las fotos de los líderes asesinados en la lucha por la tierra. El lema dice: «Nuestros muertos tienen voz. No perdonamos ni olvidamos».

Fuente: fotografía de Luciane Rocha.

Al igual que en Wimbí, se hace evidente una percepción subyacente de que los problemas de la tierra, el despojo, el desplazamiento, la violencia y la violación del medio ambiente, que en conjunto crean una situación que a menudo se percibe como genocidio, están intrínsecamente vinculados a la condición de ser una persona indígena (o negra). Esto ocurre en una sociedad estructurada, de manera que sistemáticamente desvaloriza y margina a las personas definidas como racialmente subordinadas, las categoriza como menos dignas y más «desechables» que otras y naturaliza estas clasificaciones. Así, las movilizaciones en torno a la tierra y el territorio tienen dimensiones antirracistas.

En el caso de los kaiowás y otros pueblos indígenas (y en cierta medida entre las poblaciones negras rurales), se añade un elemento específico que consiste en la percepción de que la tierra configura al pueblo; que, sin tierra, el pueblo no puede existir como tal; que la tierra y la vida, y por tanto la muerte, están íntimamente relacionadas. Mientras asistía a un evento de Aty Guasu en el 2018, Luciane escuchó varias declaraciones como la siguiente: «Es nuestro derecho estar aquí; nuestro derecho y nuestra misión sagrada. Nuestro antepasado murió aquí mientras luchaba por esta tierra. Su sangre está aquí. Nunca dejamos atrás a nuestros muertos. Nunca dejaremos esta tierra. Tendrán que matar a todos. Y será peor porque otros vendrán a por nosotros». En el 2018 Luciane recibió un texto de un líder kaiowá con una alerta sobre un posible desalojo que aparentemente iba a tener lugar en la comunidad de Guapo'y el 9 de abril del 2018^[14]. El mensaje decía: «Estoy aquí en Guapo'y. Habrá un desalojo el lunes. Vamos a morir. La comunidad decidió que todos moriremos». El líder envió un enlace a un video, en el que una líder hizo la siguiente declaración:

Queremos una buena respuesta mañana. No me voy a ir. Puedo morir aquí. Esta tierra es nuestra. Si quieren venir el lunes, pueden venir. Todos vamos a morir aquí. ¿Verdad, mis guerreros? Estamos luchando por esta tierra porque el granjero ha dicho que volverá para eliminar-nos. No nos iremos de aquí. Queremos una respuesta. Si está viendo este video y puede ayudarme, estará ayudando a mis hijos, a mi hijo, a mi hija. Porque no nos iremos nunca de aquí. Vamos a morir todos aquí. Los que han nacido ahora en el 2018 crecerán aquí y se casarán aquí, harán una casa aquí también. O moriremos todos.¹⁵

¹⁴ Véase <https://t.ly/6xruw>. Véase también un informe sobre una acción policial en Guapo'y en agosto de 2018: <https://t.ly/LPIy>

¹⁵ Texto facilitado por Luciane Rocha a partir de sus notas de campo.

La lideresa terena, ya citada, reconoció que se habían logrado algunos avances en la educación y la salud indígenas desde la Constitución de 1988, pero que las reformas de los derechos territoriales no habían sido efectivas, lo cual era crucial, porque «el territorio es la base de todo: sin territorio no hay vida, no hay educación diferenciada [es decir, etnoeducación], no hay buena salud». Los guaraníes utilizan el término *tekohá* para referirse a un lugar en el que las condiciones permiten a una persona ser guaraní, es decir, un lugar de modo de ser guaraní. Esto constituye la meta final por la cual ellos consideran que están luchando. En palabras de una dirigente, el *tekohá* es «nuestro verdadero lugar, donde nacimos, donde yacen los huesos de nuestros abuelos y tatarabuelos».

El vínculo directo y poderoso entre la ontología indígena y la tierra ayuda a explicar por qué el *genocidio* se convierte en un tropo clave en los discursos sobre los derechos territoriales indígenas. Sin tierra (entendida como *tekohá*), los guaraníes no pueden existir, necesariamente mueren. Esto crea otro vínculo con el racismo, en la medida en que puede entenderse como un ataque al valor humano de una persona o de un colectivo, que encuentra su máxima —aunque no única— expresión en definirlos como matables y desechables (Mbembe, 2003; Venkatesan, 2019). La afirmación del derecho a la tierra y, por tanto, a la vida misma, es también un desafío a las jerarquías raciales que devalúan la vida indígena.

La defensa de la tierra como estrategia antirracista

Los dos ejemplos anteriores sugieren que las luchas por la tierra y el territorio revelan una conciencia racial y pueden constituir una gramática alternativa del antirracismo. Surgen entonces una serie de cuestiones cuando intentamos evaluar las implicaciones y los efectos de las luchas antirracistas centradas en el territorio. Aquí abordamos cinco cuestiones principales.

Solidaridades negras e indígenas

Un enfoque en la tierra y el territorio implica intersecciones entre la raza y la clase, que dan lugar a la posibilidad de que se formen alianzas por medio de la diferencia racializada, ya que los intereses para asegurar los derechos a la tierra son compartidos entre los movimientos negros e indígenas (Rocha, 2018). Aunque los casos de Wimby y de los kaiowás pueden diferenciarse por el papel marginal que desempeñó la esclavitud en la vida kaiowá en los siglos XVIII y XIX, además, estos casos revelan una historia común de despojo y desplazamiento debido a los intereses agroindustriales y la racialización de los espacios

que ocupan. Una ilustración de este terreno común es que, en Wimbí, una entrevista con un trabajador social de la pastoral de la iglesia se amplió espontáneamente cuando un dirigente hombre de la Federación de Centros Chachi del Ecuador, una organización indígena, se presentó acompañado por una dirigente de la Unión de Organizaciones Negras de Esmeraldas, que casualmente se había criado en un pueblo chachi. Destacaron sus experiencias y preocupaciones comunes con respecto a las amenazas relacionadas con la tierra y el medio ambiente. También vimos más arriba cómo algunos líderes kaïowás equiparan el racismo antinegro y el antiindígena.

Esta base de alianza y solidaridad puede debilitarse con la larga historia de diferencias racializadas entre los pueblos negros e indígenas, enraizadas en las estrategias coloniales para dividir y gobernar, y posiblemente consolidadas por el multiculturalismo estatal, que ha tendido a interpelar a las minorías negras e indígenas de forma asimétrica (Wade, 2018), lo cual a veces ha provocado la división, con la existencia de vías legislativas diferenciadas (French, 2009; Lara-Largo, 2019). Algunos intelectuales estadounidenses consideran que el racismo no es un concepto apropiado para las movilizaciones indígenas, porque ven diferencias cualitativas entre las luchas indígenas y las negras (Lawrence y Dua, 2005; Simpson, 2019). Aunque no descarta que el racismo sea relevante para los pueblos indígenas, Frank Wilderson sostiene que, si bien los pueblos negros y los nativos americanos comparten experiencias de genocidio y violencia gratuita, sólo la historia de los negros se caracteriza por la acumulación y la fungibilidad (la condición de ser poseído y comercializado). Aunque los indígenas son objeto de genocidio, pueden aspirar al reconocimiento de su condición (perdida) de soberanía. Por lo tanto, tienen una relación ambivalente con la gramática basada en la figura del colonizador-amor y en la explotación, la alienación y la soberanía, en la que su posición «existe liminalmente como media muerte y media vida». Por el contrario, la posición de las personas negras es simplemente «una posición de muerte» (Wilderson, 2010, p. 23).

Sin embargo, el contexto de América Latina es diferente al estadounidense de Wilderson. En Brasil, por ejemplo, los indígenas fueron esclavizados —y, por tanto, poseídos y comercializados— de forma continua (Miki, 2018). Asimismo, el discurso *quilombola* incluye la idea de que «la tierra lo es todo»: un líder *quilombola* del Movimiento dos Atingidos pela Base Espacial de Alcântara (Movimiento de Víctimas de la Base Espacial de Alcântara, MABE, estudiado por Luciane y Renata Braga) habló de luchar por la soberanía en términos de «el derecho a la vida, el derecho a la tierra para trabajar, porque sin tierra [...] Todo viene de la tierra. Todo viene de la tierra». Esto refleja

en parte el hecho de que algunas comunidades negras en Brasil, Colombia y otros lugares de América Latina se han constituido y movilizado recientemente justo en relación con el reconocimiento (limitado) por parte del Estado de su posible soberanía sobre la tierra (Asher, 2009; French, 2009), con lo cual se ha creado una cierta «indigenización» de la negritud (Wade, 2018, p. 111). Wilderson sostiene que los indígenas podrían sacar más provecho de la experiencia de genocidio que comparten con la gente negra. Nuestros datos sugieren que también puede haber elementos compartidos en torno a la tierra y la soberanía, que pueden ponerse en primer plano para enmarcar las acciones como dirigidas contra el problema común del racismo enraizado en la colonialidad.

A pesar de ello, es difícil negar que, en América Latina, el sentido de que la identidad, el ser y la tierra están ontológicamente entrelazados es especialmente fuerte entre los movimientos indígenas, lo que sugiere que la lucha por el territorio puede tener diferentes implicaciones antirracistas para los indígenas y los negros, a pesar de tener algunos puntos en común. Los argumentos a favor de las diferencias radicales que separan las posiciones de las personas negras y de las indígenas se ven reforzados por la idea de que los pueblos indígenas tienen una ontología particular, basada en una relación con la tierra en la que las divisiones occidentales estándares entre cultura, naturaleza y supernaturalidad se difuminan, como ilustra el concepto *kaiowá* de *tekohá*. Este no es el lugar para una discusión extensa sobre la dimensión política de los conceptos indígenas del *buen vivir* o el *sumak kawsay* (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2014; Radcliffe, 2012), basta con decir que esta ontología puede brindarles a los activistas indígenas una gama más amplia de posibilidades, en la que las entidades extrahumanas pueden ser movilizadas en la política (De la Cadena, 2010), y también puede hacer que los y las activistas estén sujetos a la cooptación en proyectos ecológicos controlados por el Estado, como «guardianes del medio ambiente» y proveedores de versiones reificadas del «conocimiento tradicional» (Mollinedo, 2017; Ulloa, 2005).

Las construcciones esencialistas que naturalizan las conexiones entre los pueblos indígenas y la tierra corren el riesgo de reproducir los estereotipos y las jerarquías racistas, incluso si proporcionan superficialmente una cierta justificación para las reivindicaciones territoriales. Además, socavan las posibles coaliciones con las y los activistas negros, a menos que estos también reivindiquen una condición ontológica similar. En resumen, el uso de las reivindicaciones de la tierra para desafiar el racismo puede proporcionar una base positiva para las solidaridades interraciales, siempre y cuando esa base se construya sobre

historias compartidas de exclusión y resistencia racializada y no sobre naturalizaciones, que siempre tenderán a dividir y no a unir.

La tierra como base de coaliciones más amplias

Una extensión lógica del argumento anterior es la posibilidad de que la tierra pueda ser la base para alianzas más amplias con otras personas pobres que no se identifican como negras o indígenas. Esto fue sugerido por una líder *kaioiwá*, que señaló: «Formamos parte de los [movimientos] *quilombolas*, formamos parte del MST [Movimiento de los Sin Tierra], siempre nos manifestamos juntos en Brasilia». Más allá de los estudios de caso de este capítulo, pero todavía dentro del proyecto Lapora, la misma vía de doble sentido entre las colectividades étnicorraciales y de clase se hizo evidente en el discurso del Congreso Nacional Indígena de México (con el que trabajó Gisela Carlos-Fregoso), que oscilaba entre una fuerte afirmación de la indigeneidad y un intento de apelar a un colectivo más amplio de «los de abajo», con el argumento de que el racismo era sólo una parte del problema, porque «si quienes se oponen a la destrucción capitalista del mundo compartieran entre sí los ojos rasgados, azules o rojos, las políticas públicas y la supuesta democracia estarían hechas para excluirlos a ellos»¹⁶.

En Alcântara, Brasil, el MABE se basó en las movilizaciones de los sindicatos rurales y de los *quilombolas*, en una iteración de una larga historia de colaboraciones que vinculan a los sindicatos de trabajadores agrícolas y de campesinos con los movimientos etnoraciales que buscan el derecho a la tierra. Tradicionalmente, estas colaboraciones se han visto arrastradas en diferentes direcciones por las prioridades etnoraciales y de clase, en especial en un contexto en el que los instrumentos legales y políticos multiculturalistas se adaptan a los colectivos etnoraciales, aunque esta debilidad potencial puede ser una fortaleza en la medida en que las posicionalidades ambiguas y múltiples permiten un amplio atractivo (véase Morgan, 2019, pp. 40-43). Las identificaciones racializadas no tienen por qué ser reificadas, y mucho menos naturalizadas, para crear un retrato de «indígenas y campesinos como comunidades inconmensurables», un resultado que conviene al mantenimiento de estructuras agrarias injustas (Bocarejo, 2009, p. 324). En América Latina, los pobres, en general, también sufren una intensa dislocación y violencia vinculada a la tierra, pero no es casualidad que estas personas sean a menudo mestizas de piel oscura que están racializadas. No

¹⁶ Véase <https://t.ly/yt5S>

son vistas directamente como «negras» o «indígenas», en el léxico de las formaciones raciales latinoamericanas configuradas por las ideologías del mestizaje o el multiculturalismo; pero aun así, están cerca de esas posiciones y distantes de lo blanco (Cerón-Anaya, 2019; Wade, 2016); las personas mestizas colombianas pueden estar «desindigenizadas» y sin embargo siguen siendo racializadas» (Courtheyn, 2019, p. 2641). Esta perspectiva puede mantenerse junto con el reconocimiento de «la *violencia original*» que fue infligida por la colonialidad sobre los negros y los indígenas en particular, y que «continúa autorizando e informando el despojo corporal y de tierras por medio de los grupos raciales» (Alves, 2019, p. 667; énfasis en el original).

Contextos terrestres y urbanos

Una cuestión relacionada es si poner la tierra y el territorio en el centro de las acciones antirracistas podría excluir a los indígenas urbanos y no abordar adecuadamente los contextos urbanos que son los más típicos del racismo anti-negro. ¿Podría esta estrategia socavar la solidaridad entre el campo y la ciudad y obstaculizar una lucha concertada contra el racismo? Este es, en efecto, un riesgo, especialmente cuando la relación con la tierra como recurso de subsistencia se considera constitutiva de la identidad y la pertenencia; aunque la idea de tierra y territorio puede aplicarse también a las zonas urbanas. Tanto en lo que respecta a la propiedad individual de las parcelas como en lo que respecta a los barrios como «territorios», el espacio y el lugar pueden adquirir fácilmente dimensiones racializadas en las zonas urbanas y convertirse en elementos centrales del sentido de identidad y pertenencia¹⁷.

Abordar las estructuras y abordar el racismo

Estas luchas por la tierra y el territorio pueden tener efectos positivos en la medida en que, por definición, abordan las dimensiones estructurales de la desventaja. El carácter colectivo y sistémico de los problemas a los que se enfrenta la gente en Wimbí y entre los kaiowás —desposesión, degradación medioambiental, contaminación de los suministros de agua, violencia mortal, entre otros— hizo que estas personas no pudieran evitar una comprensión estructural. La profundidad histórica de la desventaja, los intereses capitalistas mineros y agroindustriales en juego y la relación constitutiva entre el privilegio de los poderosos y

¹⁷ No hay espacio en este capítulo para explorar este tema de la territorialidad urbana, pero se ha desarrollado con fuerza para la gente negra de Brasil. Véase Carril (2006), Leu (2019), Perry (2013), Poetas (2017 b), Rocha (2018), Rolnik (1989).

la pobreza de los subalternos se apreciaron claramente, aunque el Estado fuera a menudo la primera institución señalada como problema, por su incapacidad para cumplir su labor oficial de proteger a *todos* sus ciudadanos y por su convivencia con los actores económicos dominantes (de los que, después de todo, cabía esperar que persiguieran sus propios intereses). Ver las estructuras subyacentes de la desventaja llevó naturalmente a captar el racismo como fuerza estructural. Aunque los lugareños de Wimbí y los indígenas kaiowás hablaron del racismo en términos de actos individuales de comportamiento degradante impulsados por los estereotipos, también se presentó una percepción más amplia del racismo como parte integrante de las jerarquías generales de poder y riqueza, que incluyen a personas no negras y no indígenas.

Por otro lado, junto a la apreciación de la profunda estructura de la desventaja, existe la problemática posibilidad de que un enfoque principal en la tierra implique sólo un reconocimiento indirecto de las especificidades del racismo, lo que significa que un mecanismo clave en la reproducción de las estructuras de desigualdad no recibe el énfasis que merece. El modo como el racismo actúa para naturalizar las jerarquías y degradar el valor humano de los de abajo es un factor importante que se capta mejor y más plenamente mediante una comprensión radical que considera el racismo un componente constitutivo del capitalismo, y no un componente adicional y periférico. Por lo tanto, es importante poner en primer plano y hacer explícitas las percepciones existentes y a veces implícitas de la racialización, patentes en los casos de Wimbí y de los kaiowás.

El dilema que parece surgir aquí —el enfoque en la tierra pone en primer plano los factores estructurales, pero deja en segundo plano el racismo— es, sin embargo, sólo aparente. Estos dos aspectos pueden combinarse de forma fructífera en lugar de considerarlos elementos que compiten en un juego de suma cero entre clase y raza. El concepto de una conciencia racializada de clase abre el camino para pensar en términos de coaliciones basadas en cuestiones que sean sensibles al papel constitutivo del racismo en jerarquías más amplias, sin reificar las identidades raciales de forma exclusivista.

Cómo hacer que el cambio sea real

Esto nos lleva a la cuestión crítica de los efectos que las acciones centradas en el territorio pueden tener en términos de cambiar las jerarquías racializadas. Las acciones centradas en el territorio, si tienen éxito, podrían cambiar las jerarquías racializadas al ayudar a proporcionar una base material para construir

vidas viables y autonomía política. Podrían provocar una redistribución real de los recursos y una reconfiguración de los estereotipos de pobreza e impotencia.

Pero las experiencias de los últimos treinta años, en los que las políticas estatales multiculturalistas han cedido a menudo los derechos formales sobre la tierra a las comunidades negras e indígenas, dan buenas razones para la ambivalencia. Los casos de Wimbí y los kaiowás no son precisamente alentadores en lo que respecta a la reducción de la desigualdad racial, aunque pongan de relieve el liderazgo y la creatividad política de las personas negras e indígenas y, por tanto, quizás desvirtúen los estereotipos raciales. Estos casos reflejan la realidad de toda América Latina, donde se han conseguido algunos avances reales en cuanto a la titulación de tierras, aunque la desigualdad racial sigue siendo muy evidente. Los incidentes de desplazamiento forzado de las tierras recién tituladas y de violencia rural y urbana racializada han aumentado, lo que ha provocado diagnósticos de una reacción racial (Hale, Calla y Mullings, 2017; Wade, 2016), que se manifiesta en un giro a la derecha en toda la región (Hooker, 2020). Esto es en parte el resultado de las imágenes de la diferencia racializada que se refuerzan por su institucionalización en los regímenes de derechos de propiedad (véase Collins, 2019), pero también se debe a que las luchas por la tierra (racializadas) desafían las estructuras (fundamentalmente racializadas) de la economía política y, por lo tanto, provocan una reacción violenta. Una opción podría ser desvincularse del Estado y buscar formas de vida alternativas y autónomas, quizás independientes de los regímenes de derechos de propiedad dominantes (Escobar, 2008). Sin embargo, a falta de la abolición total del capitalismo, el Estado es fundamental para facilitar las condiciones de dichas alternativas, que como mínimo necesitan —o necesitarán en el futuro— protección frente a las depredaciones generalizadas de un capitalismo que, sin regulación ni restricciones, aumentará inevitablemente la desigualdad social y racial.

Como estrategia antirracista, las acciones en torno a la tierra y el territorio parecen a la vez necesarias y extremadamente difíciles. Ser eficaz en términos antirracistas significa tener éxito en términos de acceso y control de la tierra, aunque las limitaciones para dicho éxito, en primer lugar, son muy poderosas, e incluyen reacciones violentas que buscan restaurar el *statu quo ante*. Aunque estas limitaciones formen parte del paisaje, no pueden ser una razón para abandonar la lucha por los derechos sobre la tierra. En cuanto a los resultados antirracistas, la lección ha de ser similar a las ya extraídas. Se trata de promover una conciencia racializada de clase que sea consciente del papel constitutivo del racismo en el funcionamiento del capitalismo, pero que

evite las identificaciones exclusivas en términos de raza, trabaje con posicionalidades ambiguas, y esté abierta a la creación de coaliciones por encima de las diferencias raciales.

Conclusión

En este capítulo hemos argumentado que la defensa de la tierra y el territorio puede incluirse en el repertorio de acciones antirracistas. En contraposición, los argumentos presentados por algunos académicos y activistas indígenas afirman que la tierra constituye una esfera de acción en torno a las luchas indígenas por la soberanía, que el antirracismo no puede abarcar, debido a sus raíces históricas en la experiencia de la diáspora africana, principalmente urbana. La tierra está vinculada a las luchas decoloniales y, por lo tanto, está íntimamente relacionada con el racismo que desempeñó y sigue desempeñando un papel constitutivo en la colonialidad del poder. Las acciones en defensa de la tierra y el territorio desafían las desigualdades estructurales y, por tanto, motivan una resistencia poderosa y violenta por parte de los intereses dominantes. Sin embargo, estas acciones también ofrecen la posibilidad de ampliar el alcance del antirracismo más allá de las divisiones entre los pueblos identificados como negros, indígenas y mestizos, arraigadas en los regímenes de gobierno coloniales, poscoloniales y posmodernos, todos ellos contruidos en torno a variaciones del tema del mestizaje y el multiculturalismo.

Capítulo 5

MOVILIDAD SOCIAL, PROFESIONALIZACIÓN Y ANTIRRACISMO

Gisela Carlos-Fregoso

¿CÓMO PUEDE LA movilidad social (en sentido amplio) de los sujetos racializados en desventaja convertirse en una estrategia para combatir la desigualdad racial y el racismo? La profesionalización y la movilidad social son una forma «anfibia» de combatir el racismo, en el sentido en el que los sujetos oscilan entre dos mundos —el mundo de los blancos y mestizos, y el mundo de su comunidad de origen y sus estructuras colectivas (véase Segato, 2003, p. 64)—. Esta oscilación tiene dos efectos. En primer lugar, fomenta la literacidad racial, o la conciencia sobre la existencia y el funcionamiento del racismo, aunque esto no se traduce necesariamente en un activismo antirracista. Las personas con movilidad social suelen adoptar un *habitus* de clase media de respetabilidad y cortesía, que puede desalentar las posturas antirracistas disruptivas. En segundo lugar, la oscilación refleja el poder de las jerarquías entrelazadas de raza y clase, que, unidas, hacen que la movilidad social de las personas negras e indígenas sea precaria e individualista. La movilidad social no rompe radicalmente con las estructuras racializadas del capitalismo y, por lo tanto, es incapaz de redistribuir en lo fundamental a los grupos subordinados racializados de forma proporcional en los escalones medios y superiores de la jerarquía de clases.

Los individuos económicamente exitosos y educados han existido desde hace mucho tiempo entre los pueblos negros y, especialmente, indígenas en América Latina, pero la educación en particular ha tenido un impacto acelerado desde la década de 1960, a menudo vinculado a otros elementos asociados con los intentos de movilidad social, como la migración y los emprendimientos (Torre Espinosa, 1996; Velásquez Nimatuj, 2010). La educación recibió un impulso en la coyuntura continental del giro al multiculturalismo que se inició a principios de los años noventa, lo cual se ilustra, por ejemplo, con las demandas de reconocimiento territorial de las comunidades negras en Colombia, el levantamiento zapatista de 1994 en México y la elección de un indígena como presidente de Bolivia. Este giro incluyó la implementación (desigual)

de programas de acción afirmativa (Didou Aupetit y Remedi Allione, 2009), que a menudo se dirigían a la educación superior.

Por lo tanto, es pertinente preguntarse qué ha pasado con las recientes generaciones indígenas y negras que han tenido un mejor acceso a la educación, especialmente a la educación superior y a la formación profesional. Se ha argumentado que una de las consecuencias de la mejora del acceso a la educación ha sido la formación de una generación de académicos indígenas (Dietz y Mateos Cortés, 2011). Estas personas, además de tener un pie en los movimientos sociales en su papel de intelectuales (Zapata Silva, 2013), se han labrado un espacio en la academia, donde ven menos necesidad de depender de los académicos blanco-mestizos para difundir información sobre sus comunidades de origen. Al mismo tiempo que las oportunidades educativas han mejorado y estimulado los intentos de movilidad social, los movimientos sociales negros e indígenas y sus partidarios han expresado un creciente desencanto con las políticas multiculturalistas frente a varios procesos: el desarrollo neoliberal y la intensificación de los modos de acumulación de capital basados en la extracción de recursos naturales, como la minería y la pesca; la militarización provocada por las declaraciones de guerra al narcotráfico en varios países, que ha causado desplazamientos masivos de población; el auge de las corrientes políticas de derecha, y un racismo más explícito y recalcitrante (Hale, 2018). Las experiencias aquí presentadas reflejan el sentimiento de frustración que engendra la promesa de una mayor inclusión en un contexto de retracción económica y política.

Una mirada a la clase media

En este capítulo nos referimos a las clases medias indígena y negra de forma muy amplia para incluir a «los pequeños industriales, comerciantes y agricultores relativamente prósperos; [pero también a] los profesionales y estudiantes universitarios que se preparan para ocupaciones de cuello blanco» (Torre Espinosa, 1996, p. 12). Asimismo, incluimos a los deportistas cuyos ingresos los sitúan en una franja de clase media, a los microempresarios y a las personas que intentan comercializar artículos y experiencias marcadas étnica o racialmente, ya sea que el mercado objetivo sea negro, indígena u otro. Podemos partir de la proposición de que todas las personas en trayectoria para convertirse en clase media están en cierto sentido orientadas tanto hacia sus comunidades de origen como hacia los estratos superiores, siguiendo un camino de movilidad social ascendente que se ha normalizado y globalizado como

el modo clave de emancipación individual (Cohen, 2004). Si adoptamos el planteamiento defendido por Fenton y Bradley (2002), que supone un «término medio» entre las determinaciones de la economía y la cultura, podemos preguntarnos entonces si hay algo específico en la ubicación de las personas negras e indígenas que son, o intentan ser, de clase media.

Un punto de diferencia evidente es que las clases medias negras e indígenas —aunque sean de clase media alta establecida— se enfrentan al racismo, a menudo en forma de microagresiones y desafíos a la legitimidad de su estatus de clase media (véase Fenton y Bradley, 2002; Figueiredo, 2012; Lacy, 2007; Lamont *et al.*, 2016; Pattillo-McCoy, 2000; Torre Espinosa, 1996; Velásquez Nimatuj, 2010). Esta experiencia puede crear —y para nuestros sujetos muy a menudo creó— un alto grado de conciencia sobre las prácticas racistas y hacerlos más conscientes del juego al que tienen que someterse cuando desean entrar en diálogo con las instituciones o grupos de poder. Esta es la «literacidad racial» que Twine (2010, p. 92) define como «una orientación analítica y un conjunto de prácticas que reflejan los cambios en las percepciones de la raza, el racismo y la blanquedad» y como «una forma de percibir y responder al racismo que genera un repertorio de prácticas discursivas y materiales». La literacidad racial tiene especial importancia en América Latina, donde las personas negras e indígenas de clase trabajadora pueden negar o al menos callar la relevancia del racismo (Sue, 2013; Twine, 1998; Wade, 1993).

El racismo contribuye a una segunda dimensión de la diferencia, que consiste en que, tanto en Estados Unidos como en Brasil, aunque algunos aspectos de la vida cotidiana son iguales en todas las clases medias, por lo general las clases medias negras tienen más probabilidades de ser vulnerables económicamente que las clases medias blancas, aunque las personas más ricas de la clase media negra estadounidense hayan alcanzado cierta solidez (Figueiredo, 2012, p. 68; Lacy, 2007, p. 2). La vulnerabilidad puede provocar diversas reacciones entre estas personas de clase media. Pueden valorar la formación de redes de ayuda mutua entre ellas; dar importancia a la representación del estatus de clase por medio de la etiqueta y los símbolos culturales; competir entre ellas para acentuar las diferencias de estatus; y esforzarse por asimilar, quizás incluso negar, el impacto del racismo (Fenton y Bradley, 2002; Figueiredo, 2012; Lacy, 2007; Lamont *et al.*, 2016; Pattillo-McCoy, 2000). El mismo escenario se presenta para las clases medias indígenas (Torre Espinosa, 1996; Velásquez Nimatuj, 2010).

Estas características implican que las personas indígenas y negras que pertenecen a la clase media o aspiran a serlo experimentan las tensiones de

la movilidad social con especial fuerza. Viven con mayor claridad lo que yo llamo una forma «anfibia», en la que sus acciones operan tanto dentro de las organizaciones y comunidades negras o indígenas como en los estratos sociales superiores. Al mismo tiempo que desarrollan proyectos políticos con las comunidades a las que pertenecen, también encuentran aliados entre los gobernantes, sin que estas alianzas estén exentas de prácticas o contradicciones racistas.

La idea del ser anfibio procede de Rita Segato, quien utiliza el concepto para describir las ambiguas posibilidades que conlleva ser «la mujer», entendida como «el significante habitual de la posición femenina». En un orden social patriarcal, con una ideología que organiza las relaciones de género como relaciones de poder, el binario masculino-femenino construye la masculinidad como el «sujeto hablante que entra activamente en el dominio público del intercambio de signos y objetos», en oposición a la feminidad como «objeto-signo». La mujer, sin embargo, se comporta de forma ambigua, como «un verdadero anfibio: parte sujeto, parte objeto; parte hablante, parte signo. Y ello es así aun cuando, en la práctica, las posiciones femenina y masculina experimentan la inflexión de la convergencia de otras dimensiones sociales como la raza, clase y la nacionalidad» (Segato, 2003, p. 64). Lo femenino es una figura híbrida. Por un lado, es un signo que se intercambia en la economía simbólica gestionada por los hombres para servir al mundo de la masculinidad; por otro lado, «se rehace constantemente como sujeto social y psíquico diferenciado capaz de autonomía». Se adapta a la posición que se le asigna, pero queda una parte que no encaja en la jerarquía de estatus, un elemento de agencia y deseo que va más allá de la sumisión y que aspira a las promesas igualitarias del mundo de la ciudadanía formal, que son constantemente socavadas por la jerarquía patriarcal (Segato, 2003, p. 145).

Este concepto del ser anfibio puede aplicarse a las personas víctimas históricas del racismo. En una jerarquía de estatus organizada en torno a la blanquedad¹, las personas indígenas y negras participan como hablantes y como signos, como objetos y sujetos. Son hablantes porque han aprendido la lengua del colonizador gracias a la educación, y son signos porque aceptan ser objetivados en el discurso como personas negras e indígenas. La participación en la blanquedad de cada persona indígena o negra depende de que esta sepa leer

¹ Para los fines de este capítulo se entiende la blanquedad en los términos en que lo manejan Sovik y Viveros Vigoya, cuando afirman que la blanquedad es un sistema, pero también un signo que adquiere significados amplios. En este sentido, la blanquedad no termina en la apariencia, sino que se expresa en el ámbito social y político (Sovik, 2004; Viveros Vigoya, 2015).

y jugar con la lógica del mestizaje y de que sepa negociar el régimen racial del contexto en el que se encuentra. En otras palabras, depende de cuánto puedan «pasar» a la ubicación social que ofrece la blanquedad. Pasar con éxito dota a estas personas negras e indígenas de una de las características de la blanquedad: no llamar la atención y, al mismo tiempo, no estar fuera de foco. Estas personas pueden ser marcadas con el signo de ser negras o indígenas, mientras que al tiempo practican la blanquitud². Al hacerlo, aceptan las limitaciones impuestas por la adopción de comportamientos que se consideran aceptables en términos de blanquedad, con el fin de forjar nuevos espacios para las personas negras e indígenas en el terreno de la clase media tradicionalmente dominado por la blanquedad. La cualidad anfibia que describe Segato capta esta dualidad.

Debido a este movimiento anfibio, el potencial de la movilidad social para reforzar las acciones antirracistas tiene una cualidad ambigua. Los individuos en trayectorias de movilidad social pueden reforzar las estructuras de poder y las jerarquías dominantes sin cuestionar necesariamente lo que las sustenta, como el racismo estructural. O los sujetos pueden utilizar su ascenso social para nombrar y reconocer el racismo, mientras que el contexto en el que se encuentran puede disuadirlos de actuar abiertamente contra él. O pueden utilizar sus procesos de ascenso social de forma crítica para desafiar las jerarquías y fortalecer las estructuras de base y los colectivos de los que proceden. Estas posibilidades multivalentes están conformadas por las alianzas que tejen los sujetos en cualquier contexto social, y que crean «una doble inserción en el sistema de relaciones» y oscilaciones anfibia entre posiciones estructurales (Segato, 2003, p. 145).

Profesionalización

Después de pasar varias horas de una mañana en el Centro Profesional Indígena de Asesoría, Defensa y Traducción (Cepiadet), el director, Tomás López Sarabia, me recibe en su oficina. El Cepiadet surgió en el 2005 en Oaxaca, México, cuando la «interculturalidad», originalmente concebida como un proyecto crítico, fue oficializada por el Estado (Dietz y Mateos Cortés, 2011, p. 134), dio lugar a la creación de políticas para la revitalización de las lenguas

² De acuerdo con Bolívar Echeverría, quien afirma que la blanquitud es un espíritu o una forma de ser mediante la cual se manifiesta la interiorización de una modernidad capitalista. En este sentido, la blanquitud no tiene que ver con el color de piel sino con lo que el autor llama un *ethos* (Echeverría, 2010).

indígenas como parte del Plan Nacional de Desarrollo del 2000. El Cepiadet se centra en la formación de intérpretes indígenas para que los pueblos indígenas del sur del país, concretamente en el estado de Oaxaca, puedan acceder al sistema de justicia y al sistema de salud en sus lenguas originarias.

Al entrar en el despacho de Tomás, lo encuentro sentado detrás de su mesa. Muestra todos los signos externos de un profesional de clase media. Lleva una camisa de manga larga de color discreto y un pantalón gris oscuro, su pelo corto y liso está sujeto con gomina. En cuanto entro, se levanta y extiende el brazo para saludarme con un fuerte apretón de manos. «Siéntate», dice. «¿Puedo ofrecerte un vaso de agua?». Pongo mi bolso en el suelo, pero Tomás me pide que lo ponga en una de las sillas. Con la espalda recta y sin relajarse en la silla, apoya los codos en el escritorio y entrelaza los dedos. Sobre su mesa, junto a la foto de dos niños sonrientes, la cual denota que es un hombre de familia, hay una carpeta de cuero negro en la que aparecen unos papeles con el membrete del poder judicial, lo que indica sus conexiones profesionales³.

Tomás alinea la pila de papeles con sus manos como si quisiera enmarcarlos en su escritorio y luego pregunta: «¿En qué puedo ayudarte?». Esta muestra de cortesía y orden profesional puede considerarse un reflejo de un *habitus* de clase media, un conjunto de disposiciones que producen prácticas y percepciones que expresan el *ethos* y los valores morales de las clases medias de la sociedad mexicana y que, al hacer hincapié en la respetabilidad, distinguen a los aspirantes al estatus de clase media de lo que perciben como prácticas y valores de clase baja. Este *habitus* de clase media es especialmente importante para las clases medias indígenas y negras, que luchan por lograr reconocimiento (Hanley, 2016; Viveros Vigoya, 2015).

Tomás es un indígena mixteco originario de Santiago Nuyóo, distrito de Tlaxiaco, Oaxaca (véase la imagen 5.1). Es hijo de maestros rurales indígenas que se trasladó de la pequeña comunidad rural de Santiago Nuyóo a la ciudad de Tlaxiaco, donde comenzó la escuela secundaria. Todos sus hermanos son profesionistas. Según Tomás, su ascenso social se debe a que siempre ha sido, según sus palabras, muy «inquieto» y se ha interesado en los temas sociales. Pero, como muchas de las otras personas indígenas y negras con las que trabajamos, su trayectoria está enraizada en procesos familiares intergeneracionales, marcados por sucesivas migraciones en pro de la educación. Pertenece a esa generación de hijos de padres que tuvieron acceso a

³ Todas las citas de Tomás López Sarabia son de una entrevista realizada por Gisela Carlos-Fregoso, en Oaxaca, agosto del 2017.

la educación secundaria y a veces superior, y que con frecuencia emigraron para tener acceso a una mayor escolaridad o a un trabajo mejor remunerado, para ellos y para sus hijos (Urrea Giraldo, 2011). Esto es importante porque, cuando las personas son de la segunda generación que se encuentra en el sistema educativo formal, ya han escalado un peldaño más en la —todavía precaria— escalera que conduce a las clases medias y al habitus asociado a ese estatus.



IMAGEN 5.1. Tomás López Sarabia. El director del Cepiadet preside un panel en un Simposio Internacional sobre Racismo Institucional y la Crisis del Estado, Oaxaca, México, enero del 2018.

Fuente: fotografía de Yareli Hernández.

Sin embargo, subir esa escalera genera efectos ambivalentes. Las experiencias de la migración y la escolarización dan a individuos como Tomás una sensación de extrañeza que deriva del sentimiento de que se les hace saber que son diferentes, muchas veces por la comunidad o región de la que provienen, pero sobre todo por su apariencia. Al ingresar al mundo de la educación media y superior o a las esferas de la profesionalización, algunas de las personas entrevistadas indígenas y negras reportaron haber sido objeto de comentarios sobre su apariencia física, específicamente sobre su color de piel. Es el caso de Lorena Ortiz, una mujer negra, originaria de la provincia de Esmeraldas, Ecuador. Trabajaba como tercera secretaria en el servicio diplomático ecuatoriano, en el cual se había introducido un programa de acción afirmativa en el 2007 durante el gobierno de Rafael Correa para ayudar a diversificar el perfil racial del personal del servicio. Contó su experiencia al trasladarse de Esmeraldas a Quito y

entrar a la universidad: «acá en Quito es donde, la verdad, yo supe qué es lo que era racismo, qué es lo que era discriminación, porque en Esmeraldas yo nunca lo sentí, jamás, y acá en Quito claro, pues ya empiezan a mirarte raro, si tienes otro color de piel, que si eres negro, que si la negrita, que si no sé qué, porque en Esmeraldas es normal que te digan negra, negrito, con cariño y aquí te dicen “¡hey, cuidado, que viene una negra!” y yo así, qué raro ¿no?»⁴.

Los indígenas solían tener menos claro el papel del color de la piel y del fenotipo racializado, y a menudo mencionaban la lengua como la diferencia que más influía en su experiencia. Óscar, uno de los miembros de piel más oscura del Cepiadet, se trasladó de un pequeño pueblo a la ciudad de Oaxaca para cursar la enseñanza secundaria y finalmente entró en la universidad para estudiar Derecho. Al ser un hablante nativo de mixteco, al empezar la escuela en Oaxaca hablaba el español de forma competente, pero como segunda lengua, y según relata: «Cuando terminé la escuela primaria y me trasladé a la ciudad, me pasaron muchas cosas, más que nada, como platicamos, lo que es el racismo, la discriminación, por hablar una lengua indígena». Mientras hablaba, se señalaba el brazo y la cara, para indicar el color de la piel y los rasgos faciales racializados sin llegar a nombrarlos.

Este tipo de experiencia personal hizo que, con frecuencia, estos individuos fueran conscientes de la presencia del racismo, y a la vez experimentaron fuerzas que los presionaban para encajar de diferentes maneras. Al igual que Óscar, Tomás dijo que, si hablaba mixteco en su escuela secundaria, «era inmediatamente reprendido y discriminado». Así que simplemente evitaba hablarlo. A diferencia de Óscar, Tomás fue más abierto sobre la importancia del color de la piel: «me parece que eran por ejemplo escenarios de contextos educativos en donde por lo general siempre al de color de piel más claro se le ve de otra manera que al morenito, incluso tú vas sin percatarte de manera objetiva, pero sí de una manera subjetiva, vas internalizando que el color de piel sí cuenta. Y que, por ejemplo, quizá la chica que te gustaba a él lo va a voltear a ver porque él es güerito y tú eres morenito». Sin embargo, las estrategias de evasión que utilizó con respecto a la lengua no fueron una opción con el color de la piel, y en su lugar trató de sobresalir académicamente:

es una batalla muy complicada, porque al final de todo, por ejemplo yo me tenía que sobreponer a esos prejuicios que tenía en la mente y lo que de alguna manera a mí me daba como por decir, no tranquilidad, pero

⁴ Lorena Ortiz, entrevistada por María Moreno, Quito, julio del 2017.

como el plus de decir «yo soy igual que tú», es que, por ejemplo, en los últimos dos años de la secundaria yo aparecía siempre en el cuadro de honor; es decir, los lunes de cada bimestre nos reconocían a los alumnos más destacados y ahí estaba, entonces eso era como decir «soy como ustedes».

Esta reacción encaja con la adquisición del *habitus* de clase respetable y educada que caracterizó las interacciones de Tomás conmigo en su despacho. El hecho de que Tomás adquiriera más tarde una perspectiva más decolonial y de influencia marxista sobre el racismo como sistema de opresión y el hecho de que lidere una organización que lucha por los derechos judiciales de los indígenas también indican que este *habitus* de clase no es necesariamente una barrera para una postura abiertamente antirracista. La tendencia del *habitus* de la clase media, especialmente en el contexto mexicano, tiende a pasar por alto las cuestiones incómodas del racismo al argumentar que este puede superarse.

Un segundo caso dentro del Cepiadet es el de Almendra Orozco Soto, una abogada indígena chocholteca de San Pedro Buenavista, en el estado de Oaxaca. Ahora tiene veintiocho años, pero cuando era más joven experimentó la migración en busca de educación, y se trasladó a un pueblo cercano para cursar la enseñanza secundaria. Cuando me reúno con ella en una cafetería del centro de Oaxaca, tiene un aspecto más informal que Tomás en su oficina, aunque sigue estando muy bien arreglada. Almendra lleva el pelo largo y liso, suelto, y viste un jersey marrón y unos vaqueros azules con botas de cuero. Estoy a punto de pedir una cerveza, en el momento en el que ella pide una infusión de frutas, así que también opto por una de manzanilla. Al igual que Tomás, Almendra presenta una cara profesionalmente amable y servicial. Mientras nos sentamos, Almendra me pregunta: «¿Qué quieres saber? ¿En qué puedo ayudarte?»⁵. Y, cuando empiezo a explicarle el proyecto, rápidamente interviene con su nombre completo, su edad y las ocupaciones de sus padres, seguidos de una lista de los lugares donde ha vivido. Parece que está acostumbrada a que la entrevisten sobre su vida, a pesar de que en realidad no es así. Es su constante relación con el Ministerio de Justicia, que implica su frecuente participación en proyectos y talleres para jueces, lo que le da esta fluidez: un *hábito* de clase media de carácter institucional, casi corporativo.

Almendra me cuenta que su madre y su padre fueron a la universidad y, tras graduarse, vivieron en la Ciudad de México, donde su madre trabajó en

⁵ Todas las citas de Almendra Orozco Soto son de una entrevista realizada por Gisela Carlos-Fregoso, Oaxaca, julio del 2017.

el servicio doméstico. Entonces surgió la opción de que se convirtieran en maestros en San Pedro Buenavista, un paso que dio a su familia prestigio y respetabilidad dentro de la comunidad, aunque de forma relativa: «Tienes ese estatus de hijo de maestro, pero realmente las condiciones en las que vivíamos no eran tan buenas». En cuanto a la diferencia racializada, Almendra señaló que en el pueblo donde fue a la escuela, las diferencias estaban marcadas entre los indígenas en cuanto a su comunidad de origen; sin embargo, en contextos urbanos más diversos la apariencia física es a menudo una pista para clasificar a las personas como indígenas y hacer suposiciones estereotipadas sobre su estatus.

En la ciudad de Oaxaca, donde fue a la universidad, los estereotipos hacia las personas percibidas como indígenas operaban con fuerza, aunque —o especialmente porque— no hablara una lengua indígena y se identificara como indígena⁶. Los compañeros de la universidad me decían: «¿Cómo es que no hablas una lengua [indígena]? Sí, hay una fuerte tendencia [a valorar] si pareces o no [una persona indígena], si eres pobre o no. Hay todo un estereotipo de lo que tienes que ser, cómo vestir; es un debate que todo el tiempo existe». Almendra resultaba ser una persona inusual para sus compañeros de clase por reivindicar su condición de indígena, a pesar de que no hablaba una lengua indígena ni llevaba traje (vestimenta tradicional indígena), y por entrar en la universidad a pesar de proceder de una comunidad rural. Desafió los estereotipos profundamente arraigados en las jerarquías raciales, que combinan elementos de lengua, clase, vestimenta y apariencia corporal, y, más generalmente, lo que uno debe «ser» como persona indígena y estudiante universitario. En el caso de Almendra, el desafío se agudizó porque el género y la raza se entrecruzan en la suposición común, también presente en los Andes y Guatemala, de que las mujeres deben ser «auténticamente» más indígenas que los hombres (De la Cadena, 1995; Grandin, 2004; Weismantel, 2001). En México, sólo el 1 % de las personas de entre diecinueve y veinticinco años que hablan una lengua indígena acceden a la educación superior, y sólo una de cada cinco se gradúa (Didou Aupetit y Remedi Allione, 2006, p. 28, cita

⁶ Según la Encuesta Intercensal del 2015 de México, de las personas entre dieciséis y veinticuatro años, más de tres millones (16 %) se autoidentifican como indígenas sin hablar una lengua indígena, un millón (6 %) hablan español y una lengua indígena, y alrededor de cincuenta mil (0,3 %) sólo hablan una lengua indígena (Solís, 2017, p. 71). De la población general (censo del 2010), unos diecisiete millones de personas (15 %) se autoidentifican como indígenas, mientras que unos siete millones de personas (7 %) hablan una lengua indígena. Alrededor del 54 % de los que se autoidentifican como indígenas viven en zonas urbanas (Del Popolo, 2017; Inegi, 2015).

de un estudio del 2003). Esta estadística refleja un patrón común de bajos niveles de participación indígena en la educación superior, por ejemplo, en Brasil (el 2 % de los indígenas mayores de veinticinco años ha completado la educación superior, 2000), Colombia (el 3 % de los indígenas ha completado la educación superior, 2005) y Ecuador (el 3 % de los indígenas mayores de veinticinco años ha completado la educación superior, 2015) (García Anaya, 2013, p. 41; Ministerio de Desarrollo Social, s. f.; Rangel, 2008, p. 8)⁷.

Datos recientes muestran fuertes correlaciones entre el color de la piel y el nivel educativo (incluso tomando en cuenta la educación y los ingresos de los padres) y entre el color de la piel y la riqueza (incluso tomando en cuenta la educación y la educación e ingresos de los padres) (Arceo Gómez, 2017; Trejo y Altamirano, 2016). De esta forma, los espacios de educación superior se han institucionalizado poderosamente en torno al cuerpo mestizo o blanco. La blancura, es decir, el color de piel más claro, se convierte en un «hábito», lo que significa que los cuerpos indígenas y mestizos de piel oscura se sienten «fuera de lugar», desorientados, expuestos, visibles y diferentes (Ahmed, 2007).

Las experiencias de Almendra y Tomás indican que el paso por la escuela y la universidad generó en ellos una conciencia o literacidad racial, arraigada en el sentido de pertenencia a sus familias y comunidades de origen, y en la forma en que eran percibidos por los demás a través de lentes de estereotipos raciales. Al mismo tiempo, estas experiencias también los animaron a adoptar un *habitus* de clase media de respetabilidad y cortesía. Como anfibios que manejan dos mundos, reaccionaron de forma ambivalente y cambiante. Tomás respondió primero con la evasión, luego con el esfuerzo de superación. Más tarde, tras trabajar un tiempo en un bufete privado, se involucró en el activismo organizativo en el ámbito jurídico y, según sus palabras, «redescubrió lo que yo era en el fondo». Almendra dijo que «optó por pasar desapercibida» en la escuela y, tras la universidad, pensaba en tener su propio bufete. Más tarde, como miembro del Cepiadet, mientras aprendía los modos de comportamiento apropiados para interactuar con los jueces, decidió insistir en su derecho a autoidentificarse como indígena, pero basó su derecho en su sentido

⁷ Los datos comparativos de las mismas fuentes dan las cifras: para México, el 23 % de todas las personas entre diecinueve y veintitrés años ingresaron en la educación superior, de los cuales la mitad se graduó; para Colombia, el 8 % de los afrocolombianos y el 12 % a nivel nacional; para Brasil, el 2 % de los «negros» y el 9 % de los blancos; para Ecuador, el 9 % de las personas afroecuatorianas, el 20 % de las personas blancas y el 14 % de las personas mestizas.

de pertenencia a una comunidad y no en que fuera una «cuestión política» (es decir, una cuestión de alineación política).

En ambos casos, el paso al activismo organizativo estuvo mediado por contactos personales con otros indígenas, a menudo vinculados a organismos estatales, que cristalizaron el conocimiento de que las comunidades indígenas no recibían justicia. Almendra participó en los Encuentros Nacionales de Jóvenes Indígenas; Tomás fue invitado a talleres de formación por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y por un programa de la Unión Europea. Para Almendra y Tomás, la lucha por conseguir un acceso más equitativo de los pueblos indígenas a los sistemas judiciales y de salud se deriva en gran medida de la literacidad racial que adquirieron gracias a la movilidad social, aunque en aquel entonces el antirracismo no formaba parte de la agenda explícita del Cepiadet⁸.

¿De la literacidad racial a la acción antirracista?

Tomás y Almendra son ejemplos de cómo la literacidad racial genera acciones que pueden ser vistas como parte de una gramática alternativa del antirracismo (Wade y Moreno Figueroa, 2022). Pero esta adquisición de la literacidad racial no siempre ocurre, ni siquiera en el caso de una persona negra en el que es más probable que su cuerpo sea claramente marcado como racialmente diferente en el contexto latinoamericano que el de una persona indígena. La señalización de los indígenas como racialmente diferentes en América Latina está relacionada con las nociones de pertenencia a un tipo específico de comunidad.

El accidentado camino que lleva de la literacidad racial al antirracismo puede verse en el caso del portero brasileño Mário Lúcio Duarte Costa, conocido como Aranha, que jugaba en el equipo de fútbol Santos. Aunque Duarte Costa no fue a la universidad, podemos afirmar que sí pasó por un proceso de profesionalización mediante el deporte. Los deportes como el fútbol suelen ser una vía de ascenso social para la clase trabajadora en general, y para las personas negras en particular, en términos de ingresos y profesionalidad laboral (véase la imagen 5.2). Aranha estaba acostumbrado al racismo en el mundo del fútbol: «Muchos de los clubes a los que acudí [para hacer una prueba] no sabían que era negro, así que los clubes me dejaban entrenar durante cierto tiempo y luego me despedían. Y algunos directores me hablaron directamente:

⁸ Véase el sitio web de la organización (<http://www.cepiadet.org/>). La palabra *racismo* sólo se encuentra en las entradas del blog, escritas por una variedad de académicos y activistas; aparece doce veces en el período comprendido entre el 2014 y el 2018.

“Eres muy bueno, pero eres negro y los porteros negros no funcionan [*goleiro negro não vinga*]”⁹.



IMAGEN 5.2. Mário Lúcio Duarte Costa, conocido con el apodo de Goleiro Aranha, en una entrevista con Luciane Rocha.

Fuente: fotografía de Renata Braga.

Durante un partido en el 2014 contra el Grêmio, en la ciudad de Porto Alegre, Aranha fue llamado «macaco» por algunos aficionados del Grêmio, que también imitaron ruidos de mono. Las imágenes del suceso muestran a cuatro personas que gritan e imitan sonidos de mono, especialmente a una mujer blanca llamada Patrícia Moreira. Duarte Costa expresó su enfado en el campo y, tras el partido, a los árbitros. Asimismo, se expresó ante los medios de comunicación y presentó una denuncia ante la Policía local. Sólo Moreira admitió su comportamiento y, de hecho, se disculpó públicamente entre lágrimas. Sin embargo, Aranha se negó a reunirse con ella en un acto con los medios de comunicación, y adujo que «Algunas personas podrían pensar que me estaba promocionando y esto perturbaría la causa [de la lucha contra el racismo]». También la perdonó con estas palabras: «Se disculpó, está disculpada», al tiempo que le dijo: «Pero tienes que pagar». Al final optó por no seguir la vía judicial, aunque el Ministerio Fiscal presentó una denuncia oficial. El resultado de la denuncia fue que (1) se prohibió temporalmente a los cuatro hinchas asistir

⁹ Todas las citas de Mário Lúcio Duarte Costa son de una entrevista realizada por Luciane Rocha, en Campinas, agosto del 2017.

a los partidos del Grêmio; (2) se suspendió a los árbitros del partido durante unos meses; y (3) se multó al Grêmio y se le obligó a abandonar el torneo de la Copa de Brasil de ese año. Además, muchas personas y organizaciones —aficionados del Grêmio y del Santos, directivos de clubes, la Fifa, periodistas— denunciaron el incidente y el racismo en el fútbol en general.

Sin embargo, esta no fue toda la historia. Duarte Costa fue abucheadado por algunos aficionados del Grêmio durante un partido de vuelta en el 2014. Además, su familia recibió insultos y amenazas racistas por teléfono. Incluso Pelé —exjugador del Santos— dijo que Aranha se había «precipitado» en sus reacciones de enfado en el terreno de juego, y afirmó que, si él (Pelé) hubiera montado un escándalo cada vez que alguien lo llamaba mono, los partidos se habrían paralizado (Franco, 2014). Los propietarios del Santos empezaron a no pagarle el sueldo, momento en el que presentó una queja ante el Ministerio de Trabajo, acción que provocó que algunos aficionados del Santos intercambiaron mensajes en Facebook con críticas a Aranha en términos racistas (Junior, 2015). Poco después, dejó el equipo y estuvo sin trabajo durante ocho meses. Cuando, en el 2017, regresó a Porto Alegre para jugar contra el Grêmio como portero del Ponte Preta, con sede en Campinas, los aficionados locales volvieron a abuchearlo, mientras que la dirección del club local lo declaró «persona difícil y peligrosa» y puso una cámara especial para seguir todos sus movimientos durante el partido. En resumen, en algunos sectores, la actuación de Aranha al hacer un problema de los insultos racistas se volvió contra él y se le acusó de exagerar el racismo y de ser arrogante y petulante.

Duarte Costa era claramente consciente de los insultos racistas y le molestaban. Al parecer, se alió con «la causa» del antirracismo y quiso que se hiciera justicia: tenía conocimientos raciales. Entonces, ¿por qué no realizó una denuncia judicial? ¿Y por qué minimizó el racismo? En la entrevista con Luciane, dijo de Moreira: «Nunca me referí a ella como una persona racista. Ella causó un daño, pero eso no la convierte en una persona racista. A veces, en un momento de ira, la gente acaba cometiendo un crimen, y eso no significa que sea un criminal». Aranha clasificó el acto como malo, aunque no al actor, un enfoque que, si bien es promovido por los psicólogos como una buena manera de enseñar a los niños sobre el bien y el mal, también niega la influencia de un racismo estructuralmente arraigado que da forma a los individuos que realizan tales actos.

Aranha tampoco reconoció que su salida del Santos pudo ser una consecuencia indirecta del racismo, en la medida en que su airada reacción en el campo y en los medios de comunicación fue considerada por muchos un problema y

fue criticada públicamente como tal. En una entrevista justificó los hechos de la siguiente manera: «Fue una serie de factores: mi contrato terminaba, mis pagos salariales estaban atrasados, había estado sin salario durante muchos meses, no había un buen ambiente para mí en el club, era un momento de cambio político en el club también y no me llevaba bien con los entrenadores técnicos. Así que hubo una serie de factores que acabó contribuyendo a mi decisión de marcharme [...] Pero esto no tuvo que ver con la cuestión racial». Es imposible saber si su marcha fue consecuencia del racismo en algún sentido directo, aunque es muy posible que, en los paradigmas racistas, el comportamiento de Aranha indicara que era una persona «difícil» y, por tanto, «peligrosa» para la reputación y la organización interna del club.

Por un lado, la trayectoria de Aranha en una élite deportiva y en una clase media económica contribuyó a su literacidad racial al situarlo en un medio con mayor proximidad a los cuerpos blancos: aficionados que podían pagar las entradas de los estadios, directivos, propietarios y patrocinadores de los equipos de fútbol, por no hablar del tipo de vivienda al que tenían acceso los vecinos. La posibilidad de experimentar el racismo en este medio agudizó su sensibilidad racializada y generó las reacciones de ira y la demanda de justicia. Por otro lado, como sostiene Figueiredo (2004), cuando las personas negras entran en las clases medias suelen encontrarse en una situación frágil y más expuesta, en parte porque corren mayores riesgos de experimentar el racismo. En este contexto, muchas personas negras de clase media optan por guardar silencio ante la discriminación racial, al menos en público¹⁰. Aranha experimentó esta fragilidad y exposición en las críticas que recibió en la prensa y en Internet por su comportamiento durante y después del incidente del 2014. Su reacción fue minimizar el racismo.

Sin embargo, esta reacción, más que reflejar simplemente la adopción de las actitudes de una «matriz cultural y social blanca» de clase media (Viveros Vigoya, 2015, p. 504) o el impacto de las ideologías del mestizaje que ofuscan el racismo, es el producto del acto de equilibrio de Aranha en torno a su propio proyecto de vida. Los entrevistados de Figueiredo expresaron el deseo de intentar recuperar por medio de la movilidad social las cosas que se les habían negado a sus antepasados durante siglos, y la necesidad de «aprovechar las oportunidades» y no «perder el tiempo» con las denuncias de racismo (Figueiredo,

¹⁰ Figueiredo (2004) muestra que muchas personas negras de clase media optan por mantenerlo en familia y aconsejan a sus hijos sobre cómo reaccionar ante situaciones de discriminación racial.

2004, p. 219); aunque, como descubrió Aranha, esto puede crear problemas para el propio progreso, siempre es difícil saberlo con certeza. Por supuesto, la posibilidad de que denunciar el racismo pueda ser contraproducente de esta manera, al conllevar acusaciones de ser «difícil», «demasiado sensible» y «enfadado», es en sí misma el producto de una sociedad que está estratificada racialmente y que, además, se rige por una etiqueta racial de mezcla convivencial.

Antirracismo y espíritu empresarial

Algunas investigaciones estadounidenses indican que la creación de empresas por parte de lo que llaman «minorías étnicorraciales» (Butler, 2005; Wingfield y Taylor, 2016), que posiblemente aprovechan el apoyo de un enclave étnico (Portes y Bach, 1985), es una forma de escapar de la opresión generada cuando las personas de minorías trabajan para las clases blancas dominantes. Estos emprendedores reconocen el funcionamiento de una obstinada barrera racial, aunque puede que no la nombren explícitamente como tal, y ven la autosuficiencia como una forma de negociar la barrera. Sin embargo, los logros obtenidos pueden ser precarios. Según Velásquez Nimatuj (2010), los indígenas mayas de Quetzaltenango, Guatemala, que trabajan como intermediarios comerciales y han acumulado pequeñas cantidades de capital, aún carecen de recursos para ampliar sus negocios. A diferencia de los comerciantes blanco-mestizos, los empresarios indígenas sólo pueden permitirse unos pocos empleados y mantener a sus familias. Esto quiere decir que los empresarios indígenas se encontraron con una barrera racial que situaba a los comerciantes blanco-mestizos como los principales interlocutores con el capital internacional en una economía global. Por tanto, las estructuras subyacentes de la opresión racializada no se interrumpen realmente.

No Más Racismo y estrategias empresariales

La organización No Más Racismo busca abordar precisamente la ecuación normalizada de la negritud con la pobreza, tanto en términos estructurales como simbólicos. El líder de la organización reconoce que, si bien pequeños sectores de la población negra en su país han experimentado cierto grado de ascenso social, el racismo histórico sigue minando los procesos de acumulación de las personas negras. No Más Racismo surgió en la década del 2010 y es excepcional por su muy explícita denominación del racismo y su priorización de una agenda inequívocamente antirracista, pero todo ello dentro de la lógica del mercado. Los objetivos de la organización son redefinir la negritud

como un componente legítimo y valioso del estilo de vida de la clase media y promover una clase media negra en términos económicos. La organización saltó a los titulares con la invención de una estrategia antirracista basada en conceder certificados de inclusión a las empresas que cumplen determinados criterios en la adopción de políticas de inclusión racial que mejoran el acceso de las personas negras al mercado laboral empresarial.

La estrategia de certificación de No Más Racismo forma parte de su programa de responsabilidad social corporativa. La organización emitió un plan de acción que orienta a las empresas sobre cómo obtener el certificado, que pueden anunciar a sus clientes y consumidores. El plan requiere que los solicitantes (1) muestren a personas negras en su publicidad impresa y en línea, con el fin de crear una «trayectoria aspiracional para los afrodescendientes»; (2) completen un análisis DAFO¹¹ de las prácticas de inclusión de la empresa; (3) reciban formación por parte de No Más Racismo; (4) se unan a la cámara de comercio local y presenten declaraciones de nómina y listas de proveedores; y (5) celebren un acto, con la presencia de los medios de comunicación, en el que No Más Racismo entrega el certificado de inclusión a la empresa. Según No Más Racismo, las empresas certificadas gozarán de los beneficios de una mejor integración en un mercado global que valora cada vez más la inclusividad y atraerá más clientes, no sólo entre la población blanca y mestiza, sino también entre la población negra. Un reporte emitido por una cámara de comercio local afirmó que la estrategia no sólo tiene que ver con la responsabilidad social, sino que además «genera mayores y mejores ganancias y beneficios para el sector público y privado y redundará en el desarrollo económico y social» (cita anonimizada).

No Más Racismo encarna las tensiones de la postura anfibia. Oscila entre declararse una entidad capitalista de pleno derecho, que comparte valores con otras empresas, empresarios y consumidores impulsados por el mercado (que en su mayoría no son negros ni indígenas), y afirmarse ostentadamente como negra, y por tanto no como estas personas. Por un lado, trata de capitalizar la propia práctica antirracista, que adquiere un valor de mercado; es decir, es posible vender dosis de antirracismo. Estar certificado, por ser inclusivo, mejora la imagen de responsabilidad social de la empresa y, en última instancia, su cuenta de resultados. No Más Racismo funciona como una marca que autentifica la inclusividad. En general, la organización intenta vender la idea,

¹¹ El análisis DAFO identifica las debilidades, amenazas, fortalezas y oportunidades de una organización.

o la imagen, del antirracismo a las clases medias. Convince a las celebridades blancas y mestizas de la clase media y de la élite para que lleven camisetas de No Más Racismo, con la intención de que el antirracismo y la negritud estén de moda, sean *sexys* y tengan estilo. Por otra parte, No Más Racismo no sólo contribuye de forma significativa a la incipiente y desigual denominación del racismo en la esfera pública, sino que toda la postura de la organización (su insistencia en romper la ecuación negro = pobre) reconoce la naturaleza estructural del racismo. Se identifica la economía como la raíz del problema y se propone aparentemente una lucha de clases, en la que, sin embargo, la creación de una clase media negra se considera la solución.

Aunque la identificación explícita del racismo estructural es un aspecto positivo, la solución propuesta invita a plantear algunas preguntas difíciles. En primer lugar, aunque la solución parte de un problema estructural, pasa rápidamente a una respuesta individualista al sugerir que la respuesta está en los negocios empresariales y en la perspicacia de las relaciones públicas como vía para crear una clase media negra, lo que deja a la mayoría negra en un estado precario. En segundo lugar, no hay garantía de que esta forma de lucha antirracista no alimente el propio manantial del racismo. Cedric J. Robinson (1983) advirtió que, dado que el capitalismo y el racismo estaban intrínsecamente vinculados en su génesis en la época premoderna y en su desarrollo posterior, el problema racial no podía resolverse sin abordar el capitalismo en su conjunto. Los intelectuales de la tradición radical negra que Robinson rastrea preservaron esta idea, aunque algunas personas radicales negras también argumentaron que abordar el capitalismo no era suficiente en sí mismo para resolver el problema del racismo, ya que se requería de una lucha diferente de liberación negra (Andrews, 2018; Robinson, 1983). Desde esta perspectiva, la organización se queda corta, porque permanece dentro de la lógica del capitalismo y asume que el racismo puede ser abordado dentro de esa lógica¹².

No Más Racismo muestra la precariedad y ambivalencia de estas estrategias antirracistas de entrismo que pretenden aumentar la presencia de subalternos racializados en las clases medias. Aunque las personas negras han alcanzado cierto estatus de clase media, incluyendo un grado de entrada en ocupaciones profesionales y posiciones políticas, no son interlocutores de los grupos

¹² Esta crítica nos invita a considerar la idea de que la desigualdad de género también forma parte del capitalismo y a preguntarnos qué implica esto para el entrismo de clase media de No Más Racismo (que pretende aumentar la presencia de subalternos racializados en las clases medias) como estrategia antirracista (véase el capítulo 2).

oligárquicos, ni su posición revierte la desventaja estructural más amplia de la mayoría negra. La entrega de certificados de inclusión le permite a No Más Racismo convertirse en un interlocutor intermitente del mundo empresarial, sin que esto disminuya el número de mujeres y hombres líderes negros asesinados en América Latina en los últimos años (un ejemplo notorio es el caso de Colombia, véase Pérez Corredor, 2018) ni cambie el patrón de «femigenocidio» étnico y territorial en la región (Ramírez Torres, 2017; Segato, 2012). Por lo tanto, la medida del éxito económico del ascenso de las clases medias por parte de las personas negras no es el monto de sus ingresos de clase media ni su perfil profesional (Figueiredo, 2012), sino, más bien, cómo el proceso resuelve las desventajas acumuladas de las generaciones anteriores (Urrea Giraldo, 2011), que aún afectan a muchas personas negras. Como dice el líder de No Más Racismo: «Somos tan pobres que el salario de un mes ya es riqueza en nuestra comunidad. Somos tan pobres que un buen partido en nuestras comunidades es el hijo de un maestro. ¿En qué comunidad el hijo de un maestro es un buen partido en términos económicos?»¹³. Las estrategias de emprendedurismo y de ascenso de la clase media ponen a estos sujetos antirracistas en una posición contradictoria frente a sus comunidades de pertenencia y otras organizaciones negras e indígenas. De forma típicamente anfibia, participan en el sistema que oprime a las personas negras, al tiempo que siguen compartiendo los valores de la comunidad y sufriendo las mismas prácticas de opresión racial.

Las mismas advertencias aplican cuando pensamos en el Cepiadet y en su estrategia de utilizar las habilidades profesionales y el dominio de un *habitus* de clase media para ayudar a los indígenas desempoderados. Tomás López Sarrabía y su colega Susana Orta Samuel coincidieron en que ambos habían sido cuestionados incluso por entablar un diálogo con organismos como el Departamento de Justicia del Estado de Oaxaca, considerado por algunos un agente de opresión. Las preguntas sobre el impacto general de la organización también les preocupaban a sus miembros, que a veces se preguntaban si sólo «predican entre amigos», con lo cual generan un espacio y apoyan a otros, sin modificar las estructuras de poder que restringen los derechos de los pueblos indígenas¹⁴.

Silvia Rivera Cusicanqui, en consonancia con el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría, se refiere a la coexistencia de dos lógicas en América Latina, un *ethos* realista, dominante en el capitalismo occidental, que revela

¹³ Todas las citas de No Más Racismo son de una entrevista realizada por una investigadora del equipo de Lapora en julio del 2017. Se reservan los detalles por razones del anonimato.

¹⁴ Susana Orta Samuel, entrevista realizada por Gisela Carlos-Fregoso, Oaxaca, agosto del 2017.

la subordinación y los límites de organizaciones como No Más Racismo; y un *ethos* barroco particularmente prevalente en América Latina, resultado de su desarrollo dependiente y violento, que, de maneras creativas y variadas, resiste los valores y procesos opresivos de la modernidad occidental (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 67). Las estrategias emprendedoras del antirracismo dejan claro que nadie está de repente fuera del sistema y que se necesita una base sólida de condiciones favorables para participar en procesos emancipatorios. Las organizaciones antirracistas que están profundamente involucradas en el mercado capitalista necesariamente reproducirán algunos elementos de las estructuras de opresión, incluso si su relación anfibia y contradictoria con estas estructuras también puede desafiar el racismo de maneras interesantes, como hemos visto con No Más Racismo.

Una nueva imagen y los peligros de la culturalización

Una dimensión central importante del trabajo de No Más Racismo es desestabilizar el vínculo entre la negritud y ser de clase baja. Su líder dice: «Es necesario acabar con la ecuación de N igual a P [Negro igual a Pobreza] [...] Si lo que estás haciendo —llámese acto, proceso, proyecto o estrategia política— no te permite decir que N es diferente de P, entonces no lo hagas». Esta organización ataca la ecuación desde un ángulo tanto simbólico como estructural, al promover y, de hecho, vender una imagen de negritud elegante, de moda y de clase media. Este interés por el *marketing* es compartido en cierto modo por las iniciativas que venden la negritud como una imagen, una mercancía o una experiencia centrada en la cultura afro «típica»: la música, la danza y la cocina de regiones conocidas como históricamente negras. Sin embargo, este líder critica ese tipo de imagen, vendida por ejemplo en festivales que encajan en el multiculturalismo latinoamericano, porque, en su opinión, hace demasiado hincapié en la cultura negra rural, presentada como «tradicional», aunque estos festivales hayan tenido éxito en la comercialización de esta marca étnica, en parte mediante el uso de técnicas estándares de «modernización» de la tradición y su presentación para un mercado urbano de clase media aspirante (véase Comaroff y Comaroff, 2009). Este líder cree que este tipo de festival reproduce imágenes de personas negras como «descamisadas» [andrajosas, pobres] y «nadie quiere ser descamisado; no me digas que esta es mi realidad; nadie quiere eso».

Otras personas activistas negras son conscientes de los peligros de este tipo de promoción y empaquetamiento de la cultura étnica. Si bien este tipo de *marketing* puede hacer visibles a las minorías racializadas para las clases medias, también puede distraer la atención de las desigualdades políticas y económicas

y del racismo (Hale, 2018; Saldívar, 2018). En Ecuador, Sonia Viveros (directora de la organización de mujeres negras Fundación Azúcar) y Noemí Chalá (miembro de la organización) coinciden en que, además de su trabajo dentro de la comunidad negra en temas como la violencia doméstica, el apoyo a las madres solteras negras y la educación de las mujeres negras sobre la historia y los derechos humanos, es necesario trabajar fuera de la comunidad, para hacer más visibles a las personas y la cultura afroecuatorianas por medio de espectáculos de danza, música y cocina. Al mismo tiempo, reconocen que estas actuaciones, especialmente populares entre la generación más veterana de la organización, «hacen el juego al Gobierno», que entonces se siente con el poder de no tomarlas en serio cuando se diseñan las políticas públicas. Chalá observa: «Así que no les digo que no hablen de nuestra parte cultural, pero también deberían hablar de nuestra parte académica para que la gente nos tome en serio. Porque siento que no nos toman en serio»¹⁵. Para contrarrestar esto, ambas mujeres proponen que se fortalezcan los espacios de educación y formación política de la organización. En este sentido se unen al Cepiadet, que busca alejarse de los festivales de lenguas indígenas y, en cambio, centrarse en las lenguas como medio para mejorar el acceso de los indígenas a la justicia y la salud.

Un ejemplo interesante de diversas inflexiones sobre este tema de la promoción de una imagen es el calendario anual producido por Hugo Arellanes Antonio en México, de la organización Huella Negra. El propio Arellanes es típicamente anfibio. Se crio en los pueblos y pequeñas ciudades de la región de la Costa Chica, en el sur de México, se inició en el activismo negro gracias a un sacerdote negro de Trinidad y estudió en la ciudad de Oaxaca, donde, además, aprendió fotografía. Acabó en Ciudad de México trabajando como fotógrafo profesional y estudiando a tiempo parcial. La fotografía no le había proporcionado un estatus económico sólido de clase media, hasta que el proyecto de los calendarios lo impulsó a los círculos intelectuales de personas con formación universitaria interesadas en el movimiento negro de México, lo que lo ayudó a posicionar su carrera profesional.

La primera edición del calendario Huella Negra salió en el 2014 y buscó resaltar la belleza de los «afrodescendientes» de la Costa Chica (muchos de los cuales tienen una herencia mixta negra e indígena). La segunda edición se centró en los trajes, oficios y lugares locales. La tercera edición (2018) cambió de rumbo y se propuso «visibilizar a los afrodescendientes para tratar de erradicar

¹⁵ Noemí Chalá, entrevistada por María Moreno, en diciembre del 2017.

ciertos estereotipos que existen en nuestro lenguaje diario, como [cuando al ver a] un afrodescendiente pensamos en automático que es un extranjero [y] tratar de erradicar esto de que los negros son flojos, que su intelecto no da para ciertas carreras»¹⁶. Las fotos mostraban a personas de fenotipo muy variado en diversos contextos y ocupaciones en la Ciudad de México y en otros lugares (véase la imagen 5.3). La cuarta edición (2019) se centró en la recuperación de imágenes históricas de afrodescendientes que han hecho una importante contribución a la nación mexicana y así destacar que muchos mexicanos tienen ascendencia negra.

Aunque los calendarios tenían que comprarse en papel, las distintas ediciones fueron proyectos políticos, más que comerciales. Todos ellos promovieron una imagen de la negritud para el consumo nacional y en forma de mercancía de consumo orientada a una estética de clase media de lo étnico chic: las dos primeras ediciones comercializaron claramente la negritud como un objeto cultural auténtico y atractivo. Sin embargo, esto no las hizo apolíticas. No sólo la primera desafió los estereotipos de la negritud como algo feo, sino que tanto la primera como la segunda aprovecharon la agenda de la Comisión de Desarrollo Indígena (CDI) del Estado, que alrededor del 2012 había aconsejado a las organizaciones negras locales que, para legitimarse como posibles beneficiarias de los programas estatales, necesitaban resaltar sus diferencias culturales, como los pueblos indígenas habían hecho durante mucho tiempo¹⁷. La tercera edición tomó claramente una línea diferente, aún resaltó la presencia de las personas negras en México, pero desbarató las narrativas sobre la cultura afrodescendiente como exótica, diferente, rural, «tradicional» y confinada a ciertas regiones geográficas. Al mismo tiempo, la inclusión de afrodescendientes de piel muy clara y el énfasis en la ascendencia afro como criterio definitorio de la identidad también desplazó el foco de atención del racismo como fuerza que tiende a dirigirse a las personas de piel más oscura. Lo interesante es que estas inflexiones políticas tan distintas surgen de la misma persona, la misma organización y el mismo medio.

¹⁶ Hugo Arellanes, entrevistado por Gisela Carlos-Fregoso, en diciembre del 2017.

¹⁷ La CDI cerró sus puertas en el año 2018 con el cambio de Gobierno. En su lugar se inauguró el llamado INPI (Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas).



IMAGEN 5.3. Una página del calendario 2018 de Huella Negra.
Fuente: cortesía de Hugo Arellanes Antonio.

Aceptar «lo abigarrado»

La condición de la clase social se define no sólo por las características económicas, sino también por los valores compartidos, las ideologías políticas y las prácticas culturales. Organizaciones como No Más Racismo y el Cepiadet comparten valores que el propio sistema más amplio promueve. Entre ellos se encuentra la creencia, expresada por varios miembros del Cepiadet, de que el Estado-nación es una forma de gobierno inclusiva y perfectible, o la idea sostenida por el líder de No Más Racismo de que el empoderamiento económico es una forma de erradicar el racismo.

Habitar las contradicciones de un antirracismo anfibio significa aceptar lo que Rivera Cusicanqui (2018) llama «lo abigarrado», la cualidad de estar revuelto, chocando en colores, de ser heterogéneo. Hay que huir de binarismos, esencialismos y discursos relativistas y aceptar las «densidades temporales mezcladas» (2018, p. 16) y la superposición de múltiples esquemas espaciales, que cada vez más dividen el mundo en acuerdos que no encajan (Mezzadra y Neilson, 2013). El antirracismo de estas organizaciones se configura en coyunturas particulares y cambia de forma según las circunstancias políticas. La Fundación Azúcar hace bailes un día y al siguiente despliega una estrategia más directamente política y combativa. Se trata, en definitiva, de un antirracismo sin garantías que es, en términos de Rivera Cusicanqui (2018), *ch'ixi* —palabra aymara que significa «coexistencia, sin fusión, de los opuestos en una sola entidad»—. A diferencia de otras estrategias, este antirracismo no oculta las contradicciones de sus prácticas. Puede adoptar posturas políticas radicales, y también recurrir a reificaciones culturales, o sentarse a dialogar con las esferas del poder, para hacer uso de las estructuras de opresión que lo sustentan, como el capitalismo y el patriarcado.

Un ejemplo de esta heterogeneidad o cualidad «abigarrada» es No Más Racismo, como ya hemos visto. En el 2017, No Más Racismo realizó un foro, cuyo tema era la inclusión y la paz, y para el cual la organización convocó a líderes sociales y a personas de la alcaldía de la ciudad. Al posicionar a la organización como un interlocutor clave para la Administración, No Más Racismo, asimismo, abordó el asunto altamente político y estructural de la necesidad de incluir a las comunidades negras y las cuestiones de desigualdad racial para lograr una paz sostenible en la región. Por otro lado, No Más Racismo interviene en los concursos de belleza nacionales, en los cuales distribuye sus camisetas entre las participantes y presiona para que se incluyan más concursantes negras y peinados africanos «naturales». Su líder dice que no está de acuerdo

con los concursos de belleza en sí mismos; observa que «si no se pueden eliminar, hay que socavarlos» (es decir, sus estándares de belleza eurocéntricos). Aunque todo esto forma parte de la creación de una imagen de clase media negra que es, en sus palabras, «*fashion, sexy* y *chic*». Podría decirse que utiliza las concepciones patriarcales de la belleza para posicionar la negritud como algo distinto a la pobreza.

En resumen, lo abigarrado trata de admitir la existencia de desniveles y posibles combinaciones discordantes en las luchas contra la opresión racial que buscan crear una transformación por diversos medios. En este sentido, lo abigarrado o anfibio genera epistemologías que, más que luchar contra ese desnivel, integran las contradicciones de esas epistemologías sin diluirlas. El concepto sugiere la posibilidad de trabajar con objetivos y métodos divergentes o incluso contradictorios, de forma pragmática, sin pretender alinearlos todos en aras de la pureza filosófica, aunque con el fin de desafiar la opresión y lograr una mayor justicia social.

Conclusión

La profesionalización crea conciencia y literacidad racial. Esto implica no sólo saber identificar el racismo en la vida propia y ajena, sino también ser conscientes del espacio que ocupan las personas indígenas y negras con respecto a la blanquedad; es decir, una conciencia de lo que significa aproximarse al habitus de un cuerpo de clase media y de lo que supone sentirse en casa en un mundo que gira en torno a la blanquedad (Ahmed, 2007, p. 160), o, en América Latina, en torno a las aspiraciones de blanqueamiento. Sin embargo, la conciencia racial no siempre implicará que las personas indígenas o negras adoptarán actitudes antirracistas o radicales. Puede que opten por ser estratégicos y no poner en peligro el estatus de clase que han alcanzado; puede que se centren en aconsejar a las generaciones más jóvenes para que no «pierdan el tiempo» y no pierdan oportunidades.

El emprendimiento es otra oportunidad para la práctica antirracista en la medida en que proporciona los ingresos económicos que generan las clases medias indígenas y negras y mitiga la institucionalización de la precariedad que a menudo las afecta (Merklen, 2013). Además, puede reforzar los lazos de solidaridad y generar procesos organizativos. Sin embargo, la práctica empresarial que tiene una dinámica antirracista entra en el juego del capital, sin romper la cadena estructural de opresión económica ni transformar a estos empresarios antirracistas en personas que interactúan con los grupos oligárquicos. Por lo

tanto, el antirracismo empresarial alberga lógicas coexistentes de relaciones de poder coloniales y maneras creativas de resistencia; forma un conjunto abigarrado de acciones e ideas (Rivera Cusicanqui, 2018).

El ascenso social mediante la profesionalización y el emprendimiento significa que los individuos siguen operando dentro de las lógicas del capital y, por lo tanto, las reproducen. Sin embargo, al mismo tiempo, crean condiciones en las que las personas negras e indígenas pueden tener cierto grado de autonomía al dirigir sus propios negocios; también pueden entrar en diálogo con círculos, especialmente políticos, que de otro modo serían inaccesibles. Por último, dado que el ascenso social suele situar a las personas en situaciones de mayor vulnerabilidad como objetivos del racismo, estos individuos anfibios se ven obligados a habitar constantemente un espacio contradictorio en el que, mientras intentan dialogar con las instituciones y los grupos de poder, se ven constantemente reconectados, por fuerza o por elección, con sus comunidades de origen. Esta cualidad anfibia crea un antirracismo que no oculta su multiplicidad interna, con las contradicciones y tensiones que conlleva, sino que integra estos elementos desiguales para generar nuevas epistemologías y proyectos políticos.

Capítulo 6

DAR SIGNIFICADO A LA JUSTICIA RACIAL: USOS SIMBÓLICOS DE LA LEY EN LAS LUCHAS ANTIRRACISTAS

María Moreno

EN ESTE CAPÍTULO se analizan los casos legales relacionados con las demandas sobre discriminación racial por parte de personas negras o de impugnaciones a la criminalización de individuos indígenas que participaron en protestas sociales. En los cuatro países de nuestra investigación, las cifras oficiales sobre casos de discriminación racial son muy reducidas, lo que demuestra la poca importancia que el Estado le atribuye a estos casos. Además, muy pocos casos conducen a una sentencia condenatoria. Sin embargo, el análisis de cuatro casos legales en su contexto social —una denuncia por discriminación racial en el lugar de trabajo en Colombia, un caso de delito de odio racial en Ecuador, la criminalización de los indígenas de Saraguro en Ecuador y el caso de tres mujeres indígenas en México acusadas de secuestro— demuestra que la importancia de las luchas antirracistas en los tribunales reside en sus efectos, que van más allá de las sentencias específicas y radican en las dimensiones simbólicas de la ley y de las batallas legales que definen el significado de la justicia etnorracial¹.

Transformaciones del campo legal en América Latina y el constitucionalismo multicultural

En América Latina, las reformas constitucionales que datan de la década de 1980 en adelante introdujeron un nuevo o mayor reconocimiento legal de los derechos de los pueblos indígenas y negros. La región está a la «vanguardia» de los debates sobre los derechos colectivos de los pueblos indígenas, ya que los Estados reconocen que deben respetar cierto grado de autodeterminación interna (Sieder, 2015, p. 143). Varios factores han contribuido a estas reformas constitucionales multiculturales: la influencia de nueva jurisprudencia en el sistema interamericano de derechos humanos, la

¹ Véanse más detalles de los casos en el apéndice.

movilización en torno a los derechos individuales y colectivos por parte de los movimientos sociales indígenas y negros, y la creciente judicialización de las reivindicaciones sociales (Sieder, 2015). Estos cambios constitucionales son vistos como «de tal magnitud» que impactan en la propia configuración del Estado (Yrigoyen Fajardo, 2015, p. 157). Algunos ven estas reformas constitucionales multiculturales como algo que incrementa la legitimidad de los Gobiernos y como una ampliación de derechos (Van Cott, 2000), mientras que otros las entienden como formas de regulación neoliberal y de dominación racial (Hale, 2005).

La reforma constitucional abrió un espacio para la elaboración de políticas públicas en diversos campos (educación, salud, desarrollo, derecho, entre otros), dirigidas a las poblaciones indígenas y negras. El enfoque de la reforma constitucional y política ha hecho que la movilización jurídica adquiera mayor importancia en las luchas políticas de las personas indígenas y negras latinoamericanas. Ante las dificultades para garantizar sus derechos en la práctica, las organizaciones indígenas y negras han llevado sus luchas a los tribunales e invocado normas constitucionales e internacionales que abren vías judiciales para impugnar las violaciones de estos derechos. Un tema clave de las disputas legales, por ejemplo, ha sido la obligación del Estado de consultar a los pueblos indígenas antes de aprobar leyes o autorizar actividades de desarrollo en sus territorios (Rodríguez-Garavito, 2015, p. 11). Al acogerse al derecho a la consulta libre, previa e informada, los pueblos indígenas han llevado sus luchas a los tribunales nacionales e internacionales, en particular a la Corte Interamericana de Derechos Humanos, y se han movilizado contra las industrias de desarrollo extractivo en sus territorios, con lo cual han sentado importantes precedentes y transformado las bases para la defensa de los derechos territoriales y culturales indígenas (Sieder, 2015, p. 148).

Las luchas de las poblaciones negras contra la exclusión racial también han producido una ola de debates públicos, legislación y litigios, que han promulgado o reforzado las leyes antidiscriminatorias, las cuales a veces han definido a las comunidades negras como «grupos étnicos» con derechos legales específicos, y han implementado algunos programas de acción afirmativa. En el 2012, por ejemplo, el respaldo del Tribunal Federal Supremo de Brasil a los programas de acción afirmativa en la educación superior puso fin a años de litigios que habían producido un intenso debate sobre la identidad nacional. Además, en toda América Latina han proliferado las leyes penales que castigan los actos discriminatorios, entre ellos la «raza» aparece en una lista de motivos

de discriminación, junto con el género, la orientación sexual, el origen nacional y otros elementos (Rodríguez-Garavito, 2015, p. 12).

A la par de estos cambios constitucionales se ha desarrollado una considerable literatura académica sobre los derechos etnorraciales (Assies *et al.*, 1999; Hernández, 2012; Hooker, 2008; Sánchez Botero, 2001; Sieder, 2002; Van Cott, 2000; Yrigoyen Fajardo, 2006), caracterizada, sin embargo, por una «doble división». Según el jurista Rodríguez-Garavito, esta literatura «ha tendido a tratar la raza y la etnicidad por separado, de manera que los que estudian los derechos indígenas se centran en la etnicidad, mientras que los pocos que estudian las luchas de los afrolatinoamericanos se centran en la raza. También ha tendido a centrarse exclusivamente en las reivindicaciones de reconocimiento, en detrimento de las reivindicaciones de los pueblos indígenas y de las comunidades negras por la redistribución económica y el empoderamiento» (2015, p. 12).

En consonancia con la propuesta de Wade de incluir a los pueblos indígenas y negros en el mismo marco de análisis (2010b), tratamos de responder a la sugerencia de Rodríguez-Garavito de que, para contrarrestar esta doble división «se necesita una agenda de investigación que integre estas líneas de trabajo y arroje nueva luz sobre los debates jurídicos en curso sobre la justicia etnorracial» (2015, p. 13). Aquí analizamos casos legales presentados por o contra personas indígenas y negras, y hacemos énfasis en que la ley puede entenderse como un campo contencioso donde los actores sociales luchan por definir qué debe ser la justicia etnorracial. Además, independientemente de que la sentencia final favorezca a los demandantes o demandados indígenas y negros, los casos ponen de manifiesto la presencia de formas recurrentes de racismo en diferentes ámbitos de la vida social, incluido el propio sistema judicial.

Los usos simbólicos de la ley

La ley y la raza se construyen mutuamente, y reproducen y transforman la desigualdad racial. Una de las características de la ley es que produce un control social racializado, o la regulación estatal de las personas según una categoría o identidad racial. En este sentido, la ley constituye a los sujetos, a algunos como normales y a otros como desviados, a algunos como ciudadanos y a otros como extranjeros, a algunos como no marcados racialmente y a otros como poseedores de identidades raciales (Gómez, 2010, p. 496). El derecho tiene una eficacia instrumental al sancionar y regular determinadas conductas. Sin embargo, la dimensión política del derecho proviene también de su eficacia simbólica y de su representación de los valores morales de la comunidad política (Aaronson,

2014, p. 190). Como explica García Villegas, «Mientras que la eficacia instrumental del lenguaje jurídico determina la conducta como resultado de su carácter obligatorio o de su capacidad técnica para regular y organizar la sociedad, la eficacia simbólica del lenguaje jurídico alcanza sus objetivos a través de la comunicación de imágenes de justicia, equidad, seguridad y otros valores percibidos como esenciales para la vida social» (2018, p. 20). Esta dimensión simbólica se fundamenta en la fluidez del significado jurídico. El significado del derecho no es fijo, más bien «depende en gran medida de la capacidad política de los actores sociales y de las instituciones para determinar el significado de los textos legales en un campo jurídico contencioso» (García Villegas, 2018, p. 5). Diferentes actores utilizan la ley como recurso político y luchan por la definición de su significado. Los grupos, movimientos y empleados estatales conservadores pueden utilizar el derecho para proteger sus intereses y el *statu quo*, mientras que los grupos, movimientos y empleados estatales progresistas pueden utilizar el derecho para la emancipación social y la justicia.

Algunos teóricos críticos, sin embargo, no ven ninguna posibilidad de emancipación por medio de una reforma legal progresista. Para ellos, el uso de los mecanismos legales establecidos por el Estado sólo puede llevar a legitimar la dominación del Estado. Son varias las razones por las cuales el uso de las leyes antidiscriminatorias previstas por el sistema judicial sólo llega a producir resultados muy limitados: la falta de confianza en la Policía y en el sistema judicial; la reticencia de los fiscales a proceder en los casos de discriminación racial; la reticencia de los jueces a imponer sanciones penales; la escasa prioridad concedida a los delitos de racismo y discriminación racial; la inacción de las autoridades públicas, como los agentes de Policía, que a menudo son los autores de la violencia contra las personas negras e indígenas; la dificultad de presentar pruebas para demostrar la intención en el derecho penal; el limitado financiamiento de los organismos encargados de hacer cumplir la ley; la ineficacia de la burocracia; la reticencia de las víctimas de discriminación a denunciar y revivir la experiencia de discriminación; la falta de apoyo a la víctima y la hostilidad y los prejuicios de los fiscales; el miedo a las represalias o a la censura social, y la falta de recursos para hacer frente a los costos y la complejidad de los procesos judiciales (CIDH, 2011, p. 44; Cottrol, 2013, p. 289; Hernández, 2012, p. 104). El sesgo conservador del Estado y del sistema judicial puede verse en la incapacidad del poder judicial para procesar los casos de racismo según las leyes antidiscriminatorias.

Sin embargo, en contraste con esta visión, la ley puede entenderse como un espacio de construcción simbólica, que abre algunas posibilidades de

contestación. La ley ofrece cierto margen de maniobra y movilización colectiva a los actores sociales. Por ejemplo, los movimientos sociales pueden utilizar la ley como parte de su estrategia política, no necesariamente reforzando la dominación del Estado, sino empleando su misma retórica como arma política, obligando al Estado a hacer concesiones para mantener su legitimidad. Los usos contrahegemónicos del derecho son, pues, posibles, y los movimientos sociales pueden aprovechar la eficacia simbólica de la ley en su beneficio (García Villegas, 2018; Santos y Rodríguez-Garavito, 2005).

Los derechos son estandartes de la movilización política. Son símbolos políticos y morales cuya interpretación depende de una lucha entre actores sociales y jurídicos para lograr sus objetivos políticos. La noción de las dimensiones simbólicas del derecho es útil para iluminar el análisis de las disputas legales relacionadas con las acciones antirracistas de individuos y organizaciones indígenas y sus esfuerzos por definir la justicia etnorracial.

La judicialización del antirracismo y la criminalización de la protesta

El uso de acciones legales por parte de los movimientos sociales como estrategia de acción política ha aumentado desde las últimas décadas del siglo xx. La transición a la democracia en América Latina trajo consigo el modelo de Estado constitucional. Se recurre cada vez más a los derechos humanos y al uso de la ley por parte de individuos, movimientos sociales y distintas ONG como forma de resolver conflictos, justificar demandas sociales y negociar con los poderes del Estado (Carvajal, 2012, pp. 81-82). En este escenario, caracterizado por un nuevo constitucionalismo y la actuación de los organismos jurídicos internacionales en materia de derechos humanos, diversos grupos sociales han utilizado con éxito un discurso basado en los derechos para enfrentar procesos de exclusión y discriminación (Sieder, Schjolden y Angell, 2005, p. 2). Además, el uso del derecho como acción política se ha desarrollado más en la lucha por el reconocimiento y la identidad frente a la exclusión cultural (Carvajal, 2012, p. 103).

Este escenario se ha denominado judicialización de la política, definida como una «mayor presencia de los procesos judiciales y de las sentencias de los tribunales en la vida política y social, y la creciente resolución de conflictos políticos, sociales o entre el Estado y la sociedad en los tribunales» (Sieder, Schjolden y Angell, 2005, p. 2). Los procesos de judicialización de la política no son necesariamente de mejora de los derechos o progresistas. La ley puede utilizarse tanto de forma represiva como emancipadora. En América Latina,

la fe en el potencial de la ley para apoyar las luchas por una sociedad más justa y el creciente uso del lenguaje legal en la vida social y política coexisten paradójicamente con el «(no) Estado de derecho», una débil presencia del Estado y la existencia de violencia sin ley (Huneus, Couso y Sieder, 2010, p. 5; O'Donnell, 1999).

Además, una tendencia preocupante en la región en la última década ha sido el uso de la ley como forma de control social represiva, con lo cual se ha incrementado el despliegue de la legislación penal contra la organización popular y la protesta social². El acoso judicial es un mecanismo que emplean, en combinación con otras estrategias represivas, los Gobiernos de la región, especialmente contra las poblaciones en territorios donde el Estado apoya proyectos extractivos vinculados al capital transnacional. Numerosas violaciones de los derechos humanos tienen lugar en los contextos de los megaproyectos, lo que convierte a América Latina en la región del mundo con el mayor número de asesinatos de defensores de los derechos humanos ambientales: 577 asesinados entre el 2010 y el 2015 (Birss, 2017, p. 315). En este contexto, el derecho se ha utilizado como un mecanismo de dominación mediante el cual el Estado ejerce su poder coercitivo.

El derecho penal es también la esfera en la cual los países latinoamericanos han hecho esfuerzos para abordar la discriminación racial (Hernández, 2012, p. 104). Los legisladores de la región «han visto el campo de la discriminación racial como uno que pertenece en gran medida al área del derecho penal» (Cottrol, 2013, p. 283). En su análisis del sistema judicial mexicano y sus prácticas racistas, el antropólogo jurídico Escalante Betancourt sostiene que el derecho penal ha sido utilizado en México para limitar el disfrute de los derechos multiculturales de los pueblos indígenas, los cuales son criminalizados cuando la práctica de sus formas de vida tradicionales entra en conflicto con las leyes a nivel nacional. Esto señala el lugar que la sociedad mexicana reserva a los pueblos indígenas: «sus derechos se circunscriben y aplican principalmente en el ámbito penal, orientado al castigo, y no en el derecho civil, donde se distribuye la riqueza» (Escalante Betancourt, 2015, p. 22).

² En Ecuador, entre el 2007 y el 2015, 841 personas fueron acusadas por participar en protestas sociales; 90 % de dichas acusaciones fueron hechas por la Fiscalía del Estado y se dirigieron a personas indígenas, defensores de la naturaleza, sindicatos de maestros, trabajadores y estudiantes. El proceso de criminalización empezó en el 2008, el segundo año del gobierno de Correa, y fue facilitado por cambios en la legislación: un nuevo código penal (Código Orgánico de Entidades de Seguridad Ciudadana, 2014), reformas a la ley de seguridad pública y una nueva ley de comunicaciones (Calapaqui Tapia, 2017).

Tanya Kateri Hernández atribuye esta prevalencia del derecho penal en el tratamiento del racismo a la noción de inocencia racial que predomina en América Latina, dada la ausencia de leyes de segregación impuestas por el Estado. En el derecho latinoamericano reina la visión del racismo como una aberración de individuos concretos y no como una «parte sistémica de la cultura nacional» (2012, p. 104). Hernández argumenta que el derecho civil, a pesar de que se ha utilizado con menos frecuencia para abordar el racismo, de hecho, abre mayores posibilidades para abordar la desigualdad y la discriminación en formas que proporcionan compensación y decisiones simbólicas importantes para la sociedad en su conjunto. Hernández encuentra algunas ventajas en el uso del derecho civil: se pueden utilizar teorías más generales y estructurales del racismo y criterios probatorios menos rigurosos para decidir que la discriminación es procesable, y, en contraste con el derecho penal, en el que el principal garante es el Estado, en el derecho civil otros actores de la sociedad son los garantes³. El objetivo de los casos civiles no es expulsar a los racistas de la sociedad, sino, más bien, educar y transformar a los individuos y a la sociedad. Sin embargo, el desarrollo de las medidas de derecho civil ha sido lento, «debido a la noción predominante de que las leyes penales contra la discriminación demuestran la seriedad del Estado con respecto al racismo» (2012, p. 109).

Así, la lucha contra el racismo tiende a canalizarse hacia las sanciones penales. Varios códigos penales latinoamericanos consideran que las acciones racistas se castigan con prisión y no están sujetas a fianza. Además, en algunos países, las penas por estos delitos se han endurecido tras la Conferencia Mundial contra el Racismo de Durban del 2001, debido a «una visión en la que cuanto mayor es la pena, mayor es el grado de relevancia social atribuido a la infracción» (Machado, Püschel y Rodríguez, 2009, p. 1540, nota 21). A pesar de esta supuesta gravedad, el número de condenas es bajo, lo que ha sido tomado por muchos activistas como una señal de la insensibilidad del poder judicial hacia el racismo.

Aquí he aludido a la judicialización de la política y a la criminalización de la protesta, que es un mecanismo que reproduce el racismo dentro del

³ El potencial del derecho civil quedó patente en el caso de Tiririca, en Brasil. Una artista brasileña conocida como Tiririca lanzó la canción «Veja os cabelos dela» (Mira su pelo), que era una diatriba contra la fealdad del pelo de las mujeres negras y su olor. Varias organizaciones demandaron a Tiririca y a Sony Music. El caso se perdió ante la ley penal, pero tuvo éxito en el tribunal civil, donde se reconoció el artículo 3 de la Constitución, que promueve el bienestar de todos sin prejuicios y sin ninguna otra forma de discriminación. El tribunal ordenó el pago de una indemnización por daños morales, que se utilizó para la creación de programas educativos antirracistas para jóvenes (véase Hernández, 2012, pp. 107-108).

sistema judicial. Cuando se analizan los usos simbólicos y contextos de significado de la justicia etnorracial es importante tener en cuenta el carácter de Jano de la ley, que tiene dos caras: una de dominación y otra de emancipación (García Villegas, 2018, p. 27). El potencial progresista de las luchas jurídicas radica en la posibilidad de incorporar una comprensión de los derechos más orientada a la justicia social, que definan el significado de la justicia etnorracial. En lugar de descartarlas fácilmente como insignificantes, idealistas o sin esperanza, un examen de las luchas contrahegemónicas basadas en derechos nos permite identificar las cualidades emergentes de estas estrategias y ver cómo pueden erosionar la ideología y las instituciones que naturalizan y sostienen la hegemonía de los grupos dominantes (Santos y Rodríguez-Garavito, 2005, p. 17). El estudio de casos legales en Colombia, Ecuador y México permite evaluar esas cualidades emergentes, el potencial de los casos para la justicia social, así como sus limitaciones, y cómo entran en juego en las disputas en torno al significado de la justicia etnorracial.

Los peligros de llevar las luchas antirracistas a las cortes y los límites del Estado de derecho

Llevar a cabo una estrategia legal antirracista no es necesariamente un esfuerzo infructuoso, incluso si no prosperan las denuncias específicas o si se pierden los juicios. La escasez de condenas por racismo y discriminación racial sugiere que las leyes antidiscriminatorias no son eficaces. Además, la propia ley puede reproducir el racismo (Gómez, 2010). No sólo el sistema judicial y sus operadores parecen reacios a procesar casos de racismo, sino que, además, ellos mismos pueden ser los agentes que utilizan la ley (y los procedimientos de detención, procesamiento y condena) para criminalizar a personas indígenas y negras.

Algunas limitaciones son intrínsecas al derecho penal debido a su sesgo liberal individualista. Como argumenta Ely Aaronson, «debido a que el derecho penal se aplica predominantemente a los daños que son atribuibles a acciones ilícitas e intencionales de autores individuales, es capaz de abordar sólo un pequeño fragmento de las numerosas formas en que el daño por sesgo racial se materializa en una sociedad fuertemente estratificada» (2014, p. 20). Además, en el contexto de América Latina, este sesgo del derecho penal sirve para desviar la atención de «los aspectos estructurales e institucionales de la discriminación», y reducirla a las «acciones de individuos ignorantes, etnocéntricos y provincianos» (Hernández, 2012, p. 104). El racismo se enmarca como la acción de un individuo aberrante y no como un aspecto sistémico de la sociedad.

La tensión entre atribuir el racismo a los individuos o a la sociedad puede observarse en un caso de delito de odio en Ecuador. Este caso involucró a Michael Arce, quien se convirtió en cadete de la Escuela Militar Eloy Alfaro (Esmil) en el 2011, con la aspiración de convertirse en el primer general negro de Ecuador. Esta meta se vio frustrada por patrones de conducta racialmente discriminatorios incorporados en la jerarquía de las Fuerzas Armadas. En la Esmil, el teniente instructor a cargo de la formación de Arce lo sometió a una serie de prácticas humillantes y de maltrato físico y verbal. Arce no «encajaba» en su modelo de cómo debía ser el Ejército ecuatoriano, ya que, para el teniente, según relata Arce, «no podía haber un negro en el Ejército»⁴. Arce se vio obligado a renunciar a la escuela militar debido a los abusos que había sufrido. Tras dos apelaciones, el teniente Encalada fue declarado culpable y condenado a cinco meses de prisión y se le exigió que se sometiera a asesoramiento psicológico y que ofreciera una disculpa pública a Arce. Sin embargo, al momento de escribir este capítulo la sentencia sólo se ha cumplido parcialmente, ya que las disculpas públicas de Encalada, ofrecidas en julio del 2017, no fueron aceptadas por Arce y fueron consideradas inválidas por el Tribunal de Garantías Penales. Michael Arce sigue a la espera de que se celebre una ceremonia de disculpas públicas adecuada (véase la imagen 6.1).



IMAGEN 6.1. Michael Arce tras la fallida ceremonia de disculpa pública.

Fuente: fotografía de María Moreno.

⁴ Salvo que se indique lo contrario, todas las citas relacionadas con este caso provienen de entrevistas realizadas por María Moreno en Quito, en mayo del 2017.

En Ecuador, la regulación legal de la discriminación racial se remonta a 1979, cuando se añadió al Código Penal de 1971 el artículo 212 sobre «delitos relacionados con la discriminación racial». A pesar de que existía este instrumento legal y de la documentación de varios casos de racismo, la jurisprudencia sobre casos de discriminación racial era muy limitada⁵. A diferencia de Brasil, Colombia y México, Ecuador no tiene una ley antidiscriminación como tal, aunque introdujeron cambios en el Código Penal en el 2009 y de nuevo en el 2014, cuando se tipificó el delito de odio, que vino a sustituir el artículo 212 sobre discriminación racial. Las penas por violaciones al derecho a la igualdad y a la no discriminación están tipificadas en el artículo 176, para los delitos de discriminación, y en el artículo 177, para los delitos de odio. En este último artículo las acciones de odio incluyen actos de violencia física o psicológica por motivos relacionados con la nacionalidad, etnia, lugar de nacimiento, edad, sexo, identidad de género u orientación sexual, identidad cultural, estado civil, lengua, religión, ideología, condición socioeconómica, condición migratoria, discapacidad, estado de salud o por ser portador del VIH. La pena por estos delitos es de uno a tres años de prisión.

La fiscal encargada de la investigación oficial del caso de Arce entendió que se trataba de un delito de odio y se enfrentó a la escasa jurisprudencia al respecto. Mediante una construcción cuidadosa de las pruebas del caso, que incluyó informes periciales psicosociales y sociológicos, la fiscal logró argumentar que las acciones vejatorias contra Michael Arce representaban un caso de delito de odio racial. El teniente instructor fue condenado, pero la institución, la escuela militar, quedó prácticamente intacta, a pesar de que se había encargado de defender a ultranza al instructor y de cerrar filas en torno a él.

Al recordar el juicio, Michael Arce y su madre señalaron el constante apoyo de los militares al teniente durante el proceso legal. Por ejemplo, cuando la Defensoría del Pueblo instó a la escuela militar a rectificar la situación, el teniente y su superior negaron haber actuado mal. Lilian Méndez, madre de

⁵ Las organizaciones afroecuatorianas y de derechos humanos han documentado casos de discriminación racial. Según José Chalá (2010), el antiguo director del Consejo de Desarrollo Afroecuatoriano (CODAE), entre 1986 y el 2009, se registraron 107 casos de racismo que afectaron a 129 afroecuatorianos. De estos casos, 74 tuvieron lugar en Quito. Los derechos que se violaron fueron, entre otros, el derecho a la integridad personal (62 personas), el derecho a la libertad personal (40 personas), el derecho a la protección (violaciones al debido proceso y lentitud de la administración de justicia, 27 personas), el derecho a la vida y el derecho a la igualdad y a la no discriminación (36 personas). Véase CODAE (2010, 23 de marzo), «En Ecuador, la discriminación racial aún está presente», *Derecho Ecuador*, <https://t.ly/B0hA>

Michael, indicó: «el Ejército se lo tomó como algo personal». La familia Arce reiteró que su acusación era en contra de una persona. En palabras de Lilian: «El juicio no fue contra el Ejército, el juicio fue contra esta persona del Ejército». Pero esta reiteración cayó en saco roto, y durante las audiencias hubo una presencia constante de militares uniformados en los tribunales. Según recuerda Lilian: «Y el acudir a la corte, a la que iban los abogados, la fiscal y mi familia, que somos tres, y ver a un ejército entero, de buses, con uniformes, como para intimidarnos. Era fuerte porque entrábamos tres y ellos en buses repletos en las cortes». El propio proceso de litigio creó esta responsabilidad individualizada. Como indicó la fiscal, no fue posible generar pruebas de responsabilidad más arriba en la cadena de mando, incluso si la escuela militar conocía los abusos y no tomó medidas. La única forma en la que la escuela militar estuvo implicada en la sentencia final fue en el requisito de que la ceremonia de disculpas públicas tuviera lugar en sus instalaciones.

El problema mayor es que la institución, en este caso el Ejército, no ha previsto ninguna medida correctiva para abordar la situación subyacente. A pesar de la atención prestada al caso en los medios de comunicación, la escuela militar no ha implementado ninguna política de inclusión para los pueblos negros e indígenas, aun cuando unos años antes (2014), las Fuerzas Armadas pusieron en marcha una política para incluir a las mujeres, aunque a regañadientes. Sin embargo, los militares están en gran medida en desacuerdo con la definición de Ecuador en su Constitución del 2008 como un país «intercultural» y «plurinacional» (Zaragocín, 2018, p. 443). Además, la escuela militar se rehusó a reconocer que el racismo podría estar arraigado en su cultura institucional y negó cualquier delito durante la investigación, el proceso judicial y después de la sentencia. Durante las audiencias de Arce, los actos racistas fueron explicados por la propia Fiscalía en términos de estereotipos y prejuicios, que si bien eran de carácter social (según el informe pericial), se expresaban en el comportamiento específico de un individuo concreto (desinformado, ignorante, odioso, aberrante), el teniente.

Las expectativas que suscitan los casos de alto perfil, como el de Arce, pueden dejar desmoralizados a los activistas, cuando ven que estas no se cumplen. Incluso la disculpa pública no cumplió con las formalidades y la duración propias de una ceremonia respetuosa. Una activista afroecuatoriana de Quito comentó que dudaba que el veredicto de culpabilidad y la sentencia fueran una ganancia para la lucha afroecuatoriana:

porque digo, no sé si eso es un avance, porque lo de Arce, por ejemplo, al ser latente, al ser evidente que es un delito de odio, en vez de resarcir vuelve a ahondar el problema. Ustedes estaban el día de la pedida de disculpas públicas y legalmente se entiende que se está cumpliendo con el órgano regular, ¿no es cierto?, pero en la práctica eso fue otro tipo de agresión. Y de pronto a veces como más fuerte, porque fue como: «Ya tienes tu papel»; porque seguramente le dieron una carta en la que decía que iban a hacer la disculpa pública, pero le dieron la espalda al momento de efectuar el acto político jurídico y ciudadano. Entonces, yo creo que igual, nosotros, que estábamos ahí, quedamos rayadas, así como: «¿Y esto qué?», cómo estará la víctima, cómo se sentirá Michael, y qué querrá decir: «Hasta aquí. A la mierda, ahí queda»⁶.

El caso de Michael Arce revela los peligros de la fetichización del poder de la ley y de los resultados legales. «La introducción ocasional de una condena legal más fuerte ante la violencia racial renueva la fe en el acoplamiento de la ley y la justicia, y despierta un nuevo optimismo respecto al poder del sistema legal para corregir sus maneras de hacer las cosas» (Aaronson, 2014, p. 199).

Las estrategias legales que han tenido un resultado positivo en forma de condena o pena amplifican las esperanzas de que pueda producirse un cambio sustancial. A veces, las acciones tienen un impacto a nivel simbólico —como el reconocimiento de los agravios causados a las víctimas mediante ceremonias de disculpa pública—, pero son limitadas en cuanto a abordar cambios más sustantivos (estructurales). La decepción para los activistas afroecuatorianos fue palpable cuando quedó claro que no había voluntad política ni siquiera para hacer cumplir el acto simbólico de la disculpa. Así, si la judicialización de la política racial «crea una brecha lo suficientemente grande entre las expectativas generales de cambio social, político y económico y la mundanidad de la gobernanza burocrática, entonces el desencanto puede echar raíces y amenazar con deteriorar el proceso desde dentro» (Goodale, 2016, pp. 212-213). El desencanto con el sistema judicial, por tanto, podría erosionar los esfuerzos antirracistas.

La fallida disculpa a Michael Arce puede ser fructíferamente contrastada con la ceremonia de disculpas públicas ofrecida a Jacinta Francisco Marcial por el Estado mexicano, que tuvo mayor fuerza simbólica. El caso de esta mujer hñähñú se enmarca en el contexto más amplio de criminalización de la

⁶ Entrevista realizada por María Moreno, Quito, octubre del 2017.

protesta social que afecta a los pueblos indígenas. Jacinta y otras dos mujeres indígenas fueron acusadas de secuestrar a seis agentes de la Agencia Federal de Investigación (AFI), después de una redada de la AFI en un mercado de un pequeño pueblo en el que los agentes confiscaron copias piratas de mercancías y se enfrentaron a comerciantes descontentos. Jacinta no estuvo involucrada en absoluto, pero meses después fue encarcelada, junto con Alberta Alcántara Juan y Teresa González Cornelio, por el secuestro de agentes federales (véase la imagen 6.2).



IMAGEN 6.2. **Jacinta Francisco Marcial.**

Fuente: cortesía del Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez A. C. (Centro ProDH).

La única culpa de estas mujeres radicó en que su foto apareció en un artículo de prensa sobre el incidente. Según el Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez, el proceso que llevó a la condena de Jacinta estuvo

viado de irregularidades y violaciones a los derechos humanos. Las violaciones que el Centro identificó fueron el uso de pruebas inventadas y contradictorias por parte de la Procuraduría General de la República (PGR), la acusación falsa y la fabricación de pruebas, la violación del derecho a una defensa adecuada y al debido proceso, la violación de la presunción de inocencia y la violación del derecho a la identidad indígena.

Jacinta fue liberada el 16 de septiembre del 2009, después de treinta y siete meses de prisión. No fue sino hasta el 2016 que el Tercer Tribunal Colegiado en Materia Administrativa de la Ciudad de México confirmó que la PGR debía reparar el daño, ofreciendo una disculpa pública y pagando una indemnización económica por haber detenido, procesado y condenado erróneamente a Jacinta por el delito de secuestro. En febrero del 2017, Jacinta Francisco Marcial, Alberta Alcántara Juan y Teresa González Cornelio fueron declaradas oficialmente inocentes, y se ofreció una disculpa por parte del director de la PGR, en un acto público que tuvo lugar en el Museo Nacional de Antropología de la Ciudad de México el 21 de febrero del 2017.

Cabría preguntarse si el daño causado a Jacinta, Alberta y Teresa se compensó con la simple declaración de una disculpa, aunque se haya hecho con bombos y platillos. Teresa le comentó a nuestra colega Gisela Carlos-Fregoso que lo ocurrido «Es algo que viví, es algo que no se me va a olvidar nunca»⁷. Teresa relató el profundo miedo que le dejó la experiencia: «Es que a mí no se me quita el miedo [...] hasta la fecha ahorita para olvidar, pues no se olvida ni con la disculpa ni con lo de la reparación del daño». Alberta coincidió: «porque no se puede recuperar el tiempo perdido de tu familia y tantos, o sea, Navidad y demás; todo eso, eso no se recupera ni con disculpa pública ni con reparaciones». Teresa añadió: «los familiares que fallecieron, de los que no nos pudimos despedir; o sea, pasaron muchas, muchas cosas que ya no se recuperan con nada».

Al referirse a la disculpa que el Gobierno peruano ofreció en el 2009 a los afroperuanos por los abusos y exclusiones históricas, Hernández argumenta que este tipo de disculpa pública solidifica el mito de la inocencia racial, ya que absuelve al Estado de cualquier acción directa de remediación. Afirma: «Por lo tanto, será difícil promover reformas legales más efectivas contra la discriminación con un Gobierno estatal que confía en que una disculpa formal es suficiente para ocuparse de los daños» (Hernández, 2012, p. 114). Más allá del valor del

⁷ Todas las citas en relación con este caso provienen de entrevistas realizadas por Gisela Carlos-Fregoso en Ciudad de México, en julio del 2017.

acto simbólico, el Estado mexicano no ha hecho lo suficiente para establecer las responsabilidades legales de sus funcionarios. Desde el público que asistió a la ceremonia de disculpas, que incluía a las familias de las tres mujeres, a otras víctimas de la represión estatal violenta y a sus familiares, y a miembros de movimientos de base, se levantaron voces que exigían medidas punitivas contra los funcionarios implicados (Hernández Castellanos, 2018, p. 15).

Si los límites de la disculpa pública son indicativos de algunas de las limitaciones más generales de la lucha antirracista que se persigue por medio de los canales legales, el siguiente ejemplo —el caso de John Jak Becerra— revela otros problemas al sugerir que al sistema judicial en su conjunto le cuesta «ver» el racismo. Los bajos índices de condena por delitos de discriminación racial pueden ser un signo de la rutinización e invisibilización del racismo en el propio sistema judicial. El mayor recurso a los tribunales puede ser simplemente un síntoma de la debilidad de la democracia y sus instituciones, como afirman los críticos de la judicialización de la política (Uprimny Yepes, 2007).

El caso de John Jak Becerra (véase la imagen 6.3) ejemplifica los numerosos impedimentos que puede encontrar una denuncia por discriminación racial en el sistema judicial (Ruette-Orihuela, 2018). Becerra experimentó varios actos racistas por parte de compañeros de trabajo en la empresa en la que trabajaba. Se quejó a la oficina de Recursos Humanos de la empresa, pero su queja fue considerada infundada y su actitud «temeraria y abusiva» (Ruette-Orihuela, 2018, p. 2). Entonces presentó una denuncia por discriminación racial ante la Fiscalía, con base en la ley antidiscriminación colombiana del 2011. Cuando fue despedido casi inmediatamente por la empresa, presentó otra reclamación por despido improcedente y discriminación racial ante la Fiscalía y el Ministerio de Trabajo.

Becerra se encontró con múltiples obstáculos en su demanda. El primer funcionario con el que se entrevistó en la Fiscalía no conocía la existencia de la ley antidiscriminación. Además, no había ninguna casilla pertinente en el sistema estándar de registro de denuncias, a pesar de la existencia desde el 2011 de una ley antidiscriminación. Por ello, el funcionario calificó el caso como un delito contra la integridad moral y no de discriminación racial. Más tarde, abogados privados y funcionarios de la Sección de Asuntos Étnicos de la Fiscalía aconsejaron a John Jak que dirigiera el caso como una cuestión laboral y no como un caso de discriminación racial. El reclamo se trasladó a la Sección de Trabajo de la Fiscalía y al Ministerio de Trabajo. Sin embargo, el Ministerio de Trabajo consideró que el asunto estaba fuera de su competencia, mientras que la Sección Laboral de la Fiscalía se demoró dos años en reunir pruebas

antes de archivar el caso sobre la base de que la rescisión del contrato de John Jak había incluido correctamente el pago de prestaciones. Por otro lado, aunque la organización afrocolombiana Cimarrón lo había asesorado, en general las organizaciones del movimiento afrocolombiano no consideraron su caso importante y le ofrecieron poco apoyo.



IMAGEN 6.3. John Jak Becerra en Bogotá, en el año 2017.

Fuente: fotografía de Krisna Ruetten-Orihuela.

Ante esto, en el 2016, Becerra decidió interponer una tutela contra la empresa y el Ministerio de Trabajo para que se le protegieran sus derechos a la dignidad y a la no discriminación⁸. La tutela fue declarada improcedente por el Tribunal Administrativo de Cundinamarca, que argumentó el incumplimiento de los requisitos de inmediatez (John Jak llevaba tres años desde que había salido de trabajar en la empresa) y subsidiariedad (la tutela solo puede proceder si una persona no tiene otro medio de defensa judicial). El tribunal del Consejo de Estado confirmó esta sentencia. Sin embargo, para este momento, John Jak ya tenía el apoyo de DeJusticia, una ONG de asistencia jurídica, y de Cimarrón, que intervinieron en marzo del 2017, y alegaron que los daños por discriminación eran permanentes, no limitados por la fecha de finalización del empleo de John Jak, y que la demora en la presentación de la tutela era culpa del Ministerio de Trabajo y de la Fiscalía. También argumentaron que las vías

⁸ La tutela es un amparo constitucional que busca proteger los derechos constitucionales de su violación o amenaza por la acción u omisión de cualquier autoridad pública.

judiciales administrativas y penales no pueden sustituir la competencia de la Corte Constitucional, lo que justificaba el uso del mecanismo de la tutela.

Casi cinco años después de su demanda judicial inicial, el tribunal constitucional falló a favor de John Jak. Varios aspectos de la sentencia hicieron que esta fuera una herramienta útil para que las y los trabajadores negros exigieran el respeto de sus derechos fundamentales (DeJusticia, 2018). Primero, el fallo estableció que este tipo de casos son competencia del Ministerio de Trabajo y que cualquier expresión irrespetuosa y denigrante entre compañeros de trabajo es inadmisibles y constituye acoso laboral. En segundo lugar, estableció que es responsabilidad de las empresas prevenir este tipo de conductas con mecanismos efectivos. Por último, determinó que es deber del Ministerio de Trabajo tramitar este tipo de denuncias.

El historial jurídico de las denuncias de John Jak Becerra reveló el papel que desempeñan los actos de desviación y demora (archivo del caso) que perpetúan el racismo jurídico. Por ejemplo, al igual que la puntualidad se utilizó como razón para negar la demanda de John Jak, también en Brasil, una causa frecuente para el archivo de los casos era la reclasificación de los casos de «racismo» como «calumnia racial». En los casos de calumnia se tenía un límite de seis meses para presentar una denuncia, a diferencia de las denuncias por racismo, que no tenían límite de tiempo, además la reclasificación a menudo daba lugar a la desestimación del caso porque habían pasado más de seis meses desde el incidente original (Machado, Püschel y Rodríguez, 2009, p. 1547)⁹. En términos más generales, las organizaciones de derechos humanos y las organizaciones afrocolombianas se han quejado de que la Ley 1482 no ha sido capaz de brindarles justicia a las víctimas de la discriminación racial, porque las denuncias no se investigan a fondo y no se tratan con la diligencia necesaria. Esto puede ser una manifestación del hecho de que «muchos en la profesión legal consideran la ley antidiscriminación como algo periférico» (Hernández, 2012, p. 124). En Ecuador, por ejemplo, el caso de Arce puso de manifiesto la ausencia de operadores de justicia capacitados para investigar y litigar casos de delitos de odio (Antón Sánchez, 2016, p. 46). Todos estos obstáculos crean estructuras institucionalizadas que perpetúan el racismo y la desigualdad racial dentro del sistema de justicia, a la vez que los invisibilizan al insertar los mecanismos de su reproducción en los procedimientos

⁹ Actualmente ya no existe límite para presentar una denuncia por calumnia racial.

burocráticos, que funcionan al distribuir la intencionalidad mediante múltiples sitios de agencia, con lo cual se hace difícil localizarla.

Tanto Arce como Becerra quedaron en suspenso, uno a la espera del cumplimiento de la sentencia y el otro a la espera durante siete años de la resolución de su caso. Al comentar el «(no) Estado de derecho» en América Latina, O'Donnell afirma: «Tal vez nada subraye mejor la privación de derechos de los pobres y vulnerables que cuando interactúan con las burocracias de las que deben obtener un trabajo, o un permiso de trabajo, o solicitar prestaciones de jubilación, o simplemente (pero a menudo de forma trágica) cuando tienen que ir a un hospital o a una comisaría», ya que en estas interacciones se encuentran con «una inmensa dificultad» para obtener «lo que nominalmente es su derecho» y con un trato «indiferente, si no despectivo» en el proceso (1999, p. 312). Tanto Arce como Becerra tenían la capacidad y los recursos materiales para soportar largos procesos legales y contaban con el apoyo de organizaciones y aliados. Sin embargo, la moral se ve erosionada por la larga espera durante los dilatados procesos legales o por el cumplimiento de las sentencias.

La propia ley puede ser utilizada como un medio eficaz de opresión por parte del Estado, como queda patente en el siguiente caso, aunque al final se utilizaran medios legales para liberar y declarar inocentes a los individuos que habían sido criminalizados. El caso de los 29 de Saraguro muestra claramente el funcionamiento, primero, de la Policía y las Fuerzas Armadas y, después, del sistema judicial para reprimir la protesta social y actuar con impunidad contra los individuos indígenas. Las protestas de Saraguro de agosto del 2015 tuvieron lugar como parte de una movilización más amplia en Ecuador liderada por los movimientos sociales que protestaban contra varias propuestas de enmiendas constitucionales y políticas gubernamentales. El conflicto resultó en centenares de agresiones, detenciones, intentos de detención y allanamientos por parte de las fuerzas de seguridad. Entre los detenidos estaban las personas indígenas de Saraguro, que fueron atacadas por un amplio cuerpo de policías y soldados con gases lacrimógenos, gas pimienta y violencia física y verbal. Veintinueve indígenas fueron trasladados a la cárcel de la cercana ciudad de Loja. Cinco acusados recibieron una pena de cuatro años de prisión por el delito de paralización de un servicio público, más que la pena normal de uno a tres años, debido a las circunstancias agravantes del estado de excepción (véanse las imágenes 3.3. y 6.4). El 7 de agosto del 2018, después de tres años, estos cinco acusados fueron declarados inocentes tras una audiencia de casación en la Corte Nacional de Justicia.



IMAGEN 6.4. Luisa Lozano, una de las 29 de Saraguro condenada a prisión.

Fuente: fotografía de Luis Alfredo Briceño.

La batalla de los 29 de Saraguro ha sido contra un proceso de criminalización y judicialización que, para algunos, duró tres años. El sistema judicial actuó de manera arbitraria, se violó el debido proceso y las sentencias se decidieron sin las pruebas necesarias para justificarlas. En este caso, el sistema de justicia no fue imparcial, y el poder ejecutivo presionó al poder judicial para castigar a los indígenas de Saraguro. Vicente Vivanco, abogado de los 29 de Saraguro, comentó que, al salir de una audiencia, oyó al representante del Ministerio del Interior decir que esto se había hecho con el fin de «sentar un precedente para que no se bloqueen los caminos»¹⁰.

Además, la sentencia no sólo fue desproporcionada, sino que los acusados la consideraron humillante, ya que incluía un curso de formación que, en palabras del dirigente local Julio Lima, enseñaba a las personas «a no ser una amenaza para la seguridad interna del país»¹¹. Los jueces basaron su sentencia en una noción de «peligro abstracto»; es decir, acciones que supuestamente

¹⁰ Todas las citas relacionadas con este caso provienen de entrevistas realizadas por María Moreno en Loja y Saraguro, en agosto del 2017.

¹¹ La sentencia también incluyó el pago de mil quinientos dólares americanos, 120 horas de trabajo comunitario en una institución pública, 130 horas de trabajo comunitario en una UPC (unidad de policía comunitaria), y ofrecer una disculpa pública al Gobierno en las oficinas de los medios de comunicación de Loja y Cuenca.

perjudicaban a la sociedad, que formaban parte de un plan del cual los acusados fueron coautores. Ante esto, Vivanco comentó: «ahí es donde veo que entra el racismo, porque asumen que todos los indígenas son parte de ese complot», sin que se conozcan los detalles del supuesto plan o cómo y dónde se tramó. Cuando los cinco acusados fueron finalmente liberados, se hizo en el contexto del nuevo gobierno de Lenín Moreno, elegido en abril del 2017, que intentaba legitimarse y recomponer las relaciones dañadas con el movimiento indígena. En el caso de los 29 de Saraguro, ningún empleado del gobierno ha ofrecido disculpas por el injusto encarcelamiento.

La aplicación discrecional de la ley a grupos y personas racializadas es clara en los casos de los 29 de Saraguro y de las mujeres hñāhñú. En ambos sucesos se hicieron evidentes flagrantes violaciones a los derechos y al debido proceso. El caso de Jacinta, Alberta y Teresa es emblemático, pero es sólo un ejemplo de las irregularidades en el proceso de detención, procesamiento y condena de indígenas en México. Entre el 2002 y el 2011, la Comisión Nacional de Derechos Humanos logró la liberación anticipada de 7545 presos indígenas, en muchos casos por procesos judiciales anómalos en los que se inventaron pruebas, se utilizaron testigos falsos o se violaron los derechos a la legalidad, la seguridad jurídica o la aplicación de la justicia (Blancas Madrigal, 2011).

Tanto el caso de los 29 de Saraguro como el de las mujeres hñāhñú tuvieron lugar en un contexto de protesta social: un levantamiento y una huelga nacional en el caso de los 29 de Saraguro, y una protesta local de los comerciantes del mercado informal contra los empleados del Estado que confiscaban sus productos en la ciudad de Santiago Mexquititlán, México. La celeridad con la que la Policía y el poder judicial actuaron en estos dos casos demuestra cómo estos fueron vistos como la oportunidad para marcar un precedente o dar una lección a una comunidad más amplia: el movimiento indígena que protestaba en Ecuador contra el Gobierno y la comunidad de Santiago Mexquititlán en represalia por haber protestado contra los agentes de la AFI y haberles hecho pagar una indemnización por la mercancía confiscada. Estos casos señalan «una aplicación sistemática del control del crimen sobre los pobres y las comunidades de color por medio de todas las etapas del proceso de justicia penal» (Weis, 2017, p. 4). Los procesos de criminalización son claros en el «tratamiento excesivamente punitivo de las conductas cometidas por individuos en una posición vulnerable debido a su clase y pertenencia racial, pero también a su género y edad» (Weis, 2017, p. 4). Asimismo, dos procesos revelan la actuación sesgada de las fuerzas del orden hacia los indígenas, sin tener en cuenta el debido proceso y la presunción de inocencia.

Además, la acción arbitraria de los funcionarios que violaron los derechos básicos de las personas involucradas fue legitimada por procesos judiciales que crearon una justificación para delitos que nunca lo fueron. En el caso de los 29 de Saraguro, por ejemplo, los jueces basaron su sentencia en la noción de «peligro abstracto», y asumieron que los acusados constituían tal peligro por ser indígenas, sin ninguna prueba de conspiración. De la misma manera, la acusación de secuestro contra las mujeres hñähñú fue fabricada. Los afectados de Saraguro y las mujeres hñähñú se vieron inmersos en largas batallas legales que no buscaron. Su situación expuso para ellos el funcionamiento racista del sistema de derecho penal. En ambos casos al final se demostró la inocencia de los acusados indígenas, pero hasta el día de hoy ningún policía, fiscal o juez ha recibido sanciones por sus actos.

Las posibilidades de la judicialización para el antirracismo

Si las leyes contra la discriminación y la introducción de una legislación penal contra el racismo parecen ser en gran medida ineficaces, se podría argumentar que los esfuerzos antirracistas deberían dejar de lado los tribunales y centrarse en otras estrategias. Esto estaría justificado si se considera principalmente el argumento utilitario para la introducción del derecho penal; es decir, su eficacia para reducir los actos de racismo mediante la disuasión de los posibles infractores. Sin embargo, como demuestran los casos examinados, el derecho penal apenas ha tenido impacto en cuanto al número de condenas, y se enfrenta a considerables obstáculos para su aplicación.

Ahora bien, la introducción de la ley no sólo se justifica con argumentos utilitarios, sino también con argumentos simbólicos, que invocan la comprensión del bien moral por parte de la sociedad. El derecho penal tiene un valor positivo, porque «sirve como una forma autorizada de representar algunas acciones y conductas como incorrectas» (Aaronson, 2014, p. 20). Más que ser un elemento disuasorio, la función expresiva del derecho penal puede ser su efecto más importante, ya que es «una herramienta para la autorrepresentación de los valores morales de la comunidad política» (Aaronson, 2014, p. 190). Si los activistas y las organizaciones negras presionan y defienden el tratamiento de la discriminación racial como una cuestión de derecho penal es porque hace «una importante declaración normativa que confirma la desaprobación del racismo por parte de la sociedad y su creencia en la igualdad de todos» (Cottrol, 2013, p. 290).

Las razones para continuar la lucha en los tribunales son variadas. En América Latina, debido a la escasez de condenas por racismo y discriminación racial, los pocos casos de discriminación racial y racismo que prosperan desempeñan un papel importante en la creación de jurisprudencia. Los casos de alto perfil, bien publicitados en los medios de comunicación, suscitan, además, un debate público sobre el racismo y sus impactos en los pueblos negros e indígenas. Esto puede contribuir a aumentar la conciencia sobre los derechos legales y puede animar a la gente a llevar sus demandas a los tribunales. Como resultado de la función simbólica de la ley para señalar la desaprobación del racismo, quienes sufrieron experiencias de discriminación en el pasado tienen la oportunidad de replantearse estas experiencias y reafirmar su percepción de que se les hizo un mal.

Por ejemplo, la presentación de un documental sobre el caso de crimen de odio en Ecuador, en diciembre del 2017, generó un debate entre los asistentes sobre cómo debería haber sido la reparación en el caso de Michael Arce¹². La madre de Michael, Lilian Méndez, abogó por la implementación de cuotas en la Escuela Militar como parte de políticas de acción afirmativa y reparación:

en Fuerzas Armadas se estaba tratando el tema de si fuera posible que por año ingresaran diez afroecuatorianos, tanto a la Escuela Superior del Ejército como a la de la Policía, cada año. Este tema se está tratando, todavía está, digamos, en proyectos; porque sí sería bueno, porque nos damos cuenta de que, a raíz de esta denuncia que hicimos a la Escuela Superior Militar, hay una especie de resentimiento, de hostilidad incluso mayor hacia el pueblo afroecuatoriano.

Cuando uno de los asistentes, un hombre mestizo, se mostró en desacuerdo con la idea de las cuotas y afirmó que la política debería ser igual para todos y que las cuotas eran una medida limitada, una activista afroecuatoriana replicó:

Yo también quería contestarle al doctor [el hombre mestizo], [...] hablando en el marco de la desigualdad que se tiene y de reparación, sobre todo. Lo que se está pidiendo es el tema de cuotas, no es como una dádiva, es justamente una reparación histórica hacia este pueblo, porque justamente no estamos en igualdad como pueblo afro. Ustedes han tenido todo, tienen acceso a todo, toda la vida lo han tenido y lo

¹² Véase el documental de Lapora, *Nunca habrá un negro en mi ejército*, <https://t.ly/-17J>

seguirán teniendo. Pero los pueblos y nacionalidades, y en el caso del pueblo afro, no es que nos estamos revictimizando, ni estamos pidiendo dádivas. Aquí estamos pidiendo [...] es un tema de derechos. La justicia nos asiste, es un tema de justicia. Y esto va a pasar solamente el día en que ustedes, que lo han tenido todo, que se han beneficiado de aquello que trabajaron nuestros ancestros, de aquella sangre que nuestros ancestros derramaron, y de la que ustedes, muchos, se enriquecieron [...].¹³

Como ejemplifica esta discusión, uno de los efectos más importantes del derecho penal antidiscriminatorio y de los casos de alto perfil son las conversaciones que suscitan dentro de contextos nacionales que minimizan el racismo. En este caso, las mujeres afroecuatorianas articularon claramente la necesidad de estrategias y políticas reparadoras y se enfrentaron a las voces mestizas que intentaron descalificar medidas como las cuotas. La discusión pública va más allá del caso concreto y de la condena para abordar «lo que los actores o movimientos individuales invocan o caracterizan como justicia» (Faulk y Brunnegger, 2016, p. 5).

La ceremonia de disculpas públicas a Jacinta Francisco Marcial también contribuyó al debate público sobre el flagrante racismo estatal contra los indígenas. La declaración de la hija de Jacinta en la ceremonia de disculpas públicas —«Después de vivir este terrorismo de Estado [...] hoy nos chingamos al Estado»— captó con fuerza la negligencia moral de la Policía, el sistema judicial y el Gobierno en su trato con los pueblos indígenas¹⁴. Asimismo, el caso de Jacinta muestra claramente cómo «la ley construye cada vez más a la raza mediante la elaboración de sustitutos raciales informales» (Haney López, 2007, p. xvii). En este caso, la ley construyó la categoría de «ser sospechoso» —y, por lo tanto, un objeto de la violencia estatal— como una intersección de ser pobre, ser indígena y tener la piel oscura (Centro ProDH, 2012, p. 9).

Uno de los resultados de los casos de alto perfil, como los de Michael Arce y Jacinta Francisco Marcial, es que apuntan a muchos otros casos similares que siguen sin resolverse. Para algunos, se abre una posibilidad de solidaridad con quienes han sufrido experiencias comparables. La hija de Jacinta lo expresó así en su discurso en la ceremonia de disculpas públicas:

¹³ Comentario registrado por María Moreno durante el lanzamiento del documental en Quito, diciembre del 2017.

¹⁴ Véase Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez (2017, 22 de febrero), «Acto de reconocimiento de inocencia y disculpa pública a Jacinta, Alberta y Teresa», [https:// t.ly/NDVd](https://t.ly/NDVd)

Este caso cambió nuestra vida para ver, saber y sentir que las víctimas nos necesitamos, que lo que al otro le afecta tarde o temprano me afectará a mí. En este sentido, nuestra existencia hoy tiene que ver con nuestra solidaridad con los 43 estudiantes normalistas [de Ayotzinapa] que nos faltan, con los miles de muertos, desaparecidos y perseguidos, con nuestros presos políticos, con mis compañeros maestros caídos, por mis compañeros cesados por defender lo que en derecho nos corresponde: pido por ellos porque por buscar mejores condiciones de vida y de trabajo, es el trato que recibimos.¹⁵

Los casos de alto perfil también pueden ser importantes para elevar la conciencia legal; es decir, para moldear las actitudes de las personas de manera que vean la ley como algo accesible y que proporciona recursos que los individuos pueden utilizar (en lugar de ser algo majestuoso y fuera de su alcance), y, así, tiendan a recurrir más a ella como una herramienta de ciudadanía (Coutin, Mallin y Merry, 2014, p. 3).

Un grupo de jóvenes indígenas de Otavalo, Ecuador, sufrió un caso de discriminación en el que no se les permitió entrar a un club nocturno por llevar vestimenta indígena. Decidieron presentar una denuncia en el tribunal local debido a que, desde su punto de vista, se habían visto afectados por un delito de odio. Conocedores del caso de Michael Arce, pidieron asesoramiento a la clínica jurídica que había trabajado en su caso. Su reclamo se resolvió con un acuerdo mutuo para celebrar un acto público de disculpa en el exterior de la discoteca y para que esta contribuyera con fondos a las campañas contra la discriminación en el municipio de Otavalo. Era la primera vez que alguien presentaba una reclamación legal por discriminación racial en una ciudad con una larga historia de tensas relaciones interétnicas (Collaredo-Mansfeld, 1998). Esto también es significativo en la medida en que los pueblos indígenas de Ecuador no han recurrido en el pasado a la ley utilizando explícitamente el lenguaje del racismo. El movimiento indígena de Ecuador ha hecho un uso notable de los tribunales internacionales para defender los derechos indígenas y territoriales, pero no tanto para abordar cuestiones de discriminación racial, quizás por su rechazo explícito a utilizar categorías raciales. La generación más joven, que se ha beneficiado de las luchas del movimiento, puede, sin embargo,

¹⁵ *Ibidem.*

sentir de forma más aguda la discriminación que continúa junto a las promesas multiculturalistas de respeto y reconocimiento.

La existencia de leyes antidiscriminatorias y de casos de gran repercusión tienen el potencial de alterar la percepción social de los agravios que antes se consideraban normales o que se minimizaban como irrisorios. Varias personas que conocieron el caso de Michael Arce en los medios de comunicación se acercaron a él para mostrarle su apoyo y relatar sus propias experiencias de racismo en la escuela militar. Algunos de estos casos tuvieron lugar hace décadas, antes de las leyes de delito de odio y de la victoria legal de Arce, cuando la gente «sentía que no podía hacer nada» ante este tipo de abusos. La madre de Arce comentó: «Hasta reciente, el caso de mi hijo, todo eso lo veían como algo normal. El que le digan “¡Negro, lárgate! ¡No queremos negros aquí! ¡Tú no! ¡Los negros no pueden!”’. O sea, lo ven como algo normal, esa manera de tratar». Conocer a Michael Arce le permitió a Sixto Méndez, un afroecuatoriano que sufrió acoso y humillación racial en la escuela militar, replantear su experiencia como algo que no era normal y recuperar el sentido de la injusticia que se cometió contra él en el pasado. Méndez apoyó a Arce, asistió a las audiencias y a la fallida ceremonia de disculpas públicas.

Para los individuos involucrados, la disculpa pública puede ser también una oportunidad para revertir los procesos de desprestigio en sus comunidades de origen. Teresa y Alberta recordaron que, tras ser puestas en libertad, no se sentían cómodas al salir de sus casas. En parte, la incomodidad provenía de las dudas de algunos miembros de la comunidad sobre el motivo por el que habían estado en la cárcel. La PGR había propuesto que la ceremonia de disculpa pública tuviera lugar en Santiago Mexquititlán, pero las tres mujeres se negaron, porque los hechos habían «enlodado sus nombres» públicamente más allá de esta comunidad. Recibir la disculpa pública a nivel nacional y en una ceremonia con intensa cobertura mediática les ayudó a recuperar su honor y les facilitó explicar la experiencia a sus hijos pequeños.

Asimismo, ganar casos contra el racismo es importante para consolidar la democracia, porque los resultados positivos reafirman un derecho fundamental a la igualdad (Uprimny Yepes, 2007). Por lo tanto, la judicialización del antirracismo y su lucha por medio de las cortes son formas de defender los derechos fundamentales; es decir, los necesarios para que todas las personas disfruten de la dignidad de ser ciudadanos iguales. Al abrir conversaciones y debates sobre el funcionamiento del racismo, el mayor potencial de estos casos para el antirracismo reside en el cuestionamiento de lo que ha sido aceptado y vuelto rutina, y no necesariamente reconocido como racismo, al

tiempo que se exponen las prácticas no sólo de los individuos sino también de las instituciones.

Conclusión

Al evaluar reformas de la criminalización del racismo que favorecía a las personas negras, Aaronson valora la función expresiva de esas leyes; sin embargo, le preocupa «la tendencia de esas comunicaciones a legitimar el fracaso del Estado a la hora de abordar las causas fundamentales de la victimización racial» (2014, p. 23). Así, pues, las estrategias antirracistas que se llevan a cabo en los tribunales pueden quedarse cortas a la hora de abordar el racismo estructural. Con todo, el análisis de nuestros casos muestra que no es necesario descartar estas estrategias de forma prematura, ya que pueden contribuir sustancialmente a abrir espacios para discutir y desnaturalizar prácticas discriminatorias que, de otro modo, podrían no ser reconocidas como racismo.

Sin duda, la eficacia de la ley contra la discriminación racial es claramente problemática, como lo demuestra el escaso número de condenas y las dificultades y barreras presentes en el sistema judicial para procesar estos casos. Además, casos como los de los 29 de Saraguro y las mujeres hñähñú apuntan a claros abusos perpetrados por empleados estatales y operadores de justicia. Sin embargo, hemos identificado importantes aportes en el valor simbólico (expresivo) de los casos basados en leyes antidiscriminatorias. En primer lugar, los casos de Arce, Becerra y Francisco Marcial son clave para establecer precedentes legales con el potencial de sentar bases para futuros casos. En segundo lugar, los casos movilizaron no sólo a los individuos afectados, sino también a los movimientos sociales aliados, a las organizaciones de derechos humanos y a las personas que habían sufrido experiencias similares. En tercer lugar, el debate en torno a casos de gran repercusión contribuye, asimismo, a aumentar la conciencia jurídica y a ampliar el conjunto de instrumentos jurídicos disponibles. En cuarto lugar, cuando tienen éxito, estos casos contribuyen a que las personas recuperen su lugar digno en sus comunidades. Por último, y muy importante, estas estrategias abren la posibilidad de que el público cuestione las dinámicas institucionales que reproducen y naturalizan el racismo.

En cuanto a la crítica a la ley como herramienta de dominación y su debilidad para abordar el racismo estructural, cabe destacar el caso de John Jak Becerra, que dio lugar a una tutela para proteger sus derechos constitucionales. La decisión del tribunal fue más allá de la reparación individual y ordenó que el Ministerio de Trabajo, así como la empresa en cuestión, tomaran

medidas contra las manifestaciones de racismo en el lugar de trabajo. Este resultado pretendía cambiar las prácticas discriminatorias en el lugar de trabajo, al ampliar el ámbito de competencia del Ministerio de Trabajo, así como las responsabilidades de las empresas privadas. Esto ilustra el potencial de las luchas antirracistas en los tribunales para cambiar las instituciones y sus prácticas, y contribuir a las luchas que pueden erosionar las estructuras de discriminación.

Debido a los evidentes y considerables problemas del sistema judicial para abordar el racismo, es necesario pensar en las luchas legales antirracistas como una más de muchas estrategias que pueden abordar cuestiones sobre el racismo, que van desde lo interpersonal y cotidiano hasta sus dimensiones estructurales. Además, las batallas legales antirracistas tienen la capacidad de movilizar no sólo a las personas y organizaciones indígenas y negras, sino también a los aliados mestizos y blancos en el ámbito legal y en las organizaciones de derechos humanos. Por último, las batallas legales antirracistas deben diseñar una estrategia de acompañamiento para elevar el perfil público de los casos relevantes y promover debates sobre las prácticas racistas individuales e institucionales que siguen siendo minimizadas o invisibilizadas por el mestizaje latinoamericano.

Capítulo 7

EL ANTIRRACISMO EN LAS SOCIEDADES MESTIZAS

Peter Wade

MUCHAS DE LAS investigaciones sobre las formaciones raciales latinoamericanas se centran en si se pueden considerar específicas en un contexto hemisférico e incluso mundial. Un punto de vista excepcionalista, con poco eco ahora, sostenía que al menos algunas naciones latinoamericanas representaban una «democracia racial». El punto de vista opuesto, que goza de mayor consenso, es que las formaciones raciales latinoamericanas son múltiples variaciones sobre un tema hemisférico común de colonialismo europeo, conquista, esclavización, despojo de los nativos y supremacía blanca; en una palabra, racismo. Ambos puntos de vista ven la mezcla (mestizaje, *mestiçagem*) como algo distintivo de las variantes latinoamericanas, incluso si la mezcla de algún tipo es común en todas las situaciones de colonialismo. Desde la perspectiva excepcionalista, la mezcla generalizada de larga data, integrada en el tejido básico de la sociedad latinoamericana, creó la democracia racial al difuminar las diferencias y los límites raciales. Para el enfoque alternativo, los procesos sociales de mezcla han permitido la elaboración de ideologías de mestizaje, al orientar proyectos culturales nacionales basados en mitos de democratización racial, que enmascaran y minimizan el racismo y desconocen que el mestizaje es en realidad una homogeneización blanqueadora que conlleva la estigmatización e incluso el borrado de lo negro y lo indígena. El mestizaje es, pues, o bien el amigo o bien el enemigo del antirracismo: la solución o el problema.

Nuestra investigación sobre las iniciativas antirracistas latinoamericanas reveló que los activistas suelen considerar el mestizaje un problema que debe abordarse para desafiar la difuminación y devaluación que hacen de lo negro y lo indígena. En Brasil, una medida clave ha sido clasificar a todas las personas *pretas* y *pardas/morenas* en una sola categoría de *negras*, para contrarrestar el modo como el mestizaje difumina las fronteras e identificaciones raciales. En Colombia, los grupos de mujeres negras con pelo natural desafiaron una jerarquía estética eurocéntrica de estándares de belleza en la que lo más blanco se considera mejor. Reafirmaron el aspecto asociado a la negritud y rechazaron

o redujeron el alisado del cabello. En Colombia, México y Ecuador, los grupos indígenas hablaron de las personas que se «perdieron» mediante la asimilación cultural como mestizos, normalmente en contextos urbanos; estos grupos vieron el mestizaje como un proyecto de arriba hacia abajo que socavaba la identidad indígena.

En este sentido, a pesar de abordar formaciones raciales específicamente latinoamericanas, estos esfuerzos —ya sea que se promuevan desde las bases o desde el nivel estatal— se parecen mucho a las iniciativas antirracistas de otras partes del mundo. Destacan y desafían la exclusión y la desigualdad racial y étnica, y promueven la solidaridad en torno a las identidades excluidas y marginadas. Lo que hacen los grupos de mujeres negras con pelo natural en Colombia se parece mucho a lo que hace un grupo similar en Londres. Al igual que el discurso de los derechos humanos con el que ha evolucionado de la mano, el antirracismo tiene una cualidad genérica y globalizada.

Si bien es cierto que el antirracismo en América Latina se parece al antirracismo en cualquier otro lugar, sostengo que algo particular emerge del hecho de que el pensamiento y la lucha antirracista se ubican en sociedades que son (representadas como) sustancial o mayoritariamente mestizas. Sugiero que el repertorio del mestizaje contiene múltiples prácticas (patrones de comportamiento) y múltiples gramáticas (formas de crear declaraciones comprensibles sobre elementos de comportamiento), que en conjunto crean diversas posibilidades (véase Silva y Reis, 2012). Esas múltiples prácticas y gramáticas existen porque, si bien la democracia racial es un mito, no ocurre lo mismo con el mestizaje, entendido como prácticas de interacción sexual y cultural entre personas socialmente categorizadas como pertenecientes a diferentes grupos racializados (y, por tanto, jerarquizados), que dan lugar a personas y prácticas socialmente representadas como mestizas.

La mezcla forma parte de la realidad de las prácticas y los discursos latinoamericanos de manera desigual en la región, y estos procesos estructurales de mezcla están sujetos a efectos y lecturas ambivalentes. Por un lado, la mezcla puede ser, y a menudo es, vista como *blanqueamiento* (*whitening* en inglés, huida de lo negro o de lo indígena para alcanzar o aproximarse a la valorada blancura). El blanqueamiento puede ser un motivo o una representación consciente, ya sea para los que construyen la nación o para la gente corriente, pero también es un proceso o efecto estructural vinculado a las jerarquías de clase y de género racializadas de la sociedad en el que se reproduce la posición dominante de ser más blanco y las personas más blancas conservan privilegios, sin una motivación explícitamente racializada. Por otro lado, el mestizaje puede

tener y ha tenido otros efectos y lecturas, que generan sociedades mestizas en las que para muchas personas la «raza» no importa tanto y no se vive como algo muy destacado. Podríamos —y a veces deberíamos— calificar esto de «falsa conciencia» o de efectos ideológicos de la hegemonía, aunque hacerlo con demasiada insistencia no hace justicia a las experiencias y perspectivas de muchas personas mestizas y menosprecia de manera condescendiente su control de la realidad social.

De hecho, los procesos estructurales de la mezcla son multivalentes: conducen a consecuencias que son ambivalentes y que pueden leerse de forma contradictoria. Pueden dar lugar a la reproducción de la jerarquía racial y, al mismo tiempo, producir la integración racial y reducir la jerarquía racial. Ambos conjuntos de efectos son reales pero parciales. En la misma red o ensamblaje se tratan diversos elementos sociales (actos, actores, cosas, ideas) que las personas pueden elaborar para formar diferentes conjuntos de conexiones y articulaciones que se superponen entre sí. La negación y el desconocimiento del racismo se basan en el conjunto de conexiones que enfatiza la integración al tiempo que margina y deslegitima las percepciones de la jerarquía. Las negaciones son falsas en un sentido (por ejemplo, si afirman que el racismo no existe o que carece uniformemente de importancia), aunque obtienen su poder por medio de su apelación a una realidad parcial.

Las tácticas antirracistas ya conocidas, que se dirigen a contrarrestar las negaciones del racismo incluyen el desafío persistente, el nombramiento continuo del problema, la recopilación de pruebas que demuestran las dimensiones del problema y la creación de narrativas alternativas basadas en esas pruebas, que fomentan la solidaridad y la identificación compartida entre personas en posiciones similares. En el caso de América Latina, creo que existen otras posibilidades, que se basan en reconocer, en primer lugar, que las negaciones del racismo derivan su poder de realidades estructurales parciales, en lugar de ser simplemente mentiras y cortinas de humo ideológicas que enmascaran la verdad y que no se basan en la verdad ni en la experiencia vivida. Esto significa que, en lugar de limitarse a denunciar los desmentidos y las minimizaciones como falsos (lo cual es necesario, pero no suficiente), el antirracismo puede trabajar con los elementos estructurales propios de las sociedades mestizas latinoamericanas que sustentan estos discursos y desarrollar estos elementos en nuevas formas que van a contracorriente de la historia.

Un argumento a favor de la particularidad de América Latina basado en su carácter distintivo no es igual a un argumento a favor del excepcionalismo basado en reivindicaciones interesadas de superioridad. El repertorio

del mestizaje siempre ha sido transnacional: los individuos y las instituciones establecen continuamente conexiones con formas globalizadoras de racismo y antirracismo. Lo local («América Latina») y lo global están en una relación de constitución mutua, de tal manera que América Latina no debe ser vista tanto como una excepción por sus sociedades mixtas sino, más bien, como parte de una red global de formaciones raciales, que tiene todas las mezclas como elemento. El antirracismo latinoamericano no debe ser visto tanto como la copia (pobre) de un antirracismo global (léase, estadounidense) impuesto desde «afuera», sino, por el contrario, como parte de una red global de luchas antirracistas. Si el antirracismo latinoamericano tiene una cualidad genérica y globalizada, también lo tiene el racismo latinoamericano y esto es menos una cuestión sobre que otras regiones se parezcan cada vez más a América Latina (Bonilla-Silva, 2004; Sue, 2009) que una expresión de la red global dentro de la cual los elementos regionales (personas, objetos, ideas) circulan, aunque en términos desiguales. Las cualidades genéricas no deben, sin embargo, ocultar las especificidades que existen en el racismo y el antirracismo latinoamericanos.

Sugiero que el antirracismo en América Latina podría utilizar elementos del mestizaje de manera estratégica con resultados positivos, para aprovechar el clima actual de la región, en el que se habla cada vez más de racismo y antirracismo en el debate público. Es fundamental subrayar que estos elementos constituirán terrenos de disputa en los que el racismo y el antirracismo se enfrentarán. El mestizaje debe leerse a contracorriente, lo que no significa simplemente revelar el racismo inherente al mestizaje (una lectura que en realidad va más *a favor* de la corriente), sino más bien sacar a la luz los potenciales antirracistas que se resisten a quedar refundidos como una simple afirmación de que el mestizaje es la cura del racismo. Más que espacios preconstituídos que puedan ser simplemente ocupados para el antirracismo, estos potenciales son puntos de apoyo para un trabajo continuo de forma impredecible, que siempre se enfrentará a las operaciones racistas que son simultáneamente inherentes a las múltiples gramáticas del mestizaje. Los puntos de apoyo proporcionan un medio para avanzar, a menudo sólo lateralmente o de forma marginal, y, por lo tanto, quizás para cambiar sutilmente el punto de vista y revelar otros puntos de apoyo y asideros con los que se puede progresar a lo largo de una ruta emergente, aunque sin garantía de éxito. ¿Cuáles son los aspectos específicos que surgen de un contexto mestizo y cómo pueden proporcionar puntos de apoyo para el pensamiento antirracista?

Aliados mestizos

Un aspecto clásico de las sociedades mestizas es que ofrecen vías para que las personas indígenas y negras se conviertan en mestizas, normalmente visto como un proceso de «blanqueamiento» en el que las personas ascienden dentro de una jerarquía de diferencia racializada, con lo cual se distancian de lo negro y lo indígena. Sin embargo, sostengo que lo contrario también es posible. En el antirracismo estadounidense y europeo (simplificando mucho), las personas *o bien* son negras o indígenas o, más ampliamente, «de color», *o bien* son «un aliado blanco». En América Latina, sin embargo, los mestizos pueden convertirse en personas negras o indígenas. De hecho, esto forma parte de la agenda de los movimientos sociales negros e indígenas en la medida en que se dirigen a las personas consideradas atrapadas en la red ideológica del mestizaje, que las induce a evitar identificarse como negras o indígenas, para luego persuadirlas de que se identifiquen positivamente como tales. En América Latina, la cuestión de crear solidaridad política en torno a las identidades excluidas o marginadas tiene que abordar primero la tarea de persuadir a las personas para que se identifiquen simplemente como negras, afrodescendientes o indígenas, en lugar de como mestizas, morenas o pardas, o como mexicanas, colombianas, ecuatorianas o brasileñas. Esto tiende a crear un binario blanco-no blanco, que quienes quieren resaltar la convivencia racial de la nación tienden a ver como una construcción externa (globalizada), poco adecuada para las realidades mestizas latinoamericanas. La resistencia a este binario puede tomar la forma de afirmar que «todos somos mestizos» o que «aquí nadie es realmente blanco», que son tropos bien conocidos para negar o minimizar el racismo, y que invocan una comparación implícita con Estados Unidos (o Europa), donde hay «blancos» de pleno derecho, una pequeña minoría es «mestiza», y una división racial binaria es más evidente.

Creo que puede haber otra ruta para navegar aquí, que conecta con cuestiones más amplias sobre cómo los «aliados» se relacionan con las luchas antirracistas de las minorías racializadas. En el caso de América Latina, esto se centra en cómo y cuándo exactamente los mestizos se convierten en personas negras o indígenas. El proceso de conversión puede ser impulsado por conexiones genealógicas y por la solidaridad política, lo cual crea una tensión entre dos posibilidades. Una posibilidad lleva a una política esencialista de autenticidad, que implica juicios sobre si una persona es «realmente» indígena o negra, normalmente sobre la base de una ascendencia genealógica obvia o de características físicas percibidas como indígenas o negras. La segunda posibilidad

conduce a un escenario de potenciales alianzas antiesencialistas en torno al antirracismo, en el que la ascendencia y la apariencia física se dejan de lado por ser relativamente poco importantes en comparación con el comportamiento y la actuación. Lo interesante para los mestizos —y lo que distingue a este escenario del escenario del «aliado blanco»— es que estas dos posibilidades pueden funcionar juntas: una persona mestiza (o morena o parda) puede movilizar (o ser juzgada en términos de) aspectos de genealogía, fenotipo y comportamiento, todos a la vez, para crear diversas formas de devenir e identificación. Esto significa que surge una diferencia entre una solidaridad y una empatía puramente éticas —el aliado blanco que dice: «apoyo el antirracismo por mis principios políticos»— y una empatía ética-sustancial más compleja, que combina la solidaridad ética con un vínculo que implica lo que podría llamarse sustancia humana. Este vínculo de sustancia es evidente en el mestizo convertido en negro o en el mestizo convertido en indígena, o simplemente en el aliado mestizo que dice: «reconozco que una parte de mí es negra o indígena y esto me da una conexión». El punto es que la «parte» que crea la conexión puede interpretarse de múltiples maneras: sangre, genes, físico, corazón, alma, carácter, predilecciones, entre otras.

Por decirlo de otra manera: es cierto que gran parte del impulso de las organizaciones antirracistas que estudiamos en nuestra investigación es crear una sociedad en la que opere un binario racializado. Por otro lado, también ocurre otro proceso, otra ruta de viaje, en la que los mestizos son figuras ambivalentes que pueden ser tanto perpetradores del racismo, al reproducir las jerarquías del mestizaje, como sus víctimas en esas mismas jerarquías. Pueden estar a la vez fuera de la categoría de excluidos y formar parte de ella.

Volverse negra o negro

Un ejemplo proviene del trabajo de Gisela Carlos-Fregoso con Huella Negra, una red de activistas afromexicanos, y concretamente de la producción de un calendario de Huella Negra que muestra imágenes de personas «afrodescendientes». Una figura clave en la organización de la red, Hugo Arellanes, procede de la región de la Costa Chica (una conocida región «negra» del sur de México) y para la primera (2013) y segunda (2014) edición del calendario, tomó fotografías de personas de la región. Para una edición posterior, optó por incluir a personas que viven en la Ciudad de México, y en octubre del 2017 hizo un anuncio para reclutar personas por medio de las redes sociales, en el cual utilizó una imagen de un joven fenotípicamente negro y un texto que preguntaba: «¿Eres afromexicano o afrodescendiente?». El objetivo del proyecto era visibilizar

a los afrodescendientes como mexicanos y, al mostrar a personas dedicadas a diversas ocupaciones, desafiar los estereotipos sobre lo que hace o es capaz de hacer la gente negra. Pero la cuestión de quién se consideraba afrodescendiente o afromexicano surgió obviamente como un problema. Entre los comentarios a su publicación inicial en Facebook figuraba el de una mujer que decía: «¿Yo tengo mi corazón afro, eso cuenta!?». A lo que otra respondió: «Yo también y mi cabello...». Otro dijo: «Yo soy afrodescendiente, mi abuela era de raza negra [...] lástima que no salí negro»¹. Otro exclamó: «Ja, ja, ja, ja, ojalá Dios me hubiera echo [sic] más negro». Hugo respondió que lo único que importaba era identificarse como afrodescendiente, y señaló, además, que «el color de piel no hace a los afros, lo que hace a un afrodescendiente es su historia, su forma de vida, su música, su gastronomía». El calendario del 2018 incluyó a individuos que, según los estándares mexicanos habituales, no eran considerados negros o afromexicanos o, en dado caso, quizás ni siquiera morenos, aunque este último término es extremadamente flexible y relativo según el contexto².

Sin embargo, la cuestión de qué es lo que hace que alguien se identifique como afromexicano o negro no era sencilla. Estaba claro que la gente —y el propio Hugo— utilizaba múltiples criterios, incluyendo el fenotipo percibido y el parentesco (o «raíces», como señalaba Hugo), así como la cultura. De hecho, en una entrevista, Hugo apenas mencionó la cultura y, en cambio, hizo hincapié en su parentesco e insistió en la identidad indígena de su madre como mujer amuzga, junto con la identidad negra de su padre.

El escenario que emerge está lleno de ambivalencias y contradicciones, como es típico del mestizaje. Por un lado, los mestizos pueden convertirse en afromexicanos y aliarse a la lucha. Pueden desplegar varios elementos para fundamentar este proceso ético-sustancial de llegar a ser, incluyendo la ascendencia, los aspectos del fenotipo y el comportamiento. Ninguno de ellos es sencillo. Como dijo otro miembro de Huella Negra, que se llama a sí mismo Negro Seven, «mucha gente ni siquiera sabe que es negra» y necesitan ser conscientes de esta posibilidad por medio de la educación. Asimismo, el comportamiento es objeto de evaluación. Negro Seven contó su experiencia en una comunidad rastafari de Panamá, en la que algunos de sus miembros tienen «la

¹ La frase «de raza negra» podría traducirse como «perteneciente a la raza negra», pero tal vez sea más preciso decir «de estirpe negra»; es decir, tener ascendencia negra, más que pertenecer a un tipo biológico o grupo social definido. Sobre la diferencia entre «raza como linaje» y «raza como tipo», véanse Banton (1987) y Hartigan (2013b).

² Véase <https://www.lapora.sociology.cam.ac.uk/es/organizacion-afro/>

piel blanca, los ojos azules [y] su cabello es lacio y amarillo» y, sin embargo, «son negros» (es decir, se identifican como negros y esa identificación es aceptada, al menos por él).

Por otra parte, cuando Gisela le habló de una reunión en la que una mujer fenotípicamente blanca se había unido a un grupo de indígenas con la justificación de que «en otra vida fui indígena», Negro Seven indicó que habría sido más aceptable si ella hubiera dicho simplemente: «es que yo soy blanca [...] pero yo estoy a favor de su lucha». Para él, la diferencia estaba entre comprometerse con un estilo de vida rastafari y hacer una vaga afirmación sobre la reencarnación. Está claro que hay límites en este proceso de convertirse o identificarse como negro. Para algunas personas no basta con tener un «corazón afro», también hay que tener antepasados negros o ser percibido como poseedor de algunos aspectos de un fenotipo negro. Esto se relaciona con la opinión de que una persona tiene que haber vivido el racismo y la desventaja que sufren muchas personas negras e indígenas. Sin embargo, esto puede ser por su aspecto o por su forma de vivir (por ejemplo, como rastafari), lo que produce flexibilidad. Los mestizos necesitan tener «piel en el juego», por así decirlo, y hay diversas opiniones sobre lo que cuenta como (suficiente) piel.

La cuestión de que los mestizos se conviertan en personas negras en formas que se perciben como inauténticas o incluso como la apropiación indebida del espacio por intereses personales surgió en el trabajo de Krisna Ruetten-Orihuela y Luciane Rocha en Colombia y Brasil con grupos de mujeres negras centrados en desafiar la estética eurocéntrica de la belleza, especialmente en relación con el cabello. El uso de turbantes para manejar el cabello afro provocó un debate sobre si el uso de turbantes por parte de mujeres no negras (algunas de las cuales asistieron a talleres dedicados al uso de turbantes) era una «apropiación cultural» (es decir, una apropiación indebida). Una cosa era que una mujer, que durante años se había alisado el pelo, se «convirtiera en mujer negra» (es decir, empezara a identificarse como negra), se cortara el pelo y se lo volviera a dejar con un estilo afro «natural», que a veces podía llevar con un turbante. Otra cosa era que una mujer, cuyo pelo liso nunca crecería en algo parecido a un afro, quisiera «convertirse en mujer negra» al llevar un turbante. Esta mujer nunca sabría lo que es crecer y vivir con un pelo de tipo africano, a menudo visto como «malo» (*ruim* en portugués). El uso de un turbante se consideraba un acto de mala fe, la adopción de adornos superficiales para alinearse con la negritud con fines egoístas (por ejemplo, parecer *cool*, parecer «liberal») en lugar de ser un símbolo legítimo de sus simpatías políticas con una lucha antirracista. Para estos observadores, la participación de las

personas no negras bajo la pretensión de ser afrodescendientes no es más que «afroconveniencia», que invisibiliza a las personas negras y refuerza la estética racista (Herrera, 2018).

Estas acusaciones de apropiación cultural interesada adquieren mayor relevancia cuando está en juego la redistribución de valiosos recursos. Esta ha sido una cuestión clave en los programas brasileños de acción afirmativa. Por un lado, los activistas negros han defendido que la categoría «negro» incluye a *pretos y pardos*. Por otro lado, se han vuelto cada vez más críticos con las personas de color moreno claro, cuyo fenotipo les permite evitar el racismo, pero que afirman ser negros por razones de afroconveniencia vinculadas al acceso a las plazas de cuotas basadas en la raza en las universidades y el empleo federal (Lehmann, 2018, p. 124; Rosa, 2016).

El mensaje de estos ejemplos es que el mestizaje puede ser —y a menudo es— visto como el problema (racista), pues crea contextos y momentos en los que la gente se desidentifica o sólo se identifica por afroconveniencia. Los correctivos usuales adoptados en este caso son enseñar a las personas que parecen lo suficientemente negras como para sufrir el racismo que son «negras» y que deben identificarse como tales, y denunciar públicamente a quienes se percibe que se identifican como negros por motivos oportunistas. Aun así, el mestizaje puede ofrecer puntos de apoyo para trabajar de formas más complejas, en la medida en que las maneras de identificarse como persona negra o de llegar a serlo son, de hecho, flexibles y múltiples: tener antepasados negros, parecer un poco negro, vivir como una persona negra, sentirse como una persona negra, tener un «corazón» negro. Para los aliados blancos, identificarse con la causa negra es una cuestión de empatía y compromiso ético (Davis, 2014), pero para los aliados mestizos, el proceso de identificarse como personas negras puede basarse en diversos aspectos de su experiencia y de su historia familiar personal, con lo cual crean posibilidades adicionales de compromiso empático que van más allá del mero compromiso ético. Los mestizos pueden participar en el juego de formas diversas y a menudo imprevisibles. Sin embargo, estas identificaciones siempre están abiertas a la acusación de afroconveniencia, y el efecto que tienen es una función no sólo del grado de oportunismo que se percibe, sino también de la distancia genealógica y fenotípica percibida de la persona con respecto a lo negro.

Volverse indígena

Un escenario bastante diferente con respecto a los mestizos que se identifican como indígenas o que se convierten en tales, lo revela el trabajo de Gisela con el Congreso Nacional Indígena (CNI) en México. Como organización que ha

convocado cinco congresos nacionales desde 1996, el CNI es muy diferente de Huella Negra y de los grupos de mujeres negras centrados en el pelo afro. Es de ámbito nacional, y es más antigua, más grande, más consolidada y políticamente más radical. Sus orígenes están estrechamente vinculados al levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional de 1994, y lucha por la autonomía indígena, y tiene al capitalismo y al Estado mexicano claramente identificados como adversarios en la lucha. También aparece el sentido de que la política indígena en México y en gran parte de América Latina ha marcado históricamente una división más clara entre indígenas y mestizos, como categorías políticas, que entre negros y mestizos. Esto se basa en las diferentes formas en que lo indígena y lo negro han sido tradicionalmente ubicados en las estructuras nacionales de alteridad, en términos de grados de «otredad» (Wade, 2010a). No es sorprendente, entonces, que las entrevistas con las voceras del CNI revelaran una marcada división conceptual entre «indios» y «mestizos», en la cual se percibe a estos últimos como históricamente vinculados en términos de estilo de vida e ideología con el capitalismo, las clases medias y el Estado mexicano, especialmente el Partido Revolucionario Institucional, que gobernó México ininterrumpidamente de 1929 al 2000 y ha sido ampliamente caracterizado como promotor del nacionalismo mestizo (Gleizer y López Caballero, 2015; Lomnitz-Adler, 1992).

Sin embargo, el sitio web del CNI afirma que la organización está formada por «los pueblos, naciones y tribus originarios» de México. Enumera por orden alfabético cuarenta y dos grupos indígenas, y agrega al final los grupos «afromestizo y mestizo»³, esto puede tratarse de una mera floritura retórica. En una entrevista (realizada por Gisela en Oaxaca en mayo del 2017), una delegada del CNI criticó a los mestizos —incluyendo a los «compañeros que se asumen como mestizos»— por la «profunda negación de sus raíces indígenas», que en su opinión se trata de una pretensión que «imposibilita un proyecto político de emancipación de ellos mismos», así como para los pueblos indígenas. Entendió la agenda del CNI como «un cuestionamiento claro» al Estado mexicano, pero además como «un llamado a los mexicanos a preguntarse por su posición de mestizos», que caracterizó como individualista, falaz y de negación del ser («te niegas a ser»), la cual les permitía a los mestizos ignorar la «realidad muy cruda» del despojo que afecta no sólo las tierras indígenas, sino también a los estudiantes, a la sociedad civil, a los ciudadanos, «desde donde te posiciones».

³ Véase <https://www.congresonacionalindigena.org/que-es-el-cni/>

Este llamado a la autoexploración, dijo, podría basarse en «momentos coyunturales, históricos en este país», momentos como el levantamiento zapatista de 1994 que hicieron que «esta sociedad civil o que esta clase mestiza voltee a ver y asuma su realidad [...] momentos que han cuestionado esa sociedad y que han sacudido para cuestionar qué pasa con su negación, con su profunda negación de sus raíces indígenas». Esta posibilidad de autoconciencia mestiza significa que «podemos reconocer el trabajo de algunos compañeros que no se asumen como indígenas, pero que están colaborando con los procesos de emancipación de los pueblos»⁴.

El papel de la persona *colaboradora* no indígena o no negro —ya sea sacerdote, académico o activista, que apoya deliberadamente las luchas indígenas y negras— es complejo, como indica el trabajo de Joanne Rappaport (2005) con el pueblo nasa del suroeste de Colombia. Ella señala el papel de los colaboradores en el desarrollo de las organizaciones indígenas, como el Consejo Regional Indígena del Cauca. Mi argumento se centra en la identidad mestiza de muchos de estos colaboradores y se pregunta sobre la diferencia que hace. Los comentarios de la vocera del CNI sugieren que, si bien el proyecto nacional de mestizaje conduce a una profunda negación de las raíces indígenas, pueden surgir coyunturas en las que esta negación sea cuestionada, despertando el fantasma de esas raíces y, paradójicamente, proporcionando un punto de apoyo que respalde la colaboración mestiza con las luchas indígenas. Incluso si los mestizos no se ven a sí mismos como indígenas, la sombra de esas raíces puede provocar un tipo de autoexamen —con la conciencia de que los mestizos también son sujetos de una historia colonial racializada— que no está tan abierto a un aliado blanco.

¿Empatía mestiza?

Mi argumento es que los mestizos, muchos de los cuales imaginan que no tienen ninguna piel en el juego —es decir, que no están implicados de ninguna manera en las jerarquías racializadas de su sociedad (Norvell, 2001)— pueden elegir ponerse un poco de piel, mediante formas que están enraizadas en sus propias vidas e historias. Si vamos más allá: en la medida en que las operaciones de mestizaje significan que incluso los «blancos» de América Latina pueden reconocer o reclamar su ascendencia indígena o negra, pueden, además, ofrecer puntos de apoyo allí. Como siempre, no hay garantías antirracistas. Las

⁴ La frase «asumirse como» connota asumir las responsabilidades que puede conllevar la identificación.

afirmaciones de los mestizos y las protestas de los blancos de que ellos también tienen un «pie en la cocina» —por citar la frase condescendiente que empleó el expresidente brasileño Fernando Hernando Cardoso para reivindicar la ascendencia negra— pueden ser expresiones de populismo oportunista y una forma de pasar por alto las marcadas desigualdades racializadas. La empatía mestiza no es una solución precocida, pero puede proporcionar puntos de apoyo para una lucha antirracista.

Lo que sugiero está relacionado en cierto modo con las ideas sobre el «mestizaje desde abajo», que proponen una forma de mezcla subalterna y no blanqueada, un «mestizaje resistente», entre los negros, los indígenas y los mestizos de piel oscura, una mezcla que «rechaza la necesidad de pertenecer tal y como la definen los que tienen el poder» (Mallon, 1996, p. 171)⁵. Es importante aquí evitar los binarios de abajo-arriba, arriba-abajo, y pensar en términos de procesos más abiertos, impredecibles y transformadores de construcción de redes por medio de la diferencia. Potencialmente, estas redes pueden extenderse de forma rizomática mediante las diferencias de clase y raza para involucrar a los mestizos de todo tipo junto con los no tan blancos de América Latina, cuya blancura siempre se ha visto comprometida por las jerarquías geopolíticas que asocian la «verdadera» blancura con los europeos (y, aún más estrechamente, con los europeos del norte) e identifican a América Latina como irremediablemente mezclada. Estas mismas jerarquías también pueden fomentar las condiciones para el compromiso de algunos mestizos, que prefieren no pensarse a sí mismos como negros, indígenas o incluso «de color», pero que regresan de migraciones a Estados Unidos, donde pueden haber sido definidos como «gente de color» o incluso negros (Rodríguez, 2000, cap. 3). Estos retornados pueden estar más dispuestos a encontrar un terreno común con los subalternos racializados de sus países.

Asimismo, hay una lección más amplia aquí. Las personas de formaciones raciales no mestizas, que imaginan que no están implicadas en las jerarquías raciales porque son personas «normales» de la corriente mayoritaria, también podrían mirar por encima del hombro y darse cuenta de su profunda implicación histórica en estas jerarquías, aunque no exista ningún vínculo genealógico (visible o reconocido) con los grupos racializados desfavorecidos. Creo que esto va más allá del compromiso ético y la implicación empática que

⁵ Véanse también Klor de Alva (1995), De la Cadena (2000), Wade (2005). Asimismo, se asocian a una versión no blanqueada del mestizaje escritores como Gloria Anzaldúa (1987) y Manuel Zapata Olivella (Palacios, 2020; Tillis, 2005).

Kimberly Chabot Davis defiende en el caso de Estados Unidos. Ella sostiene que es posible ir «más allá del negro blanco» que promulga una «apropiación colonizadora de la negritud para las necesidades de los blancos» y, en cambio, lograr una empatía interracial, como una lucha continua y siempre incompleta que puede «fortalecer las sensibilidades antirracistas» (2014, p. 3).

Propongo que el contexto mestizo puede proporcionar un punto de apoyo en una ruta a lo largo de la cual las personas pueden avanzar hacia la realización de una profunda implicación mutua en una historia de opresión racializada. Si bien esto puede estar motivado por el equivalente mestizo de la «culpa blanca», que según Davis (2014, p. 102) actuaría como un estímulo para reconocer la condición de estar implicado, para los mestizos la realización puede basarse en una combinación ambigua de conexiones genealógicas e históricas. La noción de ascendencia compartida puede actuar como un recordatorio sombrío que estimule a las personas a percibir una historia compartida de relaciones de poder desiguales y de intercambio cultural. Esta percepción podría fomentarse al enseñar a la gente sobre los contextos mestizos y descubrir historias ocultas de mezcla en sus propias sociedades aparentemente no mestizas, sin sugerir que dicho conocimiento resuelva por sí mismo el problema (Wade, 2004). El contexto mestizo también indica las diversas formas en que puede concebirse esta historia, además de mostrar lo precario y la variedad de reveses que puede contemplar ese proceso de realización.

Repensar la raza, el fenotipo y la cultura

Un segundo ámbito particular que ofrecen las sociedades mestizas es que pueden permitirnos repensar la cuestión de lo que se percibe como racismo y reconsiderar la asociación tradicional de lo negro con la raza y el racismo, y de lo indígena con la etnicidad y las formas culturales de discriminación. En nuestra investigación nos encontramos con esta asociación y descubrimos que dependía o bien de la idea de que el «racismo» requería claras diferencias fenotípicas que supuestamente las personas indígenas no tenían, o bien del argumento (a menudo desplegado por activistas indígenas) de que hablar de racismo resucitaba la idea de las razas biológicas, que no existen⁶. Hablar de discriminación cultural o étnica se sitúa en un discurso sobre la diferencia

⁶ Otro argumento que cuestiona el uso de un marco de racialización para analizar las desventajas de los indígenas es que dicho marco pone en primer plano la experiencia de la diáspora negra y no da suficiente espacio a la desposesión territorial impuesta por el colonialismo

cultural, que puede derivar fácilmente —y de forma problemática— en un discurso sobre la supuesta recalcitrancia y conservadurismo de los indígenas. Esto tiende a culpar a los indígenas por su propia desventaja, mientras que hablar en términos de racismo dirige la atención a las prácticas racistas que crean estructuras de desventaja y privilegio.

Un argumento conocido para clasificar la discriminación contra los indígenas como racismo es que depende de la categoría «indio»/indígena, que es una categoría arraigada en las estructuras de la colonialidad que dieron lugar al fenómeno del racismo. Otra vía de investigación menos transitada para decidir lo que cuenta como racismo empieza por cuestionar el papel clave que se les otorga a las apariencias corporales (color de la piel, textura del cabello, rasgos faciales, entre otras) en las definiciones de racismo. Esta vía abre la posibilidad de darles importancia a otros aspectos de la apariencia, estrechamente relacionados con el cuerpo (por ejemplo, vestido, adornos).

El cuerpo físico, típicamente definido sólo en términos del color de la piel, la textura del pelo y los rasgos faciales, se ve a menudo como un marcador diacrítico de lo que cuenta analíticamente como racismo (Wade, 2002)⁷. Pero el racismo siempre ha sido un discurso híbrido que despliega elementos de fenotipo visible externo, esencias ocultas internas (ascendencia, «sangre», genes, y también «espíritu» o «alma») y comportamiento. El hecho de que una persona que se autoidentifica como indígena en un contexto urbano pueda «transformarse» a los ojos de los espectadores, y pasar de ser «mestiza» a indígena con sólo pintarse la cara y ponerse unas plumas, plantea interesantes cuestiones sobre el papel del cuerpo y los límites del «fenotipo» (Klein, 2019). Asimismo, suscita preguntas el hecho de que las personas puedan «demostrarle» al Gobierno las reivindicaciones de su condición de indígena por medio de una danza genérica (French, 2009; Poets, 2017a).

Desde un punto de vista, se trata de elementos «culturales» y no «biológicos», lo que podría interpretarse simplemente como una muestra de que las clasificaciones racializadas utilizan una mezcla de indicios biológicos y

de los colonos blancos, en la que las personas negras también eran colonos (Lawrence y Dua, 2005; Sharma y Wright, 2008).

⁷ El racismo puede definirse en términos más amplios, especialmente en la legislación antirracista que aborda la discriminación por motivos de color, raza, nacionalidad, orígenes étnicos, ascendencia o linaje. En estos enfoques generales, la «raza» en sí misma no suele definirse: el racismo incluye la discriminación por motivos de raza, y se da por sentado que la gente sabe lo que se entiende por «raza».

culturales. Sin embargo, la ubicación de estos indicios en y sobre el cuerpo no es accidental e indica que es necesario un concepto más complejo de la relación entre biología y cultura. En lugar de plantear una forma sincrética en la que la biología y la cultura siguen siendo en principio separables, podemos entender el cuerpo material y sus acumulaciones como un trabajo biocultural en curso, una materialización performativa mediada por procesos sociales que llevan el peso de la historia, en la que la cultura puede convertirse en biología y viceversa (Hartigan, 2013a; Wade, 2002; Weismantel, 2001)⁸.

M'charek y sus colegas apoyan el enfoque de las acumulaciones materiales en y sobre el cuerpo y defienden una definición más amplia del fenotipo, que va más allá de reconocer que las percepciones del fenotipo son relacionales y dependen del contexto.

El otro fenotípico no se basa en diferencias fijas o biológicas entre los cuerpos que ya están. Los fenotipos o apariencias físicas van más allá del cuerpo somático e incluyen marcadores como el peinado, la vestimenta o el estilo de la barba. Así, las diferencias atribuidas a cuerpos específicos que se consideran pertenecientes a grupos específicos se hacen visibles y legibles en contextos sociopolíticos concretos por medio de prácticas científicas y tecnológicas específicas. (M'charek, Schramm y Skinner, 2014b, p. 471)

En su investigación sobre la violencia ejercida por la Policía contra los indígenas de Saraguro durante sus protestas contra el Gobierno, María Moreno descubrió que la Policía se dirigió específicamente a los indígenas, a pesar de la presencia de mestizos entre los manifestantes. La Policía, además, detuvo a indígenas que se encontraban cerca y que se vieron envueltos en las protestas. Evidentemente, la Policía se centró en hombres y mujeres que parecían indígenas, a juzgar por su traje indígena y su trenza (pelo largo trenzado en una coleta, que tradicionalmente llevan los hombres y mujeres indígenas de los Andes). Asimismo, detuvieron a una mujer que no llevaba la típica coleta trenzada ni el traje, pero que según le dijo a María, tenía padres indígenas, y se identificaba, en diferentes momentos y contextos, como indígena y mestiza. La Policía también detuvo a una pareja que no llevaba traje, aunque el hombre llevaba el pelo largo en una coleta suelta.

⁸ Weismantel dice: «Este tipo de raza no es genética ni simbólica, sino orgánica: un proceso constante y físico de interacción entre los seres vivos» (2001, p. 266).

Podríamos decir, pues, que en las identificaciones policiales entraba en juego una mezcla de marcadores «culturales» y «biológicos», a pesar de que la distinción no es clara. Las trenzas de los hombres son un elemento biocultural, que tradicionalmente han sido blanco de la violencia racista, sujetas a ser jaladas o incluso cortadas por los hombres en el poder como parte de una muestra pública de dominación y humillación (Martínez Novo, 2018, p. 405). Cortar el cabello se asocia, además, con dejar atrás la identidad indígena. En Ecuador, hasta la década de 1980, los niños indígenas tenían que cortarse el pelo para poder asistir a la escuela y, por supuesto, el corte de pelo era una parte necesaria del servicio militar, visto como un mecanismo para «crear ciudadanos» (Canessa, 2008; Gill, 1997). Poder llevar el pelo largo en la escuela (y ahora incluso en el Ejército) forma parte del giro multicultural de Ecuador. El pelo es una parte muy sentida de la identidad indígena masculina. Como le dijo uno de los entrevistados a María en Saraguro (agosto del 2017): «A mí que me corten el pelo, no sé si pueda salir de la casa, porque, qué sé yo, no, no, no, es como que me falta algo, es como salir sin pantalón ante la gente». Etiquetar el pelo como un marcador «cultural» no es una forma totalmente adecuada de captar esta intensidad encarnada (Tarlo, 2016). Asimismo, en su capítulo sobre la violencia y el cuerpo, Krisna muestra cómo el trato violento y humillante recibido por el pueblo de Saraguro fue experimentado de una manera poderosamente encarnada, con lo cual se crearon conexiones viscerales entre los marcadores culturales (la vestimenta), los marcadores bioculturales (el pelo), los marcadores somáticos (un cuerpo que, en relación con un contexto determinado, «parece indígena» en términos de color de piel, rasgos faciales, estatura, entre otros), y el cuerpo vivido que experimenta dolor físico y psicológico.

La lengua también puede interpretarse de forma convincente como un fenómeno biocultural. Se entiende, por lo general, como un diacrítico cultural por excelencia, pero no es necesario aventurarse en debates sobre la base genética del lenguaje para apreciar su carácter habitual incorporado. El lenguaje se convierte en una «segunda naturaleza» por medio de procesos bioculturales en los que tanto el entorno como el comportamiento dan forma al desarrollo físico (Kuzawa y Thayer, 2013).

Esto es lo que hace que la labor del Cepiadet, una organización mexicana con la que Gisela trabajó, sea especialmente relevante. Con sede en el estado de Oaxaca, la organización se dedica a reducir la desventaja que sufren los indígenas en el sistema judicial debido a la ausencia de una disposición adecuada de traducción del idioma, su derecho legal según la Constitución desde el 2001.

Curiosamente, algunas de las figuras clave de la institución dominan la gramática del racismo e identifican las debilidades jurídicas en el tratamiento de las lenguas indígenas como un elemento del racismo estructural que afecta a los indígenas. El abogado principal del Cepiadet le indicó en una entrevista a Gisela (Oaxaca, agosto del 2017):

Hay, digamos, como un andamiaje jurídico que no es al que se aspira, pero hay un reconocimiento bastante claro [de los pueblos indígenas]. Pero lo que observamos es que ese andamiaje jurídico no va acompañado de acciones concretas, que tú realmente puedas acceder a una educación bilingüe intercultural, que tú puedas llegar a un hospital y tengas a gente sensible que te pueda recibir. ¿Por qué? Porque eres de escasos recursos económicos, porque hablas una lengua indígena. Porque en la Fiscalía, en los tribunales, vas ahorita y dices «quiero poner mi denuncia en mi lengua indígena», no lo vas a poder hacer.

Vinculó esto a una jerarquía del color de piel que configuraba «posibilidades en todos los sentidos, o sea, económicos, de relaciones con otros actores, de acceso a ciertas, pues no sé, ciertos beneficios de la institución educativa, etcétera, ¿no?». Hizo la conexión entre estos aspectos y el racismo, y caracterizó a los pueblos de Oaxaca como lugares donde «cierto sector de la población tiene acceso a ciertos derechos, a ciertos servicios, a ciertos espacios, etcétera», y donde «los que provenimos de alguna comunidad [indígena], que no somos de ahí [de la ciudad] obviamente» encuentran la exclusión racial: «más allá de tu posición económica, [es] tu color de piel [y] tu forma de expresarte [que], digamos, no son las mismas condiciones para poder acceder a esos espacios». En este relato, la lengua, el color de piel y la pobreza están conectados para determinar las opciones de la persona en una jerarquía racializada. En lugar de ser un ámbito para el funcionamiento de la «discriminación cultural» o incluso del «racismo cultural», la lengua, precisamente por su carácter bio-cultural, puede convertirse en un elemento clave para el funcionamiento del racismo y del antirracismo.

Entonces, por un lado, el mestizaje como ideología distingue entre la biología (mediada por la reproducción sexual) y la cultura (mediada por la crianza). Refuerza la distinción al interpelar a la gente negra como biológicamente diferente y a la gente indígena como culturalmente diferente. Por otro lado, el mestizaje simultáneamente confunde esta distinción al invocar un proceso social total de mezcla, que implica procesos sexuales y culturales

íntimamente entrelazados, y esto se refleja en la forma en que el mestizaje hace que la gente negra y la indígena compartan la condición de seres subalternos, bioculturalmente encarnados. El mestizaje abre la opción de utilizar esta simultaneidad para hacer una convergencia conceptual de la biología y la cultura, y —salvando la brecha entre personas negras e indígenas— ver a la gente indígena como sujetos de racismo, al igual que la gente negra.

Como siempre, es necesario ver esta opción como una lucha. Resulta sorprendente que, aunque nuestra investigación en Lapora abarcó conscientemente a las organizaciones negras e indígenas, encontramos muy pocas pruebas de colaboraciones explícitas negro-indígenas. Por el contrario, hallamos que las organizaciones negras e indígenas aran sus respectivos surcos, especialmente en el diálogo con el Estado multiculturalista, que institucionaliza la distinción. Además, el abogado de Cepiadet, citado más arriba, fue uno de los pocos de la organización que utilizó habitualmente el concepto de racismo en relación con la opresión de los pueblos indígenas. Otros prefirieron hablar en términos de discriminación y justicia, para reconocer, también, que estos términos tienen más probabilidades de adaptarse a los actores estatales con los que Cepiadet quiere mantener un diálogo.

Sin embargo, a veces detectamos una creciente voluntad por parte de algunas organizaciones indígenas de utilizar el lenguaje del racismo, por lo cual se alinean con las organizaciones negras que utilizan este lenguaje⁹. María descubrió que los indígenas de Saraguro, de Ecuador, identificaban explícitamente la violencia de la respuesta policial a su protesta callejera como racista, porque señalaba a los indígenas por su aspecto, definido de forma biocultural. En Colombia, Krisna descubrió que, mientras algunos líderes indígenas evitaban hablar en términos de raza y racismo, otros estaban abiertos a la idea. En una entrevista realizada por Krisna (Cali, septiembre del 2017), una líder de un cabildo indígena urbano en Cali señaló: «El racismo sí existe, y existe porque no necesariamente me tienen que llamar india [...] el racismo se ve en la forma en que se refieren a las personas, la forma en que te tratan». En resumen, el racismo, entendido no sólo como actos que excluyen y estigmatizan

⁹ En Brasil, este parece ser un patrón para algunos indígenas. A finales de la década de 1990, Warren descubrió que los activistas indígenas de Minas Gerais hablaban con mucha más fluidez el lenguaje del racismo que las personas negras y morenas de las pequeñas ciudades del estado de Río de Janeiro (Warren, 2001), aunque esto puede deberse a que, como miembros de pequeños grupos asediados, que están reafirmando sus identidades indígenas, tienen más conciencia política que las personas negras y morenas de las ciudades.

a los individuos, sino como procesos estructurales de exclusión y desventaja racial, está quizás empezando a emerger como un punto de referencia común para los grupos indígenas y negros, erosionando la idea de que el racismo afecta sólo a los negros, definidos por un estrecho concepto de fenotipo. Merece la pena especular con respecto a que esto podría dar pie en el futuro a colaboraciones antirracistas, que desafíen la antigua y aún poderosa separación entre la gente negra y la indígena.

Raza y clase

Un tercer ámbito en el que el mestizaje puede leerse a contracorriente para crear un posible punto de apoyo para el trabajo antirracista es la relación entre raza y clase. Sostengo que esta relación puede pensarse de manera diferente en América Latina que en otras regiones. Stuart Hall es recordado por afirmar que «la raza es [...] la modalidad en la que se “vive” la clase» (Hall, 1980, p. 341), una formulación que pretendía ser una generalización teórica, pero que a menudo se ha tomado para caracterizar al Reino Unido, y que probablemente también se aplique a Estados Unidos. En términos sencillos, propongo que, debido a la estructura de sus formaciones raciales, lo contrario es cierto para América Latina: «la clase es la modalidad en la que se “vive” la raza», aunque esto puede ser menos cierto para la gente indígena.

La tesis general de Hall era que la diferencia racial no se añadía a las relaciones capitalistas, sino que formaba parte de ellas y configuraba la manera como las clases trabajadoras negras se insertaban en los niveles económico, político e ideológico de la sociedad capitalista. Lo que se llamaba convencionalmente «relaciones raciales» eran relaciones de clase en acción, tal como funcionaban en relación con las clases trabajadoras negras, las clases trabajadoras blancas y el capital. Como resultado, Hall describió la raza como «el medio a través del cual se experimentan las relaciones de clase, la forma en la que [la clase] se apropia y “se combate”» (Hall, 1980, p. 341). Esta tesis era aplicable al Reino Unido con el argumento de que la experiencia de la diferencia racial se vivía por medio de las cambiantes estructuras de clase del Reino Unido de posguerra y poscolonial, ya que estaban conformadas por la desindustrialización, la reducción de la influencia internacional, la inmigración desde las excolonias y una sensación generalizada de crisis continua. La clase trabajadora blanca experimentó su posición cada vez más precaria, junto al declive de Gran Bretaña como potencia mundial, a través del prisma de la raza y la inmigración racializada, percibida como una amenaza existencial para el sustento económico y

el modo de vida. La crisis para estas personas fue «*vivida* a través del sentido de la raza» (Gilroy, 1993, p. 22). El análisis también podría aplicarse hoy en día de forma convincente a sectores de las clases medias del Reino Unido y a Estados Unidos y a gran parte de la Europa continental.

Para América Latina, la tesis general puede ser la misma (aunque tiende al reduccionismo marxista de clase), aunque la clase se articula con la raza de manera diferente. Yo diría que la clase —como conjunto de ideas y experiencias en torno a la desigualdad económica y de estatus— se convierte en un prisma principal a través del cual se vive la diferencia racial. Por ejemplo, Sheriff (2001) describe cómo los habitantes negros de las favelas de Río de Janeiro pueden no estar seguros de si experimentan la discriminación y la estigmatización por ser habitantes de las favelas (junto con el 25 % al 30 % de los habitantes de las favelas que se identifican como blancos en los datos del censo y las encuestas) o por ser negros. En muchos análisis sobre el racismo en Brasil esto se considera un problema. Es el carácter velado del racismo brasileño lo que lo hace difícil de precisar y crea una falsa conciencia o una falta de conciencia racial (Hanchard, 1994). Esto está vinculado a las operaciones ideológicas del mestizaje, que, además, fomentan las jerarquías de color y raza que estratifican y dividen una categoría negra abarcadora y que operan incluso dentro de las familias (Hordge-Freeman, 2015; Moreno Figueroa, 2013; Sheriff, 2001).

Esto es cierto en parte, pero, como he argumentado, también hay otras posibilidades dentro del repertorio del mestizaje. En este caso, se trata de la posibilidad de vivir la conciencia racializada por medio de una conciencia de clase más amplia o de emprender una lucha racialmente consciente contra la opresión de clase. Por ejemplo, Silva (1998, p. 228) descubrió que los brasileños negros de clase trabajadora, aunque niegan el racismo como tal, siguen mostrando conciencia de las dimensiones racializadas de la desigualdad de clase y la jerarquía moral. El trabajo de Perry con mujeres brasileñas negras de bajos ingresos en El Salvador es un argumento de peso para afirmar que los movimientos sociales que «parecen a primera vista ser luchas únicamente por cuestiones de clase» pueden, si se examinan más de cerca, revelar dimensiones racializadas y de género profundamente arraigadas (Perry, 2016, p. 100). Asimismo, Burdick (2008) sugiere esta posibilidad al comparar a los cantantes y entusiastas del *gospel* negro de São Paulo con los raperos negros de la ciudad, tanto evangélicos como seculares. Los cantantes de *gospel* se inspiran en los modelos estadounidenses de negritud y conciencia negra, que dan primacía a los factores raciales y desafían implícitamente la idea del blanqueamiento (que es un elemento del repertorio del mestizaje). Los raperos se preocupan más por

las experiencias de «la periferia» multirracial y mixta (los sectores donde vive la gente de bajos ingresos), en la que una experiencia compartida de marginación ha llegado a parecer más importante que la diferencia racial, que es otro elemento que puede movilizarse desde el repertorio del mestizaje. Esto no significa que los raperos no sean conscientes de la jerarquía racial y el racismo ni que no estén dispuestos a desafiarlos. Por el contrario, su sentido de la injusticia y la desigualdad de clase está impregnado de una conciencia racializada que nace de la estrecha —pero no completa— correlación entre las jerarquías raciales y de clase en Brasil.

Genocidio y negridad en la favela

Un ejemplo interesante, aunque ambivalente, de vivir la conciencia racializada por medio de una conciencia de clase más amplia, proviene del trabajo realizado por Luciane Rocha con una red contra la violencia formada por mujeres de las favelas de Río de Janeiro, cuyos familiares, generalmente hijos, fueron asesinados por la Policía. El ejemplo es ambivalente en el sentido de que la identificación negra era en algunos aspectos muy clara y, sin embargo, en otros, era muy evidente que formaba parte de una identidad más amplia basada en el lugar y la clase social, que servía para atraer a una serie de personas que podían identificarse racialmente de diversas maneras según el momento y el contexto. Podían ser personas «negras» según la actual política de identidad de Brasil, adoptada por los activistas negros y el Estado (Telles, 2004, p. 87), pero también según concepciones más cotidianas en las que los habitantes de las favelas conciben la sociedad brasileña como dividida por una distinción global entre negro y *branco* (Sheriff, 2003). Asimismo, muchas de estas personas podrían ser mestizas, es decir, morenas en el cálculo cotidiano de la ubicación social en Brasil (o pardas, la categoría censal menos utilizada en el lenguaje cotidiano). Algunas de ellas podían incluso ser (o ser vistas como) *brancas*. Las mujeres de la red tendían a identificarse como negras, aunque esto rara vez era objeto de discusión o afirmación abierta. La protesta de las madres contra la violencia policial a menudo se refería simplemente a las favelas (y a los jóvenes varones de las favelas) como las víctimas. La negridad de muchos hijos asesinados no se explicitaba insistentemente y solía aducirse junto a la condición de *favelado* y de pobre, como un todo interseccional. Se pedía «justicia» y se denunciaba el «exterminio por parte del Estado»; el «racismo» no se nombraba explícitamente en las pancartas y carteles de la red. Todo ello hace patente que la violencia policial en las favelas tiene un impacto que traspasa la diferencia racial (y de hecho incluye un número significativo de víctimas blancas).

Sin embargo, al mismo tiempo, el carácter racializado subyacente de los asesinatos y de los manifestantes estaba siempre presente y, entre las madres, el discurso del racismo letal se desplegaba con facilidad y con frecuencia de diversas maneras. La palabra *genocidio* aparecía ocasionalmente en las pancartas desplegadas en las manifestaciones públicas, con lo cual se evocaba la idea de las amenazas a un determinado «grupo nacional, étnico, racial o religioso», por citar la definición de la ONU. Las fotos de las víctimas —todas ellas jóvenes negros, aunque de distintos tonos de piel— constituían una parte central del aspecto visual de estas manifestaciones, y dejaban claro, de forma tácita pero contundente, el carácter racializado de la matanza, al igual que los cuerpos de sus madres. En los discursos públicos, las madres a veces reiteraban el sesgo racial de la violencia y hablaban de las favelas como territorios negros. En una entrevista realizada por Luciane (Río de Janeiro, julio del 2017), una madre dijo: «Mis hijos murieron a manos de una policía racista, porque estaban en un territorio racializado [la favela]». Otra señaló: «Aquí en Brasil, no es necesario ser culpable o estar involucrado [en el crimen] para ser asesinado. Basta con ser negro, pobre y vivir en la favela para estar en el punto de mira de la Policía», aunque un segundo después indico: sólo «pobre y de la favela», para reforzar la cualidad ausente-presente de las identificaciones racializadas.

En el contexto definido por la vida en las favelas, la brutalidad policial y la política actual de las categorías raciales brasileñas, las mujeres morenas podían aliarse fácilmente a una causa que era central pero no insistentemente negra. Los datos sobre los homicidios policiales en la ciudad de Río de Janeiro en la década de 1990 sugieren que afectaron a los *pretos* tres veces más que a los pardos, en relación con su ocurrencia sobre la población general (Cano, 2010, p. 37); sin embargo, este hecho no es de importancia central para esta alianza. Lo que importa es la intersección de raza y clase que exhibe la favela: el 22 % de la población de Río de Janeiro vive en favelas y estas favelas son en un 66 % negras (16 % *pretos* y 50 % pardos), en comparación con el 48 % de personas negras en el conjunto de la ciudad (censo del 2010)¹⁰. Los datos de la década de 1990 muestran que más de la mitad de los asesinatos policiales en la ciudad se produjeron dentro de las favelas, y que un habitante de una favela tiene tres veces más probabilidades de morir a causa de la violencia policial que alguien que no habita en una favela, en relación con la población de la ciudad en general. Un 73 % de los *favelados* muertos por la Policía eran

¹⁰ Datos disponibles en <https://t.ly/ef4y>

personas negras. De ellos, el 42 % eran *pretos* y el 31 % pardos, lo que significa que los *favelados pretos* tenían 1,5 veces más probabilidades de ser asesinados que los *favelados pardos* (Cano, 2010, p. 39). Las tendencias recientes no han hecho más que exacerbar la focalización de las favelas por parte de la Policía, lo que sin duda ha contribuido a un aumento del 40 % de los homicidios de negros (no solo a manos policiales) durante la década hasta el 2014 (Sáenz, 2015); una duplicación de la tasa de victimización de personas negras por muertes con armas de fuego en comparación con las blancas (Waiselfisz, 2016, p. 60); y datos recientes muestran que —contemplando la edad, el sexo, la educación y el lugar de residencia— las personas negras de la ciudad de Río de Janeiro son víctimas de homicidio un 24 % más a menudo que las blancas (Cerqueira y Coelho, 2017). Por lo tanto, aunque las personas negras de piel más oscura en las favelas tienen una mayor probabilidad de ser asesinadas por la Policía que las personas de piel más clara, esto no es suficiente para socavar una solidaridad basada en el lugar y la clase, creada por el contexto de la favela en el que la conciencia racializada se vive mediante las sensibilidades de clase¹¹.

Conciencia racial y movilidad social ascendente

Una conciencia de clase con conciencia racial también puede explorarse en varios ejemplos de las organizaciones que estudiamos, que se centran en fomentar la independencia económica al desarrollar oportunidades de obtención de ingresos y promover la profesionalización y el entrismo a la clase media (entrada en las clases medias). Estas prácticas no son inusuales en las organizaciones que buscan defender los derechos y mejorar la situación de las minorías indígenas y negras; sin embargo, el punto interesante reside en el cómo lo hacen. En algunos casos, estaba claro que la experiencia vivida de la raza era la agenda principal, y allí se esforzaban en cierto modo por hacer de la raza «la modalidad en la que se “vive” la clase» (Hall, 1980, p. 341). Otros casos mostraban una conciencia de clase de base más amplia y con conciencia racial.

¹¹ Sin embargo, puede haber límites a la inclusión racial de las redes antiviolencia de las favelas. Los datos del censo del 2010 muestran que el 33 % de los habitantes de las favelas de Río de Janeiro se identifican como blancos, y los datos de la encuesta por muestreo indican que los *favelados* blancos también son víctimas de asesinatos policiales (Cano, 2010). A pesar de ello, en la red estudiada por Luciane sólo había una mujer blanca, que no vivía en la favela, pero cuyos hijos habían sido asesinados durante una visita a la misma. Además, había un par de hombres blancos involucrados, aunque tendían a trabajar de forma bastante independiente de las mujeres. Sería interesante explorar las razones de esta falta de participación de personas blancas.

Un ejemplo de la primera tendencia es la organización No Más Racismo. Este grupo puso el racismo en el centro de su agenda. Fue muy conocido por identificar y protestar públicamente en varios casos de discriminación racista. En el proceso, pretendía hacer del antirracismo parte del discurso dominante, aceptado por las clases medias blancas, en lugar de ser algo que solo le preocupaba a una minoría negra. La organización también abordó cuestiones más amplias de raza y clase al tratar de desafiar la idea de que ser negro es igual a ser pobre. Para ello, fue pionera en la creación de un programa de certificados de inclusión para empresas. Para obtener la certificación de la organización, las empresas tenían que cumplir con ciertos criterios, como, por ejemplo, tener, o comprometerse a adoptar un plan para lograr una fuerza laboral que incluyera personas negras (incluso en los niveles administrativos) y tener o comprometerse a adoptar prácticas de mercadeo y publicidad que tuvieran un carácter inclusivo y que no utilizaran estereotipos ni lenguaje racista. El grupo también organizó fiestas callejeras para jóvenes negros en áreas urbanas de bajos ingresos, que fueron diseñadas para reducir la violencia al proporcionar actividades alternativas seguras.

Todo esto fue una valiosa contribución al antirracismo, al ser inquebrantable en su denominación explícita del problema, tratando de hacer del antirracismo una parte normal de la sociedad y abordando los aspectos estructurales de la desigualdad racial. Por otro lado, el grupo adoptó un enfoque específico para desafiar la relación entre la negritud y la pobreza al enfatizar la promoción de una clase media negra. Esto en sí mismo es un objetivo valioso, pero a la vez este tipo de estrategias podría comprender ciertas limitaciones. La importancia dada al ingreso a la clase media se tradujo en un enfoque en la promoción de una imagen de la negritud y el antirracismo con énfasis en lo que está de moda, es *cool* y atractivo; por ejemplo, alentando a las personas mestizas y blancas de clase media y de élite a usar las camisetas de la organización en los concursos de belleza y otros eventos de lujo y creando un *look* glamuroso para las fiestas callejeras que organizaba la organización. El proyecto de No Más Racismo, de crear un lugar para la negritud en las clases medias y convertir la diversidad en un asunto de mercado, abordó dimensiones estructurales de la desigualdad racial. Sin embargo, esta estrategia antirracista también puede ser percibida desde perspectivas críticas como algo que genera proyectos que tienen una relevancia limitada para muchas personas negras que han sido estructuralmente excluidas de las oportunidades para ingresar a las clases medias o incluso para conseguir un empleo formal, y que se han visto afectadas por el impacto del racismo en los estratos más bajos de la sociedad.

El enfoque en la negritud es necesario y valioso en sociedades que marginan a la gente negra. A la vez, esto limita la posibilidad que ofrece el tener un enfoque más amplio sobre el racismo como un fenómeno que incluye a una gama de personas más amplia, como pueblos indígenas y personas mestizas de piel oscura. Un énfasis en promover la negritud en el mundo de la clase media tiene claras ventajas y al mismo tiempo tiende a prestarle menos atención a la mayoría de las personas negras que tienen pocas posibilidades de experimentar una movilidad ascendente de este tipo.

La negritud fue puesta en escena también por la Asociación de Mujeres Afrocolombianas (Amafrocol), un grupo de Cali con el que Krisna trabajó (acompañada por Mara Viveros-Vigoya y Danny Ramírez). El objetivo de estas mujeres era fomentar la independencia económica de las integrantes del grupo, lo que les permitiría ser menos dependientes de los hombres y desafiar las desventajas económicas de las mujeres afrocolombianas. Esto se hizo por medio de un proyecto claramente racializado de promoción del cabello «natural» al estilo africano y de desarrollo de cierto control en el mercado de productos para el cabello negro. Una mujer señaló: «No es posible que, además de tenernos que alisar el cabello, tengamos que darles la poca plata que tenemos a los blancos mestizos» (entrevista realizada por Krisna y Danny, Cali, julio del 2017). El racismo, el sexismo y el clasismo fueron abordados como un todo interseccional, mediante una agenda microempresarial. Al mismo tiempo, el enfoque en el cabello de estilo africano aseguró una clara orientación hacia las mujeres negras y puso de relieve cuestiones en torno a la estigmatización de la negritud.

Otras iniciativas similares en Colombia, aparentemente también orientadas a las personas negras, muestran de hecho un enfoque más amplio basado en la clase racial. Shuska es una microempresa especializada en adornos y artículos de moda elaborados con materias primas de la región de la costa del Pacífico y el Amazonas. El alcance regional sugiere una agenda inclusiva, y se dice que los productos integran elementos culturales afrocolombianos e indígenas. La directora de Shuska, Neila Preciado, una mujer afrocolombiana nacida en el Putumayo (un departamento ubicado en la región amazónica), dijo en una entrevista: «Me crie en un contexto pluriétnico, conformado por mestizos, indígenas y negros [...] lo que hago es para personas que quieren agregarle un valor a su estilo, sin importar el tipo de piel. Yo no puedo ir a recolectar [materias primas en la selva] con usted, porque es afro y voy sacando a la mestiza o la indígena; igual todas ellas son mujeres, son parte del cambio» (entrevista realizada por Krisna, Cali, julio del 2017). La presencia en línea de la empresa (Facebook, Twitter, entre otras redes) no menciona el racismo,

y Shuska participa en eventos convencionales, como la Feria del Hogar, en la que Preciado engalana a las mujeres blancas con coloridos turbantes (artículos que a menudo son vistos por las mujeres negras como parte integral de la cultura del cabello afro). Al mismo tiempo, tras haber asistido a los talleres de formación organizados por Amafrocol, Preciado dijo que era muy consciente de la necesidad de desafiar el racismo, ya que lo había experimentado cuando vivía en Cali.

Un ejemplo similar es el trabajo de María en Ecuador con la Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Kichwa de Saraguro (Corpukis). Se trata de una organización indígena con actividades que abarcan múltiples dimensiones, y que defiende y promueve los intereses y derechos del pueblo de Saraguro. El racismo no ocupa un lugar destacado en su agenda, pero la experiencia del racismo es una realidad cotidiana para muchos de sus habitantes. Los pequeños productores de queso, muchos de los cuales son mujeres, venden sus productos en la ciudad de Loja, donde denuncian que «los policías municipales golpean a las mujeres indígenas, las maltratan y les patean sus cosas» y que, por ser «mujer del campo» y «humilde», alguien la «discrimina, la deja a un lado, la empuja o la insulta, [llamándola] india tal o cual» (entrevistas realizadas por María, Saraguro, agosto del 2017). A un nivel más estructural, las organizaciones indígenas de Saraguro lograron impedir que la agencia agrícola estatal impusiera un régimen de certificación sanitaria inasequible a los pequeños productores lácteos locales. Las organizaciones se quejaron de que los nuevos requisitos se basaban en el estereotipo de que los productores indígenas eran intrínsecamente sucios. Este es un ejemplo de una lucha sobre todo de clase que está inevitable y profundamente influenciada por la conciencia del racismo estructural y directo. Es un ejemplo de cómo el racismo no se nombra explícitamente, sino que se aborda por medio de una gramática alternativa (Wade y Moreno Figueroa, 2022) de (en este caso) clase, justicia y dignidad, que, sin embargo, conlleva significados profundamente racializados.

Mi argumento aquí es que una conciencia de clase con sensibilidad racial facilita una percepción de las dimensiones estructurales de la desigualdad racial, que va más allá de un enfoque centrado en la estigmatización y los actos de discriminación directa. Este enfoque es necesario no sólo porque el estigma y la discriminación directa son problemas graves en sí mismos, sino también porque se encuentran en una relación de apoyo mutuo con la desigualdad estructural. Pero si el enfoque en el estigma es demasiado estrecho puede reducir el problema del racismo a un acto individual de exclusión y humillación, a menudo entendido como motivado por el prejuicio y el «odio» (de ahí

que el racismo sea un delito de odio y un discurso de odio) o, en el mejor de los casos, por la ignorancia y la falta de atención.

En América Latina, estos actos sin duda existen y deben ser denunciados, sobre todo porque se esconden detrás de exclusiones aparentemente clasistas. Sin embargo, el carácter de las formaciones raciales latinoamericanas —especialmente la manera en que el mestizaje crea la posibilidad parcialmente convincente de destacar la convivencia y la tolerancia— implica que para comprender el racismo hay que prestar mucha atención a los procesos estructurales que reproducen los patrones racializados de pobreza, falta de oportunidades, altas tasas de mortalidad, morbilidad y encarcelamiento, entre otros. Estos son procesos que operan en las jerarquías racializadas en todas partes, pero su identificación asume una importancia particular en América Latina. Una conciencia racializada de clase ayuda a centrar nuestra atención en los mecanismos que permiten que la racialización y la exclusión de clase se sostengan mutuamente.

Conclusión

He identificado algunas posibilidades interesantes para el antirracismo en las sociedades mestizas. Mi argumento ha sido que el contexto mestizo —aunque normalmente se ha visto, con razón, como un obstáculo para el antirracismo, que enmascara y ofusca el racismo, y distrae la atención del mismo— también puede crear algunos puntos de apoyo que permitan a los analistas y activistas posicionarse de forma innovadora. La metáfora del punto de apoyo procede del mundo de la escalada, en el que un escalador puede encontrarse atascado en una ruta, incapaz de ver el camino a seguir. Un ligero movimiento lateral o unos pocos centímetros hacia arriba, o incluso hacia abajo, hacia un nuevo punto de apoyo, puede cambiar la perspectiva y abrir nuevas posibilidades para avanzar en la ruta. Sugiero que el mestizaje puede proporcionar puntos de apoyo que parecen insignificantes o poco prometedores pero que, si se utilizan, pueden brindar opciones.

No hay garantías, y la posibilidad de nuevas opciones y el progreso por medio de ellas sigue siendo un trabajo en curso. Esto se debe a que el mestizaje, si bien puede ofrecer puntos de apoyo, proporciona simultáneamente poderosas herramientas para minimizar el racismo y socavar la credibilidad de quienes lo ponen de relieve. Por ejemplo, el que la clase y la raza coincidan en términos estructurales es a la vez una poderosa herramienta para negar el papel del racismo y una forma potencial de crear una gramática alternativa del antirracismo basada en una conciencia racializada de clase. El hecho

de que el mestizaje proporciona una narrativa que divide lo negro de lo indígena como posiciones estructurales y simbólicas, y, asimismo, brinda una narrativa que los hace converger, significa que las opciones de alianzas en torno al anti-racismo se ven constantemente amenazadas por las diferencias con respecto a lo que significa la «raza» para los grupos negros e indígenas en un contexto mestizo. Para hacer realidad las posibilidades que he esbozado, tenemos que hacer un esfuerzo sostenido para leer el mestizaje a contracorriente y desarrollar posibilidades dentro de él contra el peso y el flujo de la historia.

Conclusiones

Mónica G. Moreno Figueroa y Peter Wade

COMENZAMOS ESTE LIBRO con el diagnóstico de una creciente atención al racismo y al antirracismo dentro de una amplia gama de sectores de las sociedades latinoamericanas, tanto en términos de discurso como de acción. Hemos llamado a esto el «giro hacia el racismo y el antirracismo». En el ámbito académico, este giro ha implicado pasar de demostrar que el racismo existe y opera de manera consistente a considerar también la multiplicidad de formas en que este se entiende. Su multiplicidad deja al descubierto las desigualdades, contradicciones y desviaciones del racismo. Además, este «giro hacia el racismo» nos ha permitido abordar la amplia gama de esfuerzos de organización contra el racismo. Gobiernos, grupos sociales, activistas y profesionales han desarrollado estrategias que desafían —tanto explícita como implícitamente, a veces de forma tímida y otras de forma más radical— la incesante reproducción del racismo y su profundo arraigo en las estructuras sociales.

Al explorar este «giro hacia el racismo y el antirracismo», un enfoque clave ha sido estudiar diversas estrategias antirracistas y las posibilidades y limitaciones que ofrecen. Nos hemos planteado preguntas: ¿qué implicaciones tiene la movilización del cuerpo como herramienta o canal? ¿Qué ocurre en términos de antirracismo cuando se lucha por el derecho a la tierra como comunidad indígena o negra asediada? ¿Hasta qué punto es eficaz para desafiar el racismo y las desigualdades raciales la movilidad social ascendente, ya sea por medio de la educación y la profesionalización o de la empresa? ¿Qué pueden ofrecer los mecanismos de reparación legal en la lucha contra el racismo?

Está claro que, sea cual fuere la estrategia o la combinación de estrategias que se despliegue, la intersección entre diversas formas de opresión y lucha es fundamental. El racismo no opera «solo», porque sus mecanismos de subordinación —exclusión estructural e individualista, estigmatización, violencia y violación— son modos comunes del ejercicio del poder. La raza y la clase son los socios más obvios en este caso, pero el género es fundamental para ambos, y los tres son mutuamente constitutivos de la colonialidad. Mónica Moreno

Figueroa y Mara Viveros-Vigoya ilustran esto al explorar cómo las acciones antirracistas siempre tienen algún componente de género y cómo los diversos efectos de dichas acciones sobre los estereotipos y las posiciones de género —al reproducirlos, capitalizarlos, desbaratarlos— deben tenerse en cuenta al evaluar las acciones antirracistas.

Krisna Ruetter-Orihuela sostiene que el cuerpo puede actuar como una herramienta eficaz para movilizar el sentimiento antirracista, en especial cuando las personas actúan públicamente con sus cuerpos de formas irruptivas y disruptivas, y provocan la transmisión de afectos. Las marchas, manifestaciones y otras formas públicas de protesta que analizó Krisna fueron explícitamente irruptivas y disruptivas en el sentido de que empujaron a los cuerpos de las personas negras e indígenas al espacio público, con lo cual canalizaron la indignación y la ira. De manera diferente y menos explícita, también lo hizo la campaña del 2018 del Concejo Indígena de Gobierno que postuló a María de Jesús Patricio Martínez (Marichuy) como la primera mujer indígena (nahua) candidata a la presidencia de México. Esto implicó mostrar su cuerpo fenotípicamente indígena mientras circulaba por la comunidad y otros espacios públicos en campaña y mientras aparecía en los medios de comunicación convencionales y sociales. Aunque el racismo no figuraba explícitamente en su programa público, su cuerpo concretaba las demandas de poder y reconocimiento indígenas de forma que suscitaba reacciones, viscerales y racistas, de desprecio por parte de algunos sectores, y de admiración por parte de otros.

En un sentido diferente, los grupos de mujeres negras que se centran en el cabello, aunque son intensamente personales en un sentido, son muy públicos en otro. Los peinados son siempre públicos, pero dejarse crecer el pelo «natural» es un acto especialmente público, dado el significado negativo que suele tener este. La capacidad del cuerpo para mediar entre lo privado y lo público de este modo le confiere una poderosa tracción afectiva, al tiempo que desafía la distinción entre lo privado y lo público, que es fundamental para los órdenes sociales liberales. (Esto quedó claro en los comentarios racistas que aparecieron en las redes sociales sobre Marichuy, que a menudo implicaban que el lugar «apropiado» para ella era el espacio doméstico). El poder afectivo de los cuerpos y su despliegue de manera irruptiva y disruptiva tiende a provocar reacciones violentas que buscan restablecer las normas y jerarquías existentes, y esto hace muy públicas la violencia y la violación que forman parte integral del racismo, incluso si este no es nombrado en el proceso. Por otro lado, Krisna argumenta que las acciones centradas en el cuerpo pueden ser sólo de corto plazo y fragmentarias —en parte debido a las reacciones violentas

que provocan— y pueden correr el riesgo de reforzar la naturalización del racismo y de convertir a las minorías racializadas principalmente en víctimas. Las acciones centradas en el cuerpo deben realizarse junto a otras estrategias que aborden las estructuras de desigualdad subyacentes.

Peter Wade explora las acciones centradas en el territorio que también movilizan el afecto de manera relevante, al aprovechar una relación profundamente sentida tanto con lugares concretos como con «la tierra», percibida esta como una fuerza primordial. Luego de analizar los casos de la comunidad negra ecuatoriana de Wimbí, que se enfrentó a una multinacional de la palma de aceite, y de las asediadas comunidades Guaraní-Kaiowá del sur de Brasil, Peter sostiene que centrarse en el territorio permite denunciar con claridad las desigualdades estructurales en la distribución del poder y los recursos, por lo que tiende a provocar una forma de violencia más estructural que la represión física de las protestas centradas en el cuerpo. Aunque las reivindicaciones territoriales suelen implicar la movilización de los cuerpos en defensa de la tierra (como en el caso de los indígenas de Saraguro, en Ecuador), lo que, asimismo, atrae la represión violenta en el momento, existe una violencia más generalizada e insidiosa en la progresiva erosión (tanto física como legal) de la propiedad de la tierra, la marginación de las comunidades, la degradación del medio ambiente y el consiguiente ataque al bienestar y la salud a largo plazo. Las acciones centradas en el territorio ponen al descubierto estas estructuras de opresión y, de forma indirecta, mediante una gramática alternativa del anti-racismo (Wade y Moreno Figueroa, 2022), además, llaman la atención sobre las dimensiones racializadas de estas estructuras y sobre cómo constituyen una parte integral del racismo, entendido como un sistema de distribución desigual del poder y los recursos. Esta vinculación indirecta de la desigualdad racial y de clase se hace más directa y manifiesta cuando se invita a las personas líderes wimbí y guaraní-kaiowá a hablar sobre el racismo. Estas muestran una clara conciencia del importante papel que desempeña en sus problemas de tierras su condición de personas negras o indígenas, a pesar de que no nombren públicamente el racismo como una cuestión relevante. Existe aquí un delicado equilibrio entre enmascarar completamente las operaciones del racismo y hacerlas indirectamente evidentes por medio de una gramática alternativa que pone de relieve los vínculos indisolubles entre raza y clase.

Gisela Carlos-Fregoso concluye que, al igual que el cuerpo y el territorio, la movilidad ascendente tiene beneficios contradictorios. Por un lado, constituye una herramienta obvia para empezar a dismantelar la casa del amo, porque es una herramienta con la que se construyó dicha casa —al contrario

de Audre Lorde, por el momento—. Al igual que las estrategias centradas en la tierra, la movilidad económica ascendente tiene el poder de alterar las estructuras básicas que definen las equivalencias racistas entre ser de baja condición (pobre, sin educación) y ser una persona negra, indígena o mestiza de piel oscura. También tiende a hacer que quienes ascienden sean más conscientes de las barreras raciales que encuentran en su trayectoria, para fomentar así la alfabetización racial. Y, aunque Gisela no lo menciona explícitamente, la estrategia es útil, además, en el sentido de que no depende mucho del reconocimiento de la identidad. Puede abarcar a las personas mestizas de piel oscura que no se identifican cultural o incluso categóricamente como negras o indígenas, pero que, sin embargo, son objeto de exclusión por parte de las clases medias y altas porque no tienen la piel clara o el aspecto europeo suficiente. Son vistas, en cuanto a su comportamiento, como pertenecientes a los estratos inferiores, que casi siempre son racializadas en desventaja de alguna manera (por ejemplo, al describirlas con palabras que tienen connotaciones raciales, como persona *naca* en México, *chabacana* en Ecuador, *huachafa* en Perú, *corroncha* en Colombia, o el ejemplo más elocuente, *negra* en Argentina).

Por otro lado, la alfabetización racial a nivel individual no se traduce necesariamente en un activismo antirracista, porque lo que Gisela llama la experiencia anfibia de la movilidad ascendente —la condición de tener un pie en dos mundos— puede inducir una intensa presión para acomodarse a las prácticas y perspectivas de la clase media. La experiencia anfibia no es necesariamente lo mismo que la acomodación total, e implica la posibilidad de realizar críticas indirectas e inconsistentes, aunque siguen mereciendo la pena. El caso del portero brasileño Aranha ilustra su respuesta contradictoria e incoherente, que, sin embargo, sacó a la luz pública cuestiones de racismo. Otro problema de la movilidad ascendente es que, aunque utilizar las herramientas del amo puede ser útil y «permitirnos temporalmente ganarle en su propio juego», como dijo Audre Lorde, al final pueden dejar intactos los componentes de la casa y, en opinión de Lorde, «no provocarán un cambio genuino» (1984, p. 112). La movilidad ascendente desde las clases bajas en una sociedad capitalista es, por definición, individualista; si se convirtiera en algo seriamente colectivo, significaría el desmantelamiento de la estructura de clases del propio capitalismo, con sus elementos integrales de racismo y sexismo.

María Moreno evalúa los beneficios y las limitaciones de la legislación y los recursos legales para combatir el racismo. La ley es una pieza clave en la caja de herramientas del amo, ya que sustenta los regímenes de propiedad y derechos que contribuyen a constituir el capitalismo (y la desigualdad racial y

de género). Por definición, la ley también puede utilizarse para definir y defender la igualdad de derechos, pero hay límites. Algunas leyes contra la discriminación mencionan la condición económica en sus listas de criterios ilegítimos para maltratar o excluir a una persona (por ejemplo, la Ley contra el Racismo de Bolivia del 2010). Aun así, si esto se tomara en serio significaría, por ejemplo, que una persona podría reclamar un recurso legal contra un colegio por no admitir a su hijo porque no tiene suficiente dinero para pagar los costos. La ley podría, en teoría, servir para anular todo el sistema de estratificación de clases. Aunque, por supuesto, no lo hará, por mucho que se judicialice la política. Esto significa que la ley, si bien puede ser un arma poderosa para reclamar y garantizar derechos, normalmente sólo puede utilizarse para realizar cambios dentro de las estructuras generales. A pesar de la limitación jurídica impuesta por la necesidad de comenzar con casos individuales, la ley fue fundamental para dismantelar las estructuras de segregación legal en Estados Unidos, pero la segregación informal persistió. El limitado alcance de la ley es sobre todo obvio en los casos que examina María, que a menudo se traducen en victorias principalmente simbólicas para los individuos. Sin embargo, el poder de estas acciones simbólicas es indudable y hace que el uso de estrategias legales sea una herramienta muy importante, en parte porque permiten (de hecho, exigen) que se nombre explícitamente el racismo o al menos la discriminación racial. La «victoria» de Michael Arce en Ecuador es quizás el caso más tenue de todos los que examina María, pero un Ecuador con esa victoria es seguramente mejor que un Ecuador sin ella.

Peter Wade regresa a la historia común de los cuatro países en cuanto a ideologías y prácticas de mestizaje, y reflexiona sobre cómo las características particulares del mestizaje pueden proporcionar puntos de apoyo para fomentar el antirracismo, al tiempo que reconoce la fuerza del argumento que ve el mestizaje principalmente en términos de las distracciones y ofuscaciones que crea en torno al racismo. Una vez más, se hace hincapié en diversos puntos de apoyo: las posibilidades de que las personas mestizas sean incluidas en el antirracismo de maneras específicas, que se produzcan alianzas entre personas negras e indígenas, que el racismo antiindígena amplíe nuestra comprensión de lo que cuenta como fenotipo racializado y que las formaciones raciales latinoamericanas produzcan una conciencia de clase racialmente consciente que tenga cierta potencia.

Entonces, ¿qué podemos concluir del conjunto de casos investigados aquí? Adoptamos un enfoque que incluye una diversidad de acciones y estrategias, y que también mantiene un marco de referencia u horizonte político

radical. Para comprender esa diversidad hemos esbozado dos tipos principales de acciones antirracistas, que se distinguen por el grado en que abordan el racismo estructural. En un extremo del continuo están las acciones que se enfrentan al racismo directo y a los actos individuales de estigmatización y discriminación. Estas no parecen muy adecuadas para abordar el racismo estructural, pero pueden tener algunos elementos estructurales en juego. Los casos legales que presentamos son buenos ejemplos de ello: el caso del discurso racista que sufrió el portero brasileño Aranha, el despido injusto por motivos raciales de John Jack Becerra en Colombia, o el delito de odio del que fue objeto Michael Arce por parte de los militares en Ecuador. Todos ellos demostraron, tristemente, que los casos que llegan a los tribunales en América Latina son muy pocos, que es difícil ganar un caso y que su efecto sobre el racismo estructural es limitado. La conclusión de que estos casos son meros testimonios, que en realidad pueden reforzar las estructuras de dominación y que, por tanto, son «peor que nada», si bien es cierta hasta cierto punto, no significa que sea una opción eliminar las estrategias legales. Estos casos sientan importantes precedentes y, sobre todo, representan un cambio simbólico radical. Además, deberíamos considerar que estos procesos legales podrían fomentarse para seguir abordando el racismo estructural y mantener una crítica interseccional radical.

Otro caso que podría criticarse o incluso tacharse de superficial es el de No Más Racismo, porque podría argumentarse que su modelo de antirracismo empresarial, que incluye la distribución de camisetas de «no más racismo» entre los famosos y los participantes de los concursos de belleza, no aborda de forma suficiente el racismo estructural. Sin embargo, la organización también promueve prácticas de empleo racialmente inclusivas que aumentan la contratación de personas negras, lo que sí aborda los problemas estructurales en cierta medida. Así que la cuestión no es simplemente si No Más Racismo es lo suficientemente bueno o no, sino más bien cómo pensar en sus contribuciones con vistas a mejorar su alcance y tracción.

El segundo tipo principal de acciones antirracistas son las que consiguen abordar el racismo estructural de forma más radical y persiguen estrategias que pretenden redistribuir el poder y modificar los criterios de valoración. Aquí podemos pensar de nuevo en el caso de la campaña de Marichuy para la presidencia de México. Hemos argumentado en varios puntos que las gramáticas alternativas del antirracismo (Wade y Moreno Figueroa, 2022) están en juego en este caso, mientras que el nombramiento explícito del racismo y del trabajo antirracista está casi ausente. Sin embargo, es muy notable la visión radical que plantea la campaña del CNI, que también aborda los aspectos interseccionales

de la lucha: nos ofrece un ejemplo de lo que sería abordar las desigualdades estructurales con una imaginación radical que tenga efectos antirracistas. Asimismo, podemos incluir aquí el trabajo de las mujeres brasileñas de la Rede de Comunidades e Movimentos Contra a Violência en Río de Janeiro. No sólo el posicionamiento racial de los actores implicados —las madres negras y las víctimas, sus jóvenes hijos negros— es muy explícito, sino que además sus reivindicaciones implican cambios estructurales profundos que den valor a sus vidas y frenen la violencia. Las madres que lideran esta organización son radicales en su perspectiva de lo que importa, al modelar un nuevo tipo de maternidad racializada e integrada en una red de hermandad. Estos dos ejemplos demuestran que las estrategias antirracistas no se limitan al racismo y que siempre están vinculadas, de forma interseccional, a otras luchas por la justicia y la igualdad.

Al adoptar el enfoque inclusivo aunque radical que hemos propuesto, es útil pensar en la diferencia entre las acciones antirracistas en términos de efectividad o eficiencia. Ser eficaz se refiere a tener la capacidad de cumplir adecuadamente un propósito, a ser capaz de producir el resultado previsto o esperado. Se refiere a un producto final, a la creatividad y a la aplicación práctica en condiciones ideales. Se trata de acciones antirracistas que son capaces de obtener el mejor y deseado resultado en un sentido absoluto, independientemente de los recursos y las condiciones. Ser eficiente, por otra parte, significa ser capaz de realizar, funcionar o producir de la mejor manera posible dentro de las condiciones dadas, por ejemplo, con el menor desperdicio de recursos, energía, tiempo y esfuerzo. Las acciones antirracistas que son eficientes son aquellas que pueden maximizar los resultados en función de los recursos y las condiciones específicas. En el lenguaje empresarial y médico contemporáneo, la diferencia entre eficacia y eficiencia es sencilla: «Ser eficaz es hacer las cosas correctas, mientras que ser eficiente es hacer las cosas bien»¹. Utilizar esta perspectiva para evaluar las acciones antirracistas, por muy burda que parezca, es una buena manera de evitar establecer un listón único y muy exigente de expectativas basado en una medida de eficacia, que podría llevar a la decepción y a una sensación de fracaso y desesperanza continua. Si una acción o proceso no lo transforma todo, no significa que no valga la pena. La eficacia final, que puede tener a largo plazo, debe evaluarse junto con la eficiencia continua. Como nos recuerda Angela Davis «estamos viviendo los imaginarios

¹ Véase <https://t.ly/iKqZ>

de aquellos que se fueron hace mucho tiempo», cuyo eficiente trabajo no consiguió erradicar por completo el racismo de nuestro mundo, pero que nos ha llevado al punto en el que podemos tener esta discusión².

Podríamos criticar este argumento con la idea de que un trabajo eficiente tal vez sólo sea una excusa para no hacer más, que se convierte en un mero enunciado antirracista autocontenido, que puede acabar siendo complaciente. Precisamente por eso necesitamos mantener siempre presente el arraigo del racismo estructural como un horizonte orientador que nos permita equilibrar lo que es posible ahora con una clara dirección y perspectiva general sobre lo que es importante. Hay muchas acciones antirracistas que ofrecen imágenes alternativas para cambiar los patrones de riqueza y valor. Por ejemplo, Amafro-col en Colombia, Manifesto Crespo en Brasil y muchas otras organizaciones feministas antirracistas están pensando en el cuerpo como un lugar que puede fundamentar la lucha y sostener a los sujetos que lideran ese trabajo. Krisna, Mónica y Mara señalan que este tipo de iniciativas, que trabajan sobre el cabello negro y el cuerpo de las mujeres negras, podrían considerarse superficiales y que no van lo suficientemente lejos en la lucha contra el racismo estructural, porque a menudo están trabajando con supuestos que deben ser desafiados, como las nociones de belleza que apoyan la industria de la belleza. Sin embargo, diríamos que estas acciones consiguen algo importante: son eficaces y proporcionan conciencia y alimento a los participantes; son simbólicamente poderosas y también distribuyen recursos materiales, y tienen otras formas más profundas de difundir el impacto, tanto a nivel individual como colectivo.

En general, nuestro análisis refuerza fuertemente la necesidad de un enfoque inclusivo, basado en la idea de que ninguna estrategia única de antirracismo es suficiente. Cada enfoque tiene sus puntos fuertes y débiles, cada uno tiene diferentes implicaciones interseccionales, y cada uno está implicado en una lucha contra el flujo de una historia que tiene efectos cooptativos, neutralizadores y de distracción. Ninguna estrategia o acción en particular es inherentemente superior a otra. Algunas abordan el racismo estructural de forma más directa que otras, lo que es un componente necesario de cualquier estrategia antirracista, pero algunas acciones que pueden parecer superficiales también podrían tener efectos radicales. El racismo estructural no es algo que pueda abordarse por sí solo, porque la propia naturaleza de la acción social comprende la estructura y la agencia como mutuamente constitutivas. Juzgar

² Angela Davis (2017, 11 de marzo), *Mujeres del mundo 2017: Angela Davis in Conversation*, Royal Festival Hall, Londres, <https://t.ly/wneq>

según un criterio de radicalidad (cuán radical es una estrategia determinada) puede ser inútil si lleva a descartar preventivamente todo lo que no se considere suficientemente radical. Sin embargo, la necesidad —en algún punto del enfoque general— de abordar las cuestiones estructurales sigue formando parte del marco u horizonte de orientación.

Tensiones dentro del «giro hacia el racismo y el antirracismo»

Nuestra exploración del «giro hacia el racismo y el antirracismo» nos ha permitido detectar al menos tres «puntos de atracción» de los que debemos cuidarnos constantemente. Estos se refieren a los debates en torno a la identidad, el atractivo del término *discriminación* y la denominación explícita (o no) del racismo y el antirracismo. El primero es la atracción de las políticas de identidad, especialmente en contextos mestizos. La política de identidad, entendida como la organización en torno a identidades específicas, ha sido una tendencia particular en los países en los que el proyecto racial ha estado dominado por la segregación, como en Estados Unidos o Sudáfrica, y en los que los grupos y sus identidades están supuestamente definidos. Estas políticas identitarias son atractivas en parte por el flujo global de información y diálogo entre los movimientos antirracistas. Por ejemplo, es imposible negar la fuerza de la experiencia del movimiento por los derechos civiles de Estados Unidos: sus imágenes y estrategias han sido ampliamente estudiadas, debatidas, conmemoradas y compartidas a nivel transnacional.

En países como los de América Latina, con proyectos raciales asimilacionistas que tradicionalmente han tratado de homogeneizar a sus poblaciones, las políticas de identidad también son atractivas, aunque tienen un peso y un proceso diferentes. Dentro de este «giro hacia el racismo y el antirracismo», junto con el multiculturalismo posterior a los años noventa, un aspecto importante ha sido la lucha por el reconocimiento. Las poblaciones indígenas y negras han luchado mucho para ser vistas y validadas como tales y para contener la fuerza del mestizaje que tiene fuertes lógicas de asimilación históricamente arraigadas. La atracción de las políticas de identidad en contextos de mestizaje parece tener sentido, e incluso reforzarse, a la luz de las críticas a su lógica homogeneizadora y blanqueadora, que prospera al marginar e inferiorizar las experiencias de las personas indígenas, negras y de otras minorías étnicas. Así pues, un desafío al mestizaje como proyecto racista sería potenciar una política de identidad que ponga la diversidad en primer plano.

Existe una importante tensión en este sentido. Por un lado, es innegable que las personas racializadas negativamente o en desventaja (en contraposición a positivamente o en ventaja), como los pueblos indígenas y negros, han sufrido muchas formas de violencia; han sido excluidos en el ámbito social, económico y político, y se les ha arrebatado un sentido pleno de humanidad sobre la base de sus identidades, o sobre los remanentes de dichas identidades en forma de características racializadas, como los rasgos físicos y el color de la piel. Para muchos, son los procesos de reconocimiento los que les permiten a estas personas marginadas activar formas de recuperar el sentido de valía, el valor y la dignidad, y de mostrar la rabia. Por otro lado, entonces, avanzar hacia el reconocimiento de la identidad, aunque podría reivindicarse como esencialismo estratégico, corre el riesgo de desviar la lucha contra el racismo hacia un enfoque que concierne solamente a grupos identitarios particulares. Se corre el riesgo de prestar demasiada atención a la construcción de una visibilidad coherente, lo que distrae la atención del funcionamiento del racismo. Toni Morrison dijo que una de las funciones más importantes del racismo es la distracción, porque hace que la gente se explique continuamente ante los demás, en lugar de centrarse en su trabajo y en su derecho a una buena vida: «Alguien dice que no tienes lengua y te pasas veinte años demostrando que la tienes. Alguien dice que tu cabeza no tiene la forma adecuada y tienes a los científicos trabajando en que sí la tiene. Alguien dice que no tienes arte, así que te pones a desenterrarlo. Alguien dice que no tienes reinos, así que te pones a desenterrarlos. Nada de esto es necesario. Siempre habrá algo más»³. Esta contradicción está en el centro de la atracción hacia la política identitaria en el contexto latinoamericano, y no puede resolverse fácilmente. Debemos estar atentos a su funcionamiento dentro de los procesos antirracistas.

El segundo punto de atracción que hemos detectado en el «giro hacia el racismo y el antirracismo» está relacionado con la limitación del significado del racismo en términos de «discriminación». El marco conceptual y la denominación de *discriminación* tienen la desventaja de que se asocian rápidamente con un delito limitado, un mal comportamiento contenido o una política mal aplicada. Se asemeja a los prejuicios, la mala educación o la ignorancia: son conceptos que mantienen las discusiones en el ámbito del individuo, incluso dentro de las instituciones u organizaciones, con sus consiguientes intervenciones antirracistas también orientadas a ese efecto, como la formación sobre

³ Toni Morrison (1975, 30 de mayo), *A Humanist View* [ponencia], Universidad Estatal de Portland, <https://t.ly/YypY>

prejuicios implícitos o los procedimientos de denuncia de quejas. Entendemos que la discriminación racial podría aspirar a captar tanto los procesos individuales como los estructurales, a pesar de que en el contexto de América Latina hemos detectado un uso desviado y aséptico del término *discriminación*. A menudo se utiliza para restarles importancia a las cuestiones de responsabilidad que van más allá de las personas, los grupos o las instituciones.

Los promotores del término *discriminación* podrían argumentar que «el sistema» o «la estructura» son difíciles de operativizar (¿cómo responsabilizar a un sistema?), pero creemos que esta es exactamente la trampa. Se dice que *racismo* es un término vago y que *discriminación* se presenta como una herramienta más adecuada para los procedimientos racionales del Estado-nación y sus instituciones derivadas. Sin embargo, el término *discriminación* depende de que se tenga en cuenta que la modernidad y sus instituciones —ya sea en América Latina o en otros lugares— son en principio sólidas y sólo necesitan pequeños ajustes, como una política mejor, una persona mejor, un equipo mejor formado. Nuestro argumento es una comprensión radical y más crítica del racismo, el cual consideramos que está fundamentalmente entretelado en las estructuras básicas de las sociedades capitalistas liberales e intrínsecamente entrelazado con el sexismo, la heteronormatividad y la continua colonialidad del poder. Esta concepción del racismo incluye lo mundano y lo cotidiano, lo sistémico y lo fugaz, los ámbitos público y privado, y la interconexión de cada uno de estos elementos. Visto así, se abre la posibilidad de que muchas acciones se contemplen como antirracistas.

Somos conscientes de que no todas las acciones antirracistas tienen en cuenta «el sistema», pero sin duda podrían tener presente una amplia conciencia de las formas arraigadas del racismo. El uso del término *discriminación* en América Latina, por tanto, puede resultar confuso, sobre todo porque está muy extendido y porque muchas personas, organizaciones e instituciones lo utilizan como abreviatura de cualquier acto incorrecto. Incluye bajo un mismo paraguas categorías de personas en muy diferentes situaciones de desventaja, desde niños a ancianos, discapacitados, mujeres y la comunidad LGBTQI+. Una perspectiva del racismo como discriminación pretende encontrar políticas y sanciones que funcionen como soluciones prácticas. Esto no quiere decir que tales soluciones no tengan un papel que desempeñar o que una perspectiva radical sobre el racismo no pueda proponer soluciones específicas, sino que el diagnóstico, la intencionalidad y la visión de una perspectiva radical son fundamentalmente diferentes. La perspectiva radical no rehúye la confrontación,

el cuestionamiento profundo de nuestro orden social actual y la imaginación de una «buena vida» para todos.

Un tercer punto de atracción que hay que vigilar constantemente es la preocupación por nombrar el racismo, o incluso la discriminación racial, y hacer que la terminología esté disponible y sea explícita en el discurso de las organizaciones y en la documentación oficial de las instituciones, así como en las conversaciones cotidianas. Incluso dentro de nuestro propio proyecto, empezamos buscando la denominación explícita del racismo como indicación del progreso hacia una conciencia que ya podría estar produciendo alguna forma de cambio social y que podría seguir haciéndolo. Pronto nos dimos cuenta de que nombrar explícitamente el racismo es un arma de doble filo. Por un lado, es una forma de avanzar en una causa que hace unos veinte o treinta años habría parecido imposible; luchábamos por demostrar la existencia del racismo, y en menor medida por su incorporación en el lenguaje cotidiano utilizado por las instituciones y la gente corriente. Por otra parte, nombrar el racismo podría considerarse fácilmente algo suficiente en sí mismo, como si constituyera toda la acción antirracista.

El riesgo que se corre aquí es el de la concesión simbólica —tokenismo—, en el que prevalece una visión superficial del reconocimiento como mera constatación. Esto no quiere decir que nombrar explícitamente no sea algo bueno o incluso necesario, a veces, para determinados problemas y objetivos. Hay muchos casos en los que la disponibilidad de un lenguaje público del racismo le permite a la gente enunciar sus problemas y preocupaciones de forma más clara, tener un diagnóstico más profundo de la situación y elaborar más críticas. Pero nombrar el racismo también acaba enfrentándose a la propia lógica del racismo, por la cual el lenguaje puede ser cooptado y vaciado de contenido, por la cual los esfuerzos antirracistas se quedan principalmente en intenciones, y por la cual los pasos necesarios para aplicar el cambio se desbaratan o simplemente no se proporcionan los recursos suficientes para llevarlos a cabo. Así pues, aunque nombrar explícitamente el racismo como estrategia antirracista es algo, y algo importante, a veces es demasiado limitado y no va lo suficientemente lejos. Las estrategias que se centran en las formas directas de racismo (por ejemplo, al nombrarlo explícitamente) deben combinarse con otras estrategias.

Estos tres «puntos de atracción» incluyen temas espinosos que provocan ambivalencias dentro del «giro hacia el racismo y el antirracismo» en América Latina. Son tensiones que demuestran que el cambio social está ocurriendo realmente y que hay resistencia a él. Estas resistencias al cambio antirracista nos han hecho conscientes, a lo largo del proyecto, de que las organizaciones

y los individuos han desarrollado diversas formas de afrontar el trabajo real contra el racismo, a veces intencionadas, otras más intuitivas, y la mayoría de las veces orgánicas. Junto a estas atracciones, también hemos visto que el «giro hacia el racismo y el antirracismo» ha llevado a la arena pública diversos niveles de conciencia de la racialización, tanto de los sujetos como de las estructuras sociales, aunque el racismo *per se* entre y salga de foco.

Por eso defendemos la pertinencia de la idea de las gramáticas alternativas del racismo y el antirracismo como parte de una forma más inclusiva y enriquecedora de entender —de manera interseccional y relacional— lo que está ocurriendo en el ámbito de la transformación social. La noción de las gramáticas alternativas ha ido de la mano de nuestra insistencia en desplegar una perspectiva inclusiva y a la vez radical desde la que se logre leer la acción antirracista. Esto no significa que todo valga, sino que debemos tomarnos en serio la idea de que diversas estrategias para perseguir el cambio social tienen efectos antirracistas.

Gramáticas alternativas del antirracismo

Lo que hemos aprendido del marco de la interseccionalidad, como método y como perspectiva teórica, nos ha empujado constantemente a «hacer la otra pregunta» (Matsuda, 1991); es decir, cuando se nos presenta una forma clara de opresión, siempre nos preguntamos qué otras cosas están en juego de forma menos obvia. Si no nos centramos tan insistentemente en la necesidad de nombrar explícitamente el racismo o incluso en tener absolutamente claro que el racismo es una parte clave de cualquier lucha, ¿seguiremos pensando que una acción concreta podría tener efectos antirracistas? Los datos generados en este proyecto demuestran que esto es posible. Referirse a gramáticas alternativas del racismo y el antirracismo podría significar considerar efectos antirracistas que van desde el reconocimiento de que los cuerpos de las personas y su valor percibido pueden tener algo que ver con una situación concreta, pero también que este es sólo un elemento y que hay otras cuestiones clave en juego, como el género, la colonialidad, el extractivismo o la violencia (Wade y Moreno Figueroa, 2022). Se pueden revelar otros tipos de efectos antirracistas al plantear «la otra pregunta» sobre lo que se genera cuando el racismo no está en el punto de mira, y esto puede llevarnos a tener en cuenta los entornos, los estados de ánimo, los afectos y las sensibilidades que allanan el camino para que se desarrollen otras luchas que podrían tener dimensiones antirracistas en el camino. Observar lo que ocurre cuando el racismo no está en el punto de mira podría, además, alertarnos sobre las olas de conciencia y

claridad antirracista que aparecen y desaparecen, a veces de forma estratégica, y otras, de forma más intuitiva.

En resumen, las gramáticas alternativas antirracistas proporcionan una matriz organizativa con elementos que no parecen referirse al racismo o al antirracismo. Implican un sentido subyacente de que una condición racializada tiene que ver con un problema, una situación o una lucha en particular, y que está bien que se destaquen y se hagan más explícitas otras cuestiones, como y cuando sea necesario. Incorporemos la interseccionalidad o no a nuestro análisis, los flujos interrelacionados de poder y desigualdad seguirán funcionando en el mundo social. En una sociedad estructurada racialmente, las desigualdades de género y de clase tienen una dimensión racializada, la raza y la clase están en juego al igual que el género y la raza, y todo ello desempeña un papel clave en las formas en que se percibe y se utiliza el cuerpo, en las luchas por el territorio, en la manera como la ley adquiere significado y relevancia simbólica, y en cómo las cuestiones de la movilidad social, el espíritu empresarial y la profesionalización deben pensarse como parte de los esfuerzos antirracistas. En una sociedad estructurada racialmente, nunca estamos demasiado lejos de descubrir el funcionamiento del racismo, y por ello, considerar otras prioridades circunstanciales y no insistir en la primacía de la raza o el racismo en un contexto determinado podría ser la mejor forma de actuar. Este enfoque nos abre el camino para integrar el amplio abanico de prioridades y formas heterogéneas de trabajo antirracista que encontramos en el proyecto y que, de un modo u otro, hacen avanzar la agenda del cambio social.

Comparaciones y relaciones

Otra forma de desarrollar nuestro enfoque inclusivo es explorar las cuestiones que surgen de al menos tres temas. En primer lugar, el hecho de que hayamos trabajado en cuatro países diferentes. En segundo lugar, que tratamos de comprometernos con las experiencias negras e indígenas. Por último, que los debates más amplios sobre el racismo y el antirracismo en América Latina han invocado tradicionalmente comparaciones regionales, principalmente con Estados Unidos, pero también con Sudáfrica y, en menor medida, con Europa. Estos marcos comparativos invitan a considerar el proceso de comparación en sí mismo y cómo nos posiciona en términos de evaluación de las acciones antirracistas (una tarea que implica la comparación).

El propósito de la comparación puede ser aislar la influencia de variables específicas en la configuración de una formación social. Por ejemplo, las

comparaciones de las colonias anglosajonas e iberoamericanas pueden revelar la influencia relativa de las distintas tradiciones jurídicas, frente a las diferentes estructuras demográficas, en la configuración de las formaciones raciales bajo la esclavitud y después de la abolición (por ejemplo, Marx, 1998; Tannenbaum, 1947). Asimismo, a partir de esta base analítica, la comparación puede utilizarse para realizar evaluaciones sobre las mejores prácticas. ¿Qué contextos, políticas y acciones son los más adecuados para producir resultados deseables? Por ejemplo, a la hora de abordar el racismo y la desigualdad racial, ¿es mejor empezar con una claridad al estilo de Estados Unidos sobre las categorías raciales para que todo el mundo sepa contundente y públicamente quiénes son, en términos raciales? ¿Aumenta esto la eficacia de las acciones antirracistas, ya sean impulsadas por la sociedad civil o por el Estado? ¿Son las ambigüedades, los silencios y las evasiones sobre las categorías raciales que se han documentado para Brasil principalmente un obstáculo para los intentos de abordar el racismo y la desigualdad racial (véase, entre otros, Hanchard, 1994)?

Se trata de procedimientos valiosos, aunque tienden a basarse en una noción de comparación bastante simple y mecánica, en la que cada lugar, país o región figura como un «caso» en una matriz comparativa, cuya otra dimensión está constituida por las «variables» objeto de estudio (como el tipo de sistema jurídico, el tipo de estructura demográfica, la claridad de la categoría racial, entre otras), que pueden reducirse en algunos enfoques a valores binarios (tradición jurídica anglosajona frente a ibérica, demografía de conquistadores frente a colonos, categorías claras frente a vagas). La manifestación más cruda de este enfoque es el excepcionalismo, que afirma que una región o un país determinado es diferente a los demás en ciertos aspectos: por ejemplo, en las Américas, Brasil es único por su tolerancia racial, Estados Unidos es único por su regla de «una sola gota» y su estricta segregación, y Argentina (Costa Rica o Chile) es única en América Latina por ser particularmente «blanca». Este tipo de afirmaciones excepcionalistas casi siempre obedecen a programas políticos particulares, a menudo de tendencia nacionalista.

Lo que este enfoque comparativo descuida es la apreciación de la interconexión de los «casos» y su implicación mutua en una historia común (Seigel, 2009; Stoler, 2001). Esto significa que los «casos» no pueden separarse completamente en términos de presencia o ausencia de determinadas variables. Si asumimos que, en términos de formaciones raciales, el caso de América Latina está marcado por ideologías y prácticas de mestizaje, el caso de Estados Unidos o Sudáfrica por la rígida segregación y el de Europa por la inmigración desde las poscolonias a las metrópolis excoloniales, podríamos obtener una forma

práctica de organizar realidades complejas en paquetes conceptuales manejables. Sin embargo, pasa por alto el origen común de todas estas regiones en una historia de colonialismo europeo y opresión racial, en la que las tecnologías de gobierno y explotación —y las acciones de obstinación, resistencia y rebelión— viajaron por todos los continentes, para informar en todos estos lugares. Esto significa que todos los «casos» comparten rasgos tanto como no lo hacen. Todos tienen historias en las que la mezcla, la segregación y la inmigración forman importantes nexos de relaciones.

Atender a estas interconexiones e historias compartidas produce un enfoque relacional más que comparativo. Un enfoque relacional no borra la diversidad, sino que evita empaquetar esa diversidad en marcos simplemente nacionales y ser presa del nacionalismo metodológico. Un enfoque relacional cuestiona las formas que se dan por sentadas, en las que los complejos conjuntos y redes de personas, objetos e ideas se esculpen como entidades discretas por medio de maneras particulares de conocimiento que implican relaciones de poder específicas (Latour, 1993; Seigel, 2009; Stoler, 2001), lo que no implica que los enfoques relacionales estén libres de relaciones de poder.

En estos términos, es poco probable que una región tenga «lecciones» fácilmente empaquetadas para otra región en términos de antirracismo y lucha contra la desigualdad racial. Los regímenes basados en ideas y prácticas de mestizaje pueden contener semillas que, al ser alimentadas a contracorriente de la historia, conduzcan hacia el antirracismo. Si es así, y si estas semillas deben entenderse como lecciones, entonces se aplican tanto a los contextos latinoamericanos como a otras regiones caracterizadas por la desigualdad racial, porque todas ellas comparten elementos comunes.

Si un enfoque relacional es productivo cuando se trabaja a través de regiones y continentes enteros, esto se aplica también —quizás aún más— cuando se trabaja dentro de una región caracterizada por un alto nivel de coincidencia histórica y cultural, como América Latina. ¿Cuáles son las ventajas y las limitaciones de comparar cuatro países latinoamericanos como «casos»? Una opción habría sido comparar diferentes regímenes de mestizaje y llegar a un juicio sobre las diferentes oportunidades y obstáculos que cada régimen presentaba para las acciones antirracistas. Podríamos habernos preguntado si la formación racial particular de Brasil —que podría figurar en una comparación abreviada como un «caso» caracterizado por un imaginario dominante de personas blancas y negras, una larga historia de movilización negra y un reconocimiento estatal establecido de racismo antinegro, reflejado en políticas de acción afirmativa de amplio alcance— ofrece lecciones para, digamos, Ecuador o México. ¿Quizás

la organización política indígena más consolidada de Ecuador debería ser un modelo para las minorías indígenas asediadas de Brasil? Por otro lado, esta comparación basada en casos ocultaría los importantes puntos en común que comparten los cuatro países como variantes de una historia fundada en combinaciones desiguales de elementos del colonialismo de los conquistadores y de los colonos, y que, condujeron a que todos —mientras se encontraban en diálogos de larga duración que atravesaban la región— ensamblaran de diversas maneras las categorías coloniales fundamentales de indio, negro, blanco y mestizo, para generar diversas dinámicas de opresión, adaptación y resistencia.

Reconocer estos puntos en común, en un enfoque relacional, nos recuerda que Ecuador y México también tienen historias en las que la negritud figura como un contrapunto significativo para la narrativa nacional, aunque a menudo se encuentre fuera de la nación. Tienen sus propias historias de organización y resistencia negra. En Brasil, las personas indígenas, a pesar de su escaso peso demográfico, han sido siempre un punto de referencia vital para los imaginarios nacionales y para las luchas antirracistas.

Un enfoque relacional, además, dirige la atención a la diversidad dentro de cada país, en lugar de tratar de tipificar los casos nacionales de una manera que siempre corre el riesgo de reproducir las narrativas nacionalistas. Dentro de cada país hay regiones en las que la negritud ocupa el centro del escenario y otras en las que la indigeneidad está en primer plano. Esta constatación (banal en sí misma) queda en segundo plano en una perspectiva comparativa basada en casos. Finalmente, una perspectiva relacional dirige nuestra atención al hecho de que los cuatro países confrontan, de alguna manera, la figura del mestizo y que el mestizaje enmarca el racismo y las posibilidades antirracistas. Distinguir comparativamente el caso de Brasil del de México, o cualquiera de los dos casos del de Colombia o Ecuador, en cuanto al grado en el que el mestizaje se convirtió en una base institucionalizada de la identidad nacional es una empresa válida, siempre y cuando esto no oculte el hecho de que en ambos países de la comparación, las estructuras y los imaginarios de la diferencia racial y el racismo incluyen al mestizo —de hecho se basan en él— (sin olvidar al blanco), como víctima y como perpetrador del racismo.

Una última dimensión de comparación es la que existe entre las experiencias de racismo de las personas negras y las indígenas. Como es sabido, existe una tradición establecida que opone, o al menos distingue, las categorías de negro e indígena en términos de cómo figuraron en los regímenes coloniales y, específicamente, su relación con la esclavitud. Las mismas distinciones se ensayan en los regímenes multiculturalistas de América Latina, que, si bien

abarcan ambas categorías, también suelen diferenciarlas en términos de derechos (Hooker, 2005; Wade, 2018). Un enfoque comparativo que trata a los pueblos negros e indígenas como «casos» separados que se relacionan como tales, tanto con el Estado como entre sí, puede reconocer útilmente estas diferencias sociales y políticas reales, pero, asimismo, puede reproducirlas al darlas por sentadas. Un enfoque relacional tiende a resaltar el terreno y las conexiones compartidas, lo que en este contexto significa reconocer el posicionamiento subordinado común de ambas categorías de personas en las jerarquías de raza y clase, su condición común de racialización (evitando formulaciones simples como «la etnia es a la raza lo que lo indígena es a lo negro»), y los aspectos compartidos de su relación con la mezcla en el imaginario nacional.

En conjunto, todas estas facetas de un enfoque relacional nos alejan de la cuestión de lo que podemos aprender al comparar los cuatro países o al comparar América Latina con otras regiones. En cambio, nos mueven en la dirección del enfoque inclusivo que estamos defendiendo, en el que los diversos enfoques del antirracismo y el cambio social, que podrían ser comparados como estrategias separadas y calificados en una escala singular de eficacia o radicalidad, pueden en cambio reunirse para formar un grupo heterogéneo, un ensamblaje que es *abigarrado*, *ch'ixi* en aymara, para usar las palabras de Rivera Cusicanqui (2018), o *kab'awil*, en maya (Chacón, 2019). Estos términos transmiten la coexistencia de opuestos de diferencias radicales en una relación no resuelta, aunque no fatalmente antagónica, que puede ser productiva en cuestión de cambios, sin que estén garantizados. Este enfoque no significa «todo vale», porque sabemos que nuestro objetivo final es lograr una mayor justicia e igualdad social y este objetivo constituye un horizonte político que guía las estrategias y las acciones. Sí significa que debemos estar preparados para valorar los diversos enfoques por lo que pueden aportar.

Imaginación radical y transformación social

Cuando hablamos de una imaginación radical, estamos pensando en las implicaciones de mantener un marco radical estructural y racializado como horizonte político contra el que se pueden ver, reconocer y evaluar las acciones antirracistas. El problema que se señala aquí es que corremos el riesgo de poner el nivel de exigencia demasiado alto y juzgar las acciones antirracistas como si nunca estuvieran a la altura, como si nunca fueran lo suficientemente radicales. Creemos que la estrategia, arriba esbozada, de plantear continuamente «la otra pregunta» (Matsuda, 1991) podría ser una forma de no tener que pasar por este «aro

radical», a la vez que permite que los individuos y las organizaciones replanteen sus intentos de lograr una transformación social. Si una organización se centra en un tema concreto —por ejemplo, la tierra—, plantear «la otra pregunta» puede ayudar a poner de manifiesto la raza y el racismo, junto con otras dimensiones estructurales. Si, por el contrario, la atención se centra en la raza, quienes son activistas podrían reforzar su reivindicación si tuvieran en cuenta la clase, el género y otras condiciones o contextos estructurales. Lo que queremos decir aquí es que estas «otras cuestiones» harán que la lucha sea más fuerte, incluso si las consideraciones estratégicas exigen hacerlo de forma matizada y en función del contexto. El caso del Paro Cívico de Buenaventura, Colombia, es un buen ejemplo. Las personas negras que se organizaron para exigir su derecho a no ser explotadas económicamente decidieron en un primer momento que no querían plantear el tema del racismo como forma de posicionar sus reivindicaciones y exigir una solución. Sin embargo, cuando sobrevino la violencia, se hizo pertinente replantear la situación y hacer explícito cómo esa violencia tenía una cualidad notoriamente racializada. Es importante aclarar que este replanteamiento y el hacerlo explícito no fueron la solución a su conflicto, sólo permitieron una visión más amplia de su situación en términos de una lucha conectada que reveló la fuerza combinada del racismo y la explotación económica o, mejor dicho, cómo la explotación económica es ya una empresa racista con una lógica organizativa racista y con graves efectos racistas y racializados.

Otra cuestión, que se deriva del desafío de un horizonte radical, estructural y racializado para la acción antirracista se refiere a cómo abordamos la naturaleza profundamente arraigada de las estructuras de opresión y explotación. Dado que entendemos que las diferencias raciales, de género y de clase —junto con el racismo, el sexismo y el clasismo (entre otras diferencias y procesos de exclusión)—, son constitutivas de la modernidad y están integradas en nuestros modelos de Estado-nación, ¿cómo empezamos a abordarlas mediante la acción antirracista? Hemos aprendido que sí, que es necesario un cambio radical, pero un cambio que no sea complaciente ni ciego ante la complejidad de la problemática.

Pretendemos, precisamente, ofrecer una imagen, un mapa inclusivo y acumulativo, de un marco temporal concreto en los cuatro países que estudiamos, en el que podemos ver una variedad de acciones realizadas en ámbitos diferentes y que trabajan en todo tipo de direcciones. Puede que tengamos que admitir que estas cuestiones están tan profundamente arraigadas que nosotras (personas académicas, activistas, antirracistas) no podemos cambiar el mundo entero por nosotras mismas, ni lo podemos hacer en este momento. Quizás tengamos que admitir que actuaremos en el presente lo mejor que podamos,

al evitar arreglos superficiales, pensar en múltiples estrategias, tener en cuenta que las dimensiones de los problemas que el racismo trae al mundo son de esta naturaleza profundamente arraigada. Aunque no podamos solucionar el problema del racismo por completo, podemos decidir cuál es la mejor manera de abordarlo mientras tanto. Abogamos entonces por ser conscientes de que las expectativas de cambio pueden ser demasiado exigentes y pueden llegar fácilmente al punto de la desesperanza. Es habitual escuchar que, si una determinada acción, programa o propuesta de cambio social «no es impresionante, no vale la pena hacerla». Una conciencia sobre cómo se ve el cambio social y cuáles son nuestros parámetros para medirlo podría ayudar a las organizaciones a construirlo de manera que vaya en aumento, emprendiendo estrategias provisionales que valgan la pena. Como dijo Angela Davis en el 2017:

Este no es un contexto en el que vayamos a ser testigos de las consecuencias del trabajo que hacemos [...Mientras tratamos de hacer el trabajo de proteger, desafiar, resistir] estamos recurriendo a fuerzas, y estamos recurriendo a energías que han sido creadas durante décadas, así que ahora estamos, en cierto sentido, cosechando los frutos del trabajo que las personas, activistas como nosotras [hicieron...] así como estamos creando el terreno para algo que podría suceder dentro de cincuenta años. Y a menudo, cuando digo esto, la gente se deprime, porque dice, «bueno, quizá no esté aquí dentro de cincuenta años». Pero ¿y qué? ¿Qué diferencia haría eso? El capitalismo y las fuerzas de las ideologías neoliberales nos obligan a medir el mundo de una manera muy pequeña. No podemos medir el trabajo que estamos haciendo por nosotras mismas, por nuestro yo individual, e incluso por la duración de nuestra propia vida, porque a mí me gusta pensar que hoy estamos viviendo los imaginarios de aquellos que se fueron hace tiempo. Estamos viviendo el mundo que esas personas querían y, por lo tanto, podemos esperar que otras habiten el mundo que nosotras imaginamos, tal vez no en términos de especificidad, pero habitando un mundo muy nuevo que es imposible si no nos comprometemos con el tipo de activismo que se requiere hoy.⁴

Una cuestión importante que hemos aprendido con esta investigación es que el activismo antirracista de hoy en día necesita tener en cuenta las

⁴ Angela Davis, 2017.

posibilidades realistas de las acciones y de las organizaciones e instituciones en sus contextos locales particulares. Esto no es una justificación *post hoc* de lo que la estrategia de investigación del proyecto Lapora terminó haciendo, sino una elección consciente que tomamos para mapear lo que sucedía en el momento de nuestro estudio y cómo la amplia gama de acciones podría ser considerada en su potencialidad, pero también en su actualidad.

Esto nos lleva, finalmente, a «otras preguntas» sobre los proyectos de transformación social. ¿Cómo deberían ser y qué papel debería desempeñar en ellos la conciencia del racismo y el antirracismo? Un reclamo popular en las manifestaciones callejeras en toda América Latina es que «la lucha será antirracista e interseccional o no será». Se puede escuchar esto en otras versiones, sustituyendo *antirracista* o complementándolo con términos como *antipatriarcal*, *feminista*, *fraternal* y *solidaria*.

La transformación social puede parecer El Dorado, siempre a punto de ser encontrada en el siguiente giro, y nunca del todo. Pero esta percepción hace que se imponga la necesidad de aferrarse a resultados concretos que en este momento parecen absolutamente necesarios, que quizás no lo eran hace cincuenta años y que probablemente cambiarán en el futuro. Centrarse en estos resultados también puede hacernos perder de vista la relevancia del presente y del proceso, de las relaciones entre las personas y de la importancia de «no dejar a nadie atrás». Igualmente, no centrarnos en la imaginación radical de un futuro absolutamente libre de desigualdades podría hacernos conformar con menos y con poco, con un falso presente con algunas acciones exitosas que, examinadas con detenimiento, no pueden mantenerse en pie frente a la violencia racial y el desprecio al que están sometidas tantas personas. Escribimos estas palabras en medio de la crisis del coronavirus, sobre la que algunos analistas han dicho que en realidad «COVID-19 es el virus, el capitalismo es la crisis». (Tran, 2020)⁵. Esta crisis nos hace enfrentarnos una vez más al arraigo de la desigualdad estructural y a la necesidad de seguir luchando por esa imaginación radical que pueda forjar nuevos escenarios y posibilidades. Mientras esta crisis nos empuja aún más, y cambia nuestros supuestos sobre la vida misma, deberíamos recordar las palabras de Angela Davis, que nos anima a no ser personas pequeñas en nuestra medida del cambio, sino a aferrarnos a una imaginación radical del mundo que habitamos ahora y que muchos otros habrán de habitar en el futuro.

⁵ Loan Tran (2020, 2 de abril), intervención en el evento en línea «The Rising Majority, with Angela Davis and Naomi Klein: Movement Building in the Time of the Coronavirus Crisis», <https://t.ly/-zN2>

Apéndice

Este apéndice contiene descripciones resumidas de los estudios de caso que se tratan en más de un capítulo del libro. Así se evita la repetición de hechos básicos. Se presentan los siguientes casos:

1. Amafrocol
2. Aranha (portero)
3. Cepiadet
4. Congreso Nacional Indígena, Concejo Indígena de Gobierno
5. Fundación Azúcar
6. Huella Negra
7. Jacinta Francisco Marcial
8. John Jak Becerra
9. Manifiesto Crespo
10. Michael Arce
11. No Más Racismo
12. Rede de Comunidades e Movimentos Contra a Violência
13. Saraguro

Amafrocol

La Asociación de Mujeres Afrocolombianas tiene su sede en la ciudad de Cali, en el suroeste de Colombia, donde lleva a cabo proyectos comunitarios destinados a mejorar la calidad de vida de las personas negras (<https://t.ly/3y0Z>). Desde su creación en 1996, Amafrocol ha trabajado principalmente en el campo de las microempresas de belleza, moda y cosmética en Cali. La organización está formada por una veintena de mujeres negras en alianza con ocho colectivos, y trabaja a nivel nacional con proyectos que toman la «belleza» como lugar de lucha contra las intersecciones del racismo, el sexismo y el clasismo. Desde hace más de veinte años Amafrocol organiza un evento público, llamado Tejiendo

Esperanzas, en el que mujeres y niñas negras (y algunos hombres) muestran su cabello natural y trenzado, hacen demostraciones sobre cómo llevar diferentes tipos de turbantes y exponen ropa y accesorios hechos por diseñadores de moda negros. Krisna Ruetten-Orihuela, Danny Ramírez y Mara Viveros-Vigoya colaboraron con esta organización.

Aranha

Este es el apodo («araña» en español) del portero brasileño Mário Lúcio Duarte Costa, que jugaba en el equipo Santos, con sede en São Paulo. Durante un partido contra el equipo Grêmio en la ciudad de Porto Alegre, el 28 de agosto del 2014, Aranha fue llamado *macaco* (mono) por algunos aficionados de Grêmio, quienes, además, imitaron ruidos de mono. Duarte Costa expresó su enfado en el campo y, tras el partido, en los medios de comunicación; también presentó una denuncia por el incidente ante la policía local. Las imágenes del suceso mostraban a cuatro personas que gritaban e imitaban sonidos de mono, en particular a una mujer blanca identificada como Patrícia Moreira. Cuando Moreira se disculpó públicamente a principios de septiembre, Aranha se negó a reunirse con ella, pero en comentarios a la prensa la perdonó, y optó por no proceder a una denuncia judicial. Sin embargo, el Ministerio Público no tardó en presentar una denuncia oficial, con el resultado de que a las cuatro personas aficionadas se les prohibió temporalmente asistir a los partidos de Grêmio; los árbitros del partido fueron suspendidos durante unos meses, y el equipo Grêmio fue multado por el Tribunal de Justicia Deportiva y se vio obligado a abandonar el torneo de la Copa de Brasil de ese año. A la larga, las personas propietarias del Santos empezaron a no pagar el salario de Aranha; este presentó una denuncia ante el Ministerio de Trabajo y poco después dejó el equipo, luego de lo cual permaneció desempleado durante ocho meses, hasta que finalmente encontró trabajo como portero en otro equipo, el Ponte Preta. Aranha fue entrevistado por Luciane Rocha y su caso fue analizado por Renata Braga.

Cepiadet

Formado en el 2005, el Centro Profesional Indígena de Asesoría, Defensa y Traducción es una organización indígena con sede en la ciudad de Oaxaca, México, que se especializa en asesorar sobre los derechos de los pueblos indígenas, evaluar la acción y política pública hacia los pueblos indígenas, así como

en la prestación de servicios de traducción para las personas indígenas dentro del sistema judicial y de salud. Cuenta con unos ocho miembros, en su mayoría mujeres y hombres jóvenes abogados indígenas bilingües, que dan asesoría legal, imparten talleres de formación, prestan servicios de traducción y realizan consultas (<http://www.cepiadet.org/>). Gisela Carlos Fregoso y Judith Bautista trabajaron con esta organización.

Congreso Nacional Indígena, Concejo Indígena de Gobierno

El Congreso Nacional Indígena de México (CNI) es una organización nacional creada en 1996 para coordinar diversas luchas indígenas por la tierra y el territorio. Sus fundadores establecieron vínculos con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) (<https://www.congresonacionalindigena.org>). Ha convocado a cinco congresos nacionales desde 1996. Es políticamente radical y anticapitalista, lucha por la autonomía indígena y ha identificado al capitalismo y al Estado mexicano claramente como adversarios en la lucha. En el 2016, el CNI creó el Concejo Indígena de Gobierno (CIG), y en el 2017 el CIG promovió la candidatura presidencial de María de Jesús Patricio Martínez (Marichuy), una líder indígena, con la idea de elevar el perfil del CNI en la escena nacional, al tiempo que fortalecía los vínculos entre las comunidades indígenas. La campaña del CIG, que contó con un presupuesto y recursos técnicos limitados y con muchas personas que no pudieron registrar su apoyo por medio de una aplicación digital para teléfonos inteligentes, generó menos de 250 000 de las más de 866 000 firmas que exige la ley para que una persona se convierta en candidata presidencial oficial. Gisela Carlos Fregoso y Judith Bautista Pérez trabajaron con esta organización.

Fundación Azúcar

La Fundación de Desarrollo Social Afro Ecuatoriana Azúcar, o Fundación Afroecuatoriana para el Desarrollo Social Azúcar, más conocida como Fundación Azúcar, es una ONG ecuatoriana con sede en Quito que se describe a sí misma como una organización cultural etnoeducativa (<https://www.facebook.com/FundacionAzucar>). Fue creada en 1993 por mujeres negras y está vinculada a la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras de Ecuador (Conamune). Sus actividades se centran en la revalorización del cabello de las mujeres negras, la

promoción de la cultura afroecuatoriana y la lucha contra el racismo. María Moreno colaboró con esta organización.

Huella Negra

Huella Negra es una pequeña red de activistas negros mexicanos, principalmente de la región de la Costa Chica del suroeste de México (estados de Guerrero y Oaxaca). Se dedica a visibilizar y combatir la estigmatización de la cultura y de los afrodescendientes en México (<https://www.facebook.com/Proyecto-HuellaNegra>). Una figura clave de la red es Hugo Arellanes Antonio, un fotógrafo que comenzó a producir un calendario fotográfico anual, con imágenes de gente y lugares de la Costa Chica y de personas mexicanas que se autoidentifican como afrodescendientes. El calendario ha tenido varias ediciones y ha incluido una perspectiva urbana y generacional. Gisela Carlos Fregoso y Judith Bautista Pérez colaboraron con esta organización.

Jacinta Francisco Marcial

Jacinta Francisco Marcial es una mujer hñähñú (pueblo también conocido como otomí) que fue acusada en el 2006 de participar en el presunto secuestro de seis agentes de la antigua Agencia Federal de Investigación (AFI) de México. Ella y otras dos mujeres indígenas, Alberta Alcántara Juan y Teresa González Cornelio, fueron encarceladas en el 2006 y no fueron liberadas hasta septiembre del 2009 tras una campaña del Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez (Centro ProDH). En el 2017, las tres recibieron una disculpa pública de la Procuraduría General de la República, tras una nueva campaña del Centro ProDH.

Los hechos que condujeron a la detención de las tres mujeres se iniciaron en marzo del 2006, cuando los agentes de la AFI llevaron a cabo una redada en el pequeño mercado de Santiago Mexquititlán, en el estado de Querétaro, y sin identificarse comenzaron a confiscar mercancía pirata. Las interacciones entre los comerciantes del mercado y los agentes se volvieron tensas, y los comerciantes exigieron una compensación. Los agentes se marcharon para obtener el dinero de la indemnización y dejaron a uno de ellos en el mercado. Una vez pagada la indemnización, los agentes volvieron a abandonar la ciudad. Jacinta había sido una mera espectadora de todo esto, pero fue incluida en una foto tomada por un periodista visitante. Meses después, Jacinta, Alberta y Teresa fueron llevadas a Querétaro, con la excusa de que irían a dar una declaración sobre

un asunto relacionado con la poda de un árbol. Las mujeres entonces fueron encarceladas, acusadas de secuestrar a seis agentes de la AFI, y en el 2008 fueron condenadas a veintiún años de prisión. Jacinta es hablante hñähñú y tenía un mínimo dominio del español. Sin embargo, ningún intérprete la asistió durante el proceso judicial. Este caso fue estudiado por Gisela Carlos Fregoso en colaboración con el Centro ProDH (<http://centroprodh.org.mx/en>).

John Jak Becerra

John Jak Becerra es un hombre que se identifica como afrocolombiano, nacido en Bogotá. En octubre del 2009 empezó a trabajar como auxiliar de almacén en A. R. Los Restrepos, una empresa de ingeniería con sede en Medellín. A lo largo de cuatro años experimentó lo que percibió como declaraciones y actos abiertamente racistas por parte de sus compañeros de trabajo. Primero se enfrentó directamente a los autores, pero como la discriminación racial continuó entre el 2011 y el 2013, Becerra envió correos electrónicos y cartas a la oficina de Recursos Humanos y a los directivos de la empresa, quienes dijeron que sus reclamaciones eran infundadas, y le aconsejaron que cesara en sus quejas. En marzo del 2013, presentó una denuncia por discriminación racial ante la Fiscalía, con base en la Ley 1482 del 2011 de Colombia, que prohíbe la discriminación por motivos de raza, etnia, religión, nacionalidad, ideología política o filosófica, sexo, orientación sexual, discapacidad y «otras causas de discriminación». Poco después fue despedido por la empresa, momento en el que presentó una demanda por despido improcedente y discriminación racial ante la sección de Trabajo de la Fiscalía y el Ministerio de Trabajo. La denuncia de Becerra rebotó por la Fiscalía, la Procuraduría de Asuntos Laborales, el Ministerio de Trabajo y varios tribunales; sin embargo, su caso no se resolvió. Con el apoyo de la ONG jurídica Dejusticia, en julio del 2016 llevó el caso a la Corte Constitucional, utilizando el mecanismo de la tutela, que les permite a las personas que creen que sus derechos han sido violados presentar una queja directamente a este tribunal. La Corte falló a su favor en julio del 2018 (<http://t.ly/4wxG>). Este caso fue explorado por Krisna Ruetten-Orihuela.

Manifesto Crespo

Con sede en São Paulo, Brasil, Manifesto Crespo, fundado en el 2011, es un colectivo cultural liderado por cuatro mujeres negras que persiguen estrategias de contestación al racismo mediante procesos de empoderamiento corporal,

en los cuales se valoran las particularidades y potencialidades de los cuerpos negros (<https://t.ly/Cpxa>). Por medio de iniciativas, como el premiado proyecto Tecendo e Trançando Arte (Tejiendo y Trenzando Arte), se centran en las características del cabello negro rizado y en cómo se puede apreciar y cuidar de forma creativa. El colectivo pretende promover la autoestima de las mujeres negras y reconectarlas con sus orígenes y recuerdos dentro de la diáspora africana mediante actividades, como el proyecto Estampando Saberes, que promovió el arte de estampar objetos con *adinkra* (símbolos ashanti). Luciane Rocha y Renata Braga colaboraron con esta organización.

Michael Arce

Michael Arce fue un soldado ecuatoriano negro víctima de abuso racial por parte de un oficial superior en la Escuela Superior Militar Eloy Alfaro (Esmil). La madre de Arce, Lilian Méndez, presentó una denuncia en primera instancia ante la Defensoría del Pueblo, la cual realizó una investigación. Ante las negativas de la Esmil, el caso pasó a la vía judicial. La Procuraduría General de la Nación, por medio de la fiscal Gina Gómez de la Torre, se encargó del proceso contra la Esmil. Con base en los informes periciales del psicólogo Gino Grondona y del sociólogo John Antón Sánchez, la Fiscalía intentó argumentar que las acciones contra Michael Arce representaban un caso de delito de odio racial. En el 2013, el Juzgado Sexto de Garantías Penales de Pichincha dictó una orden de prisión preventiva para el oficial en cuestión, el teniente Fernando Encalada. Sin embargo, el Juzgado Séptimo le concedió la libertad. La Fiscalía y el abogado de Arce, Juan Pablo Albán, apelaron esta decisión y, tras dos audiencias de apelación, Encalada fue declarado culpable. Se le condenó a cinco meses de prisión y se le impuso la obligación de someterse a terapia y presentarle una disculpa pública a Arce. La disculpa fue presentada el 10 de julio del 2017, en no más de diez segundos y en el estacionamiento trasero de la escuela militar en Quito, y en ella el teniente hizo referencia a «presuntas ofensas» (<https://bit.ly/3PjeOGY>). Este caso fue explorado por María Moreno y Luis Alberto Briceño.

Rede de Comunidades e Movimentos Contra a Violência

Esta red-movimiento con sede en Río de Janeiro comenzó alrededor del 2003 como reacción a una serie de cuatro masacres policiales en diferentes partes

del estado de Río de Janeiro (<http://redecontraviolencia.org>). En el 2017 contaba con unos sesenta miembros, la mayoría madres residentes en favelas cuyos hijos (y ocasionalmente hijas) habían sido víctimas de asesinatos, casi siempre a manos de la Policía. De los sesenta miembros, una veintena eran activos, lo que significa que asistían regularmente a las reuniones de la red y participaban en otras actividades (protestas y manifestaciones callejeras, registro de denuncias oficiales, asistencia a juicios, entre otras). La Rede también cuenta con personas aliadas y simpatizantes (estudiantes, investigadores y otros activistas), muchas de las cuales no se autoidentificaban como negras. El principal interlocutor estatal de la Rede es la Defensoría Pública del Estado de Río. La Rede denuncia el «genocidio» y desafía las narrativas de la «guerra contra las drogas», las prácticas de encarcelamiento masivo, la criminalización de la protesta y el racismo dentro del sistema de justicia. Luciane Rocha trabajó con esta organización.

No Más Racismo

Esta organización pidió permanecer en el anonimato. Por lo tanto, le hemos puesto un seudónimo y hemos eliminado toda referencia con la cual se pudiera ubicar geográficamente.

Saraguro

Saraguro es el nombre de un pueblo indígena de la provincia de Loja, en el sur de Ecuador. También es el nombre del cantón donde se asientan principalmente y de la ciudad capital del distrito. Los saraguros son reconocidos oficialmente como un pueblo de la nacionalidad kichwa. En agosto del 2015, sindicatos y movimientos sociales, entre ellos la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE), organizaron manifestaciones de protesta por las enmiendas constitucionales que estaba aprobando la Asamblea Nacional (especialmente sobre la reelección indefinida y la eliminación del derecho de asociación de los trabajadores y profesionales) y por la política gubernamental relacionada con la minería a gran escala, la explotación petrolera en el Parque Nacional Yasuní (donde viven grupos indígenas no contactados), las leyes sobre la tierra y el agua, y la educación intercultural bilingüe y la justicia indígena. Las tácticas represivas del Gobierno se saldaron con 142 personas detenidas por las fuerzas de seguridad y 229 casos de agresiones, detenciones,

intentos de arresto y allanamientos, muchos de ellos en los territorios de los pueblos indígenas.

En Saraguro, las organizaciones indígenas bloquearon la carretera Panamericana como parte de sus manifestaciones, que se referían específicamente a las demandas de educación bilingüe y contra el cierre de guarderías y centros educativos comunitarios, las restricciones a la comercialización de productos lácteos, especialmente el quesillo, y la concesión de derechos mineros en el cerro Fierro Urco. El 17 de agosto del 2015, la Policía nacional y el Batallón Provincial de Infantería enviaron a alrededor de mil hombres a las afueras de la ciudad de Saraguro. Las fuerzas armadas atacaron a los manifestantes y a otros indígenas de la zona, y para ello emplearon gases lacrimógenos, gas pimienta y violencia física y verbal. La Policía no se limitó a actuar en la carretera, sino que entró a las comunidades circundantes (violando los derechos de los territorios comunitarios indígenas), allanó casas y detuvo a mujeres y hombres indígenas. Quienes se resistieron recibieron golpes con palos o ataques con gas pimienta.

La Policía detuvo a treinta y una personas que fueron trasladadas a la ciudad de Loja, y dejó en libertad a dos menores. Las veintinueve personas restantes fueron trasladadas a la cárcel, donde permanecieron dieciséis días. Los 29 de Saraguro fueron finalmente acusados del delito de paralización de un servicio público (artículo 346 del Código Penal). Aunque el Código Penal sólo establece una pena de uno a tres años de prisión por este delito, Luisa Lozano y Amable Angamarca fueron condenados a cuatro años, debido a las «circunstancias agravantes» relacionadas con el estado de excepción. Luego de ello, Asunción Zhunaula, Polibio Medina y Karina Monteros también fueron condenados a cuatro años. Las veinticuatro personas restantes no recibieron penas de cárcel: por ejemplo, ocho y otros diez acusados fueron declarados inocentes en mayo del 2016 y en junio del 2017, respectivamente. En diciembre del 2016, los abogados de las cinco personas condenadas a prisión presentaron un recurso de casación ante la Corte Nacional de Justicia de Quito, que el 7 de agosto del 2018 finalmente los declaró inocentes (véase <https://conae.org/tag/29-de-saraguro/>). María Moreno trabajó con las organizaciones indígenas involucradas en estos hechos.

Bibliografía

- AARONSON, Ely. (2014). *From Slave Abuse to Hate Crime: The Criminalization of Racial Violence in American History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- AGAMBEN, Giorgio. (2005). *State of Exception*. Traducido por Kevin Attell. Chicago: University of Chicago Press.
- AGUDELO, Carlos E. (2005). *Retos del multiculturalismo en Colombia: Política y poblaciones negras*. Medellín: La Carreta Editores, Institut de recherche pour le développement, Universidad Nacional de Colombia e Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. (1969). Oposición de raza y cultura en el pensamiento antropológico mexicano. *Revista mexicana de sociología* 31(1), 51-71.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. (1946, 1989). *La población negra de México, 1519-1810: Estudio etno-histórico*. Ciudad de México: Ediciones Fuente Cultural.
- AHMED, Sara. (2007). A Phenomenology of Whiteness. *Feminist Theory* 8(2), 149-168.
- AHMED, Sara. (2012). *On Being Included: Racism and Diversity in Institutional Life*. Durham: Duke University Press.
- ALAIMO, Stacey y Hekman, Susan. (2008). Introduction: Emerging Models of Materiality in Feminist Theory. En Stacey Alaimo y Susan Hekman (Eds.), *Material Feminisms* (1-19). Bloomington: Indiana University Press.
- ALDEN, Dauril. (1987). Late Colonial Brazil, 1750-1808. En Leslie Bethell (Ed.), *Colonial Brazil* (283-343). Cambridge: Cambridge University Press.
- ALEXANDER, Jeffrey C. (2017). Seizing the Stage: Social Performances from Mao Zedong to Martin Luther King Jr., and Black Lives Matter Today. *TDR/The Drama Review* 61(1), 14-42.
- ALVES, Jaime Amparo y Vargas, João Costa. (2017). On Deaf Ears: Anti-black Police Terror, Multiracial Protest and White Loyalty to the State. *Identities* 24(3), 254-274.

- ALVES, Jaime Amparo. (2019). «Esa paz blanca, esa paz de muerte»: Peacetime, Wartime, and Black Impossible Chronos in Postconflict Colombia. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 24(3), 653-671.
- ANAYA, S. James. (2015). Report of the Special Rapporteur on the Rights of Indigenous Peoples on Extractive Industries and Indigenous Peoples. *Arizona Journal of International and Comparative Law* 32, 109-142.
- ANDERSON, Mark. (2009). *Black and Indigenous: Garifuna Activism and Consumer Culture in Honduras*. Mineápolis: University of Minnesota Press.
- ANDREWS, Kehinde. (2018). *Back to Black: Retelling Black Radicalism for the 21st Century*. Londres: Zed Books.
- ANTÓN SÁNCHEZ, John y García, Fernando. (2015). *Vigilando el racismo: Cuatro casos de observación comunitaria al derecho a la no discriminación en comunidades indígenas y afroecuatorianas*. Quito: Editorial IAEN.
- ANTÓN SÁNCHEZ, John. (2015). *El derecho al territorio ancestral afroecuatoriano en el norte de Esmeraldas*. Quito: Editorial IAEN.
- ANTÓN SÁNCHEZ, Jhon. (2016). El delito de odio racial en Ecuador: El caso de una acusación de discriminación contra un cadete afroecuatoriano en las fuerzas militares. *Contra relatos desde el sur* 14, 39-48.
- ANZALDÚA, Gloria. (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- ARANGO GAVIRIA, Luz Gabriela. (2018). Belleza negra, modernidad y resistencias en Brasil. En Luz Gabriela Arango y Javier Armando Pineda Duque (eds.), *Género, trabajo y cuidado en salones de belleza* (141-184). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- ARANGO GAVIRIA, Luz Gabriela. (2018). Servicios de cuidado y prácticas de reparación frente al racismo: Salones de belleza para mujeres negras en Brasil. En Luz Gabriela Arango Gaviria, Adira Amaya Urquijo, Tania Pérez-Bustos y Javier Armando Pineda Duque (eds.), *Género y cuidado: teorías, escenarios y políticas* (120-137). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Pontificia Universidad Javeriana y Universidad de los Andes.
- ARCEO GÓMEZ, Eva O. (2017, 3 de julio). *Resultados de vida y color de piel en México* [ponencia]. Senado de la República, Ciudad de México, México. <http://bit.ly/3zbmGFc>
- ARENDT, Hannah. (1951). *The Origins of Totalitarianism*. Nueva York: Schocken.
- ARRUTI, José Mauricio Andion. (2006). *Mocambo: Antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru: EDUSC.
- ASHER, Kiran. (2009). *Black and Green: Afro-Colombians, Development, and Nature in the Pacific Lowlands*. Durham: Duke University Press.

- ASSIES, Willem, Van der Haar, Gemma y Hoekema, André J., editores. (1999). *El reto de la diversidad: Pueblos indígenas y reforma del Estado*. Zamora: Colegio de Michoacán.
- ASSIES, Willem. (2000). Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America. En Willem Assies, Gemma van der Haar y André Hoekema (eds.), *The Challenge of Diversity: Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America* (3-22). Ámsterdam: Thela Thesis.
- BANTON, Michael. (1987). *Racial Theories*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BAPTISTA, Renata (2006, 4 de noviembre). Índios acusam Vale de preconceito. *Folha de São Paulo*, B10.
- BARBARY, Olivier y Urrea, Fernando, editores. (2004). *Gente negra en Colombia: Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*. Cali y París: CIDSE, Univalle, IRD y Colciencias.
- BECKER, Marc. (2008). *Indians and Leftists in the Making of Ecuador's Modern Indigenous Movements*. Durham: Duke University Press.
- BELL, Derrick. (1995). Who's Afraid of Critical Race Theory. *University of Illinois Law Review*, 893-910.
- BIRSS, Moira. (2017). Criminalizing Environmental Activism. *NACLA Report on the Americas* 49(3), 315-322.
- BLANCAS MADRIGAL, Daniel. (2011, 2 de febrero). En 9 años, la CNDH logró la liberación anticipada de 7 mil 545 indígenas presos, *Crónica*. <http://www.cronica.com.mx/notas/2011/559585.html>
- BOCAREJO, Diana. (2009). Deceptive Utopias: Violence, Environmentalism, and the Regulation of Multiculturalism in Colombia. *Law & Policy* 31(3), 307-329.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. (1989). *México profundo: Una civilización negada* (2.^a edición). Ciudad de México: Conaculta.
- BONILLA-SILVA, Eduardo. (2003). *Racism Without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- BONILLA-SILVA, Eduardo. (2004). From Bi-Racial to Tri-Racial: Towards a New System of Racial Stratification in the USA. *Ethnic and Racial Studies* 27(6), 931-950.
- BONNETT, Alistair. (2000). *Anti-Racism*. Londres: Routledge.
- BORDO, Susan. (2003). *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*. Los Angeles: University of California Press.
- BRADING, David. (1993). *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. Ciudad de México: Ediciones Era.

- BRAH, Avtar. (1993). Difference, Diversity, Differentiation: Processes of Racialisation and Gender. En John Solomois y John Wrench (Eds.), *Racism and Migration in Western Europe* (pp. 195-214). Oxford: Berg.
- BROWN, Kimberley. (2018, 9 de agosto). Community vs. Company: A Tiny Town in Ecuador Battles a Palm Oil Giant. *Mongabay*, <https://bit.ly/3cRLVnp>
- BURDICK, John. (2008). Class, Place and Blackness in São Paulo's Gospel Music Scene. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 3(2), 149-169.
- BUSDIECKER, Sara. (2009). Where Blackness Resides: Afro-Bolivians and the Spatializing and Racializing of the African Diaspora. *Radical History Review* 103, 105-116.
- BUTLER, John Sibley. (2005). *Entrepreneurship and Self-Help among Black Americans: A Reconsideration of Race and Economics* (2.^a edición). Nueva York: State University of New York.
- BUTLER, Judith. (2015). *Notes toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- CALAPAQUI TAPIA, Karla. (2017). *Criminalización de la protesta: 2007-2017, las víctimas del correísmo*. Quito: Fundación Dayuma.
- CANDELARIO, Ginetta. (2000). Hair Race-Ing: Dominican Beauty Culture and Identity Production. *Meridians* 1(1), 128-156.
- CANESSA, Andrew. (2008). Sex and the Citizen: Barbies and Beauty Queens in the Age of Evo Morales. *Journal of Latin American Cultural Studies* 17(1), 41-64.
- CANO, Ignacio. (2010). Racial Bias in Police Use of Lethal Force in Brazil. *Police Practice and Research* 11(1), 31-43. DOI: 10.1080/15614260802586350.
- CARBY, Hazel. (1982). Schooling in Babylon and White Women Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood. En Centre for Contemporary Cultural Studies (ed.), *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain*. Londres: Routledge.
- CARBY, Hazel. (1987). *Reconstructing Womanhood: The Emergence of the Afro-American Woman Novelist*. Oxford: Oxford University Press.
- CARDOSO, Fernando Henrique. (1995, 2 de enero). Leia o primeiro discurso do presidente FHC. *Folha de São Paulo*, 12.
- CARMICHAEL, Stokely y Hamilton, Charles V. (1967). *Black Power: The Politics of Liberation*. Nueva York: Random House.
- CARNEIRO, Sueli, Santos, Thereza y De Oliveira Costa, Albertina. (1985). *Política governamental e a mulher*. São Paulo: Nobel y Conselho Estadual da Condição Feminina.

- CARRERA, Magali M. (2003). *Imagining Identity in New Spain: Race, Lineage, and the Colonial Body in Portraiture and Casta Paintings*. Austin: University of Texas Press.
- CARRIL, Lourdes. (2006). *Quilombo, favela e periferia: A longa busca da cidadania*. São Paulo: Annablume y FAPESP.
- CARVAJAL, Jorge. (2012). La sociedad y el uso del derecho en la contienda política en América Latina 1960-2000. *Revista Criterios: Cuadernos de Ciencia Jurídica y Política Internacional* 5(1), 79-110.
- CASTILLO, Luis Carlos. (2007). *Etnicidad y nación: El desafío de la diversidad en Colombia*. Cali: Editorial Universidad del Valle.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. (2005). *La hybris del punto cero: Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- CENTRO PRODH. (2012). Discriminados y encarcelados: Detenciones y condenas arbitrarias a personas indígenas inocentes en México. *Informe presentado al Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD) de las Naciones Unidas en el marco de los informes 16 y 17 del Estado mexicano sobre la implementación de la Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial*. México D. F.: Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez.
- CERÓN-ANAYA, Hugo. (2019). *Privilege at Play: Class, Race, Gender, and Golf in Mexico*. Nueva York: Oxford University Press.
- CERQUEIRA, Daniel y Santa Cruz Coelho, Danilo. (2017). *Democracia racial e homicídios de jovens negros na cidade partida*. Brasília: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada.
- CERQUEIRA, Daniel, Ferreira, Helder, De Lima, Renato Sergio, Bueno, Samira, Hanashiro, Olaya, Batista, Filipe y Nicolato, Patricia. (2016). *Atlas da Violência 2016*. Brasília: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada y Fórum Brasileiro de Segurança Pública.
- CHACÓN, Gloria Elizabeth. (2019). *Indigenous Cosmolectics: Kab'awil and the Making of Maya and Zapotec Literatures*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- CHALÁ, José. (2010, 23 de marzo). En Ecuador, la discriminación racial aún está presente. *Derecho Ecuador*. <https://bit.ly/3BrJVwt>
- CHO, Sumi, Williams Crenshaw, Kimberlé y McCall, Leslie. (2013). Toward a Field of Intersectionality Studies: Theory, Applications, and Praxis. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 38(4), 785-810.

- CHORBA, Carrie C. (2007). *Mexico, from Mestizo to Multicultural: National Identity and Recent Representations of the Conquest*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- CHOW, Pok Yin S. (2016). Has Intersectionality Reached Its Limits? Intersectionality in the UN Human Rights Treaty: Body Practice and the Issue of Ambivalence. *Human Rights Law Review* 16(3), 453-481.
- COHEN, Shana. (2004). *Searching for a Different Future: The Rise of a Global Middle Class in Morocco*. Durham: Duke University Press.
- COLLINS, John F. (2019). Vital Properties and Afro-Brazilian Lives: On Promiscuities of Gentrification and Personhood in Salvador, Bahia's Pelourinho Historical Center. *International Journal of Heritage Studies* 25(9), 870-881.
- COLLOREDO-MANSFELD, Rudi. (1998). «Dirty Indians», Radical *Indígenas* and the Political Economy of Social Difference in Modern Ecuador. *Bulletin of Latin American Research* 17(2), 185-205.
- COMAROFF, John L. y Comaroff, Jean. (2009). *Ethnicity, Inc.* Chicago: University of Chicago Press.
- COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS. (2011). *La situación de las personas afrodescendientes en las Américas*. Organización de los Estados Americanos y Comisión Interamericana de Derechos Humanos. <https://bit.ly/3PUhwDB>
- CONNELL, Robert William. (2005). *Masculinities*. Cambridge: Polity.
- COOK, Rebecca. (2012). Structures of Discrimination. *Macalester International Journal* 28, 33-60.
- COTTRILL, Robert J. (2013). *The Long, Lingering Shadow: Slavery, Race, and the Law in the American Hemisphere*. Athens: University of Georgia Press.
- COULTHARD, Glen S. (2007). Subjects of Empire: Indigenous Peoples and the «Politics of Recognition» in Canada. *Contemporary Political Theory* 6 (4), 437-460.
- COULTHARD, Glen S. (2014). *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- COURTHEYN, Christopher. (2019). De-Indigenized but Not Defeated: Race and Resistance in Colombia's Peace Community and Campesino University. *Ethnic and Racial Studies* 42(15), 2641-2660.
- COUSO, Javier. (2004). Consolidación democrática y poder judicial: Los riesgos de la judicialización de la política. *Revista de Ciencias Políticas* 14(2), 29-48.

- COUTIN, Susan Bibler, Mallin, Sean y Engle Merry, Sally. (2014, 12 de junio). Interview: Technologies of Truth, Law, and Inequalities. *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*. <https://bit.ly/3cTWiHk>
- COVIN, David. (2006). *The Unified Black Movement in Brazil*. Jefferson: McFarland & Company.
- COWLING, Camillia. (2011). «As a Slave Woman and as a Mother»: Women and the Abolition of Slavery in Havana and Rio de Janeiro. *Social History* 36(3), 294-311.
- CRAIG, Maxine Leeds. (2002). *Ain't I a Beauty Queen?: Black Women, Beauty, and the Politics of Race*. Nueva York: Oxford University Press.
- CRAIG, Maxine Leeds. (2006). Race, Beauty, and the Tangled Knot of a Guilty Pleasure. *Feminist Theory* 7(2), 159-177.
- CRENSHAW, Kimberle. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review* 43(6), 1241-1299.
- CUNIN, Elisabeth. (2003). *Identidades a flor de piel. Lo «negro» entre apariencias y pertenencias: Categorías raciales y mestizaje en Cartagena*. Traducido por María Carolina Barreto y Guillermo Vargas. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad de los Andes, Instituto Francés de Estudios Andinos y Observatorio del Caribe Colombiano.
- CURIEL, Ochy. (2007). Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista: Desuniversalizando el sujeto «mujeres». En Maria Luisa Femenias (ed.), *Perfiles del feminismo iberoamericano* (vol. 3, pp. 169-180). Buenos Aires: Catálogos.
- CURIEL, Ochy. (2008). Superando la interseccionalidad de categorías por la construcción de un proyecto político feminista radical: Reflexiones en torno a las estrategias políticas de las mujeres afrodescendientes. En Peter Wade, Fernando Urrea Giraldo y Mara Viveros Vigoya (eds.), *Raza, etnicidad y sexualidades: Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina* (pp. 461-484). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- CURIEL, Ochy. (2013). *La nación heterosexual: Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Bogotá: Brecha Lésbica y En la Frontera.
- CURIEL, Ochy. (2014). *Género, raza, sexualidad: debates contemporáneos* [documento de trabajo]. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. <https://bit.ly/3zK04fw>

- DA COSTA, Alexandre Emboaba. (2014). *Reimagining Black Difference and Politics in Brazil: From Racial Democracy to Multiculturalism*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- DA COSTA, Alexandre Emboaba. (2016). Thinking «Post-Racial» Ideology Transnationally: The Contemporary Politics of Race and Indigeneity in the Americas. *Critical Sociology* 42(4-5), 475-490.
- DA SILVA, Denise Ferreira. (1998). Facts of Blackness: Brazil Is Not (Quite) the United States... And Racial Politics in Brazil? *Social Identities* 4(2), 201-234.
- DE ALMEIDA, Ferreira Thomaz, Rubem y Mura, Fabio. (2003). Guarani Kaiowá. *Povos Indígenas no Brasil: Instituto Socioambiental*. <https://bit.ly/3PgN5r1>.
- DE AZEVEDO, Thales. (1955). *As elites de cor: Um estudo de ascensão social*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- DE LA TORRE ESPINOSA, Carlos. (1996). *El racismo en Ecuador: Experiencias de los indios de clase media*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- DÁVILA, Jerry. (2017). Challenging Racism in Brazil: Legal Suits in the Context of the 1951 Anti-discrimination Law. *Varia Historia* 33(61), 163-185.
- DAVIS, Angela Y. (1981). *Women, Race & Class*. Nueva York: Random House.
- DAVIS, Kathy. (2008). Intersectionality as Buzzword. A Sociology of Science Perspective on What Makes a Feminist Theory Successful. *Feminist Theory* 9(1), 67-85.
- DAVIS, Kimberly Chabot. (2014). *Beyond the White Negro: Empathy and Anti-Racist Reading*. Urbana: University of Illinois Press.
- DE GOUGES, Olympe. (1791, 1996). The Declaration of the Rights of Woman. En Lynn Hunt (ed.), *The French Revolution and Human Rights: A Brief Documentary History* (pp. 124-129). Boston: Bedford Books of St. Martin's Press.
- DE LA CADENA, Marisol. (1995). «Women Are More Indian»: Ethnicity and Gender in a Community near Cuzco. En Olivia Harris, Brooke Larson y Enrique Tandeter (eds.), *Ethnicity, Markets and Migration in the Andes: At the Crossroads of History and Anthropology* (pp. 329-348). Durham: Duke University Press.
- DE LA CADENA, Marisol. (2000). *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.
- DE LA CADENA, Marisol. (2001). Reconstructing Race: Racism, Culture and Mestizaje in Latin America. *NACLA Report on the Americas* 34(6), 16-23.
- DE LA CADENA, Marisol. (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond «Politics». *Cultural Anthropology* 25(2), 334-370.

- DEFENSORÍA DEL PUEBLO COLOMBIA. (2017). *Informe de derechos humanos: paro cívico, Buenaventura*. Universidad Icesi. <https://bit.ly/3oK94Lq>
- DEJUSTICIA. (2018, 18 de julio). *Corte Constitucional sienta un precedente para frenar la discriminación laboral* [video]. <https://tinyurl.com/2y8makq7>
- DEL POPOLO, Fabiana. (2017). *Los pueblos indígenas en América (Abya Yala): Desafíos para la igualdad en la diversidad*. Santiago: Cepal.
- DELANEY, Patrick. (2008). Legislating for Equality in Colombia: Constitutional Jurisprudence, Tutelas, and Social Reform. *The Equal Rights Review* 1, 50-59.
- DELGADO, Richard y Stefancic, Jean. (2012). *Critical Race Theory: An Introduction*. (2.ª edición). Nueva York: New York University Press.
- DÍAZ POLANCO, Héctor. (2005). Los dilemas del pluralismo. En Pablo Dávalos (ed.), *Pueblos indígenas, Estado y democracia* (pp. 43-66). Buenos Aires: Clacso.
- DIDOU AUPETIT, Sylvie y Remedi Allione, Eduardo. (2006). *Pathways to Higher Education: Una oportunidad de educación superior para jóvenes indígenas en México*. Ciudad de México: Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior.
- DIDOU AUPETIT, Sylvie y Remedi Allione, Eduardo. (2009). *Los olvidados: Acción afirmativa de base étnica e instituciones de educación superior en América Latina*. Ciudad de México: Juan Pablos Editores y Cinvestav-IPN.
- DIETZ, Gunther y Mateos Cortés, Laura Selene. (2011). *Interculturalidad y educación intercultural en México: Un análisis de los discursos nacionales e internacionales en su impacto en los modelos educativos mexicanos*. Ciudad de México: SEP y CGEIB.
- DIXON, Kwame. (2008). Transnational Black Social Movements in Latin America: Afro-Colombians and the Struggle for Human Rights. En Richard Stahler-Sholk, Henry Vanden y Glen David Kuecker, *Latin American Social Movements in the Twenty-First Century. Resistance Power and Democracy* (pp. 181-196). Lanham: Rowman and Littlefield.
- DORLIN, Elsa. (2009). *Sexe, race, classe: Pour une épistémologie de la domination*. París: Presses Universitaires de France.
- DUARTE, Paulo. (1947, 16 de abril). Negros do Brasil. *O Estado de S. Paulo*, pp. 5-6.
- ECHEVERRÍA, Bolívar. (2010). *Modernidad y blanquitud*. Ciudad de México: Ediciones Era.
- EDMONDS, Alexander. (2010). *Pretty Modern: Beauty, Sex, and Plastic Surgery in Brazil*. Durham: Duke University Press.
- ELTIS, David y Richardson, David. (2010). *Atlas of the Transatlantic Slave Trade*. New Haven: Yale University Press.

- ENCALADA FALCONÍ, Karla. (2016). *Rusticidad, indígenas en la cárcel y racismo legal: Una etnografía del sistema de justicia estatal y las élites de Riobamba, Ecuador*. Buenos Aires: Antropofagia.
- ESCALANTE BETANCOURT, Yuri. (2015). *El racismo judicial en México: Análisis de sentencias y representación de la diversidad*. Ciudad de México: Juan Pablos Editor.
- ESCOBAR, Arturo. (2003). Displacement, Development and Modernity in the Colombian Pacific. *International Social Science Journal* 55(175), 157-167.
- ESCOBAR, Arturo. (2008). *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*. Durham: Duke University Press.
- ESGUERRA MUELLE, Camila y Bello Ramírez, Jeisson Alanis. (2014). Interseccionalidad y políticas públicas LGBTI en Colombia: Usos y desplazamientos de una noción crítica. *Revista de Estudios Sociales* 49, 19-32.
- ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys, Gómez Correal, Diana y Ochoa Muñoz, Karina. (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Universidad del Cauca.
- ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys. (2007). *Escritos de una lesbiana oscura: Reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina*. Buenos Aires: En la Frontera.
- FABJ, Valeria. (1993). Motherhood as Political Voice: The Rhetoric of the Mothers of Plaza de Mayo. *Communication Studies* 44(1), 1-18.
- FABRICANT, Nicole y Postero, Nancy. (2013). Contested Bodies, Contested States: Performance, Emotions, and New Forms of Regional Governance in Santa Cruz, Bolivia. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 18(2), 187-211.
- FANON, Frantz. (1963). *The Wretched of the Earth*. Nueva York: Grove Press.
- FASSIN, Didier. (2011). How to Do Races with Bodies. En Frances E. Mascia-Lees (ed.), *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment* (pp. 419-434). Chichester: Wiley-Blackwell.
- FAULK, Karen Anne y Brunnegger, Sandra. (2016). Introduction: Making Sense of Justice. En Karen Anne Faulk y Sandra Brunnegger (eds.), *A Sense of Justice: Legal Knowledge and Lived Experience in Latin America* (pp. 1-21). Stanford: Stanford University Press.
- FEMENÍA, Nora Amalia y Gil, Carlos Ariel. (1987). Argentina's Mothers of Plaza de Mayo: The Mourning Process from Junta to Democracy. *Feminist Studies* 13(1), 9-18.
- FENTON, Steve y Bradley, Harriet. (2002). Ethnicity, Economy and Class: Towards the Middle Ground. En Steve Fenton y Harriet Bradley (eds.),

- Ethnicity and Economy: «Race and Class» Revisited* (pp. 9-30). Londres: Palgrave Macmillan.
- FEOLI, Marco. (2016). Judicialización de la política y activismo judicial: Una aproximación a América Latina. *Revista latinoamericana de derechos humanos* 27(1), 75-98.
- FERNÁNDEZ-SAVATER, Amador, Lapuente Tiana, Pablo y Varela, Amarela. (2016). Achille Mbembe: «Cuando el poder brutaliza el cuerpo, la resistencia asume una forma visceral» [entrevista]. *El Diario*. <https://t.ly/Hm2Y>
- FIGUEIREDO, Angela. (2004). Fora do jogo: A experiência dos negros na classe média brasileira. *Cadernos Pagu* 23, 199-228.
- FIGUEIREDO, Angela. (2012). *Classe média negra: Trajetórias e perfis*. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia.
- FISKIO, Janet. (2017). Dancing at the End of the World. En Salma Monani y Joni Adamson (eds.), *Ecocriticism and Indigenous Studies: Conversations from Earth to Cosmos* (pp. 101-118). Nueva York: Routledge.
- FLORESCANO, Enrique. (1996). *Etnia, Estado y nación: Ensayo sobre las identidades colectivas en México*. Ciudad de México: Aguilar.
- FOSTER, Susan Leigh. (2003). Choreographies of Protest. *Theatre Journal* 55(3), 395-412.
- FRANCO, Luiza. (2014, 10 de septiembre). Pelé diz que Aranha se precipitou ao enfrentar atos racistas de gremistas. *Folha de S. Paulo*.
- FRASER, Nancy y Honneth, Axel. (2003). *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*. Londres: Verso.
- FRENCH, Jan Hoffman. (2009). *Legalizing Identities: Becoming Black or Indian in Brazil's Northeast*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- FRENCH, Jan Hoffman. (2013). Rethinking Police Violence in Brazil: Unmasking the Public Secret of Race. *Latin American Politics and Society* 55(4), 161-181.
- FREYRE, Gilberto. (1985, 4 de agosto). Morenidade, Triunfo Brasileiro. *O Estado de São Paulo*, 24.
- GAMIO, Manuel. (1916). *Forjando patria*. Ciudad de México: Librería de Porrúa Hermanos.
- GARCÍA ANAYA, Rosa Carlina. (2013). La educación superior en Colombia en población de grupos étnicos y víctimas. Bogotá: Instituto Colombiano de Crédito Educativo y Estudios Técnicos en el Exterior.
- GARCÍA VILLEGAS, Mauricio. (2018). *The Powers of Law: A Comparative Analysis of Sociopolitical Legal Studies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GARFINKEL, Harold. (1967). *Studies in Ethnomethodology*. Cambridge: Polity Press.

- GILL, Lesley. (1997). Creating Citizens, Making Men: The Military and Masculinity in Bolivia. *Cultural Anthropology* 12(4), 527-550.
- GILROY, Paul. (1990). The End of Anti-Racism. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 17(1), 71-83.
- GILROY, Paul. (1993). *Small Acts: Thoughts on the Politics of Black Cultures*. Londres: Serpent's Tail.
- GLEIZER, Daniela y López Caballero, Paula, editores. (2015). *Nación y alteridad: Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana y Educación y Cultura.
- GODREAU, Isar P. (2002). Peinando diferencias, bregas de pertenencia: El aliado y el llamado «pelo malo». *Caribbean Studies* 30(1), 82-134.
- GOIS, Antônio. (2008, 23 de noviembre). País se vê menos branco e mais pardo. *Folha de S. Paulo*.
- GOLDBERG, David Theo. (1993). *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*. Oxford: Blackwell.
- GOLDBERG, David Theo. (2008). *The Threat of Race: Reflections on Racial Neoliberalism*. Malden: Wiley-Blackwell.
- GÓMEZ, Laura E. (2010). Understanding Law and Race as Mutually Constitutive: An Invitation to Explore an Emerging Field. *Annual Review of Law and Social Science* 6, 487-505.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. (1965). Internal Colonialism and National Development. *Studies in Comparative International Development* 1(4), 27-37.
- GONZALEZ, Lélia. (1984). Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje* 2(1), 223-244.
- GOODALE, Mark. (2016). Justice at the Limits of Law. En Sandra Brunneger y Karen Ann Faulk (eds.), *A Sense of Justice: Legal Knowledge and Lived Experience in Latin America* (pp. 203-218). Stanford: Stanford University Press.
- GRAHAM, Laura. (2014). Genders of Xavante Ethnographic Spectacle. En Laura Graham y H. Glenn Penny (eds.), *Performing Indigeneity: Global Histories and Contemporary Experiences* (pp. 305-350). Lincoln: University of Nebraska Press.
- GRANDIN, Greg. (2004). Can the Subaltern Be Seen? Photography and the Affects of Nationalism. *Hispanic American Historical Review* 84(1), 83-111.
- GREENBERG, Linda Margarita. (2009). Learning from the Dead: Wounds, Women, and Activism in Cherrie Moraga's Heroes and Saints. *MELUS, Multi-Ethnic Literature of the US* 34(1), 163-184.

- GROSFOGUEL, Ramón. (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa* 19, 31-58.
- GRUESO, Libia, Rosero, Carlos y Escobar, Arturo. (1998). The Process of Black Community Organizing in the Southern Pacific Coast Region of Colombia. En Sonia Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.), *Cultures of Politics, Politics of Culture: Re-visioning Latin American Social Movements* (pp. 196-219). Boulder: Westview Press.
- GUERRERO, Andrés. (2010). *Administración de poblaciones, ventriloquía y trans-escritura: Análisis históricos, estudios teóricos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Flacso Ecuador.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo y Macedo, Márcio. (2008). *Diário Trabalhista* e democracia racial negra dos anos 1940. *Dados* 51, 143-182.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. (2007). Racial Democracy. En Jessé Souza y Valter Sinder (eds.), *Imagining Brazil* (pp. 119-140). Lanham: Lexington Books.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. (2018). Recriando fronteiras raciais. *Sinais Sociais* 34, 21-43.
- GUSTAFSON, Bret. (2006). Spectacles of Autonomy and Crisis: Or, What Bulls and Beauty Queens Have to Do with Regionalism in Eastern Bolivia. *Journal of Latin American Anthropology* 11(2), 351-379. DOI: 10.1525/jlca.2006.11.2.351.
- GUZMÁN BOUVARD, Marguerite. (1994). *Revolutionizing Motherhood: The Mothers of the Plaza de Mayo*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- HALE, Charles A. (1968). *Mexican Liberalism in the Age of Mora, 1821-1853*. New Haven: Yale University Press.
- HALE, Charles R. (2002). Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies* 34, 485-524.
- HALE, Charles R. (2005). Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America. *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review* 28(1), 10-28.
- HALE, Charles R. (2018). When I Hear the Word Culture... *Cultural Studies* 32(3), 497-509.
- HALE, Charles R., Calla, Pamela y Mullings, Leith. (2017). Race Matters in Dangerous Times. *NACLA Report on the Americas* 49(1), 81-89.
- HALL, Stuart. (1980). Race, Articulation and Societies Structured in Dominance. En Unesco (ed.), *Sociological Theories: Race and Colonialism* (pp. 305-345). París: Unesco.

- HANCHARD, Michael. (1994). *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988*. Princeton: Princeton University Press.
- HANEY LÓPEZ, Ian, editor. (2007). *Race, Law, and Society*. Burlington: Ashgate.
- HANKS, William F. (1999). Indexicality. *Journal of Linguistic Anthropology* 9(1-2), 124-126.
- HANLEY, Lynsey. (2016). *Respectable: The Experience of Class*. Londres: Allen Lane.
- HANNA, Philipe, Langdon, Esther Jean y Vanclay, Frank. (2016). Indigenous Rights, Performativity and Protest. *Land Use Policy* 50, 490-506.
- HARRIS, Marvin, Gomes Consorte, Josildeth, Lang, Joseph *et al.* (1993). Who Are the Whites? Imposed Census Categories and Racial Demography in Brazil. *Social Forces* 72(2), 451-462.
- HARTIGAN, John, editor. (2013a). *Anthropology of Race: Genes, Biology, and Culture*. Santa Fe: School for Advanced Research Press.
- HARTIGAN, John. (2013b). Translating «Race» and «Raza» between the United States and Mexico. *North American Dialogue* 16(1), 29-41.
- HARTMAN, Saidiya V. (1997). *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*. Nueva York: Oxford University Press.
- HERING TORRES, Max S. (2010). Colores de piel: Una revisión histórica de larga duración. En Claudia Mosquera Rosero-Labbé, Agustín Laó-Montes y César Garavito, *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas negras* (pp. 113-160). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- HERING TORRES, Max S., Martínez, María Elena y Nirenberg, David. (2012). *Race and Blood in the Iberian World*. Berlín: Lit Verlag.
- HERNÁNDEZ CASTELLANOS, Donovan. (2018). «Hasta que la dignidad se haga costumbre»: Performatividad, subalternidad, y restauración en los casos de doña Jacinta, Teresa y Alberta. *Estudios del discurso* 4(2), 1-20.
- HERNÁNDEZ, Rosalva Aída, Paz, Sarela y Sierra, María Teresa, editores. (2004). *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: Neoindigenismo, legalidad e identidad*. Ciudad de México: Ciesas y Porrúa.
- HERNÁNDEZ, Tanya Kateri. (2012). *Racial Subordination in Latin America: The Role of the State, Customary Law, and the New Civil Rights Response*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HERRERA, Sher. (2018). Cuando la ganadora de señorita afrodescendiente es blanca. *Volcánica, Revista Feminista de Nómada*, <https://tinyurl.com/227dehnz>

- HIDALGO, Flor. (2005). Movimientos indígenas y la lucha por la hegemonía: El caso de Ecuador. En Pablo Dávalos (ed.), *Pueblos indígenas, Estado y democracia* (pp. 341-347). Buenos Aires: Clacso.
- HIDALGO-CAPITÁN, Antonio Luis y Cubillo-Guevara, Ana Patricia. (2014). Seis debates abiertos sobre el *sumak kawsay*. *Íconos: Revista de Ciencias Sociales* 48, 25-40.
- HILL, Jane. (2009). *The Everyday Language of White Racism*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- HIRATA, Helena. (2014). Gênero, classe e raça: Interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. *Tempo Social* 26, 61-73.
- HOFFMANN, Odile. (2006). Negros y afroestizos en México: Viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado. *Revista Mexicana de Sociología* 68(1), 103-135.
- HOLLAND, Sharon Patricia. (2000). *Raising the Dead: Readings of Death and (Black) Subjectivity*. Durham: Duke University Press.
- HOOKE, Juliet y Tillery Jr., Alvin B., editores. (2016). *The Double Bind: The Politics of Racial & Class Inequalities in the Americas*. Washington, D. C.: American Political Science Association.
- HOOKE, Juliet, editora. (2020). *Black and Indigenous Resistance in the Americas: From Multiculturalism to Racist Backlash*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- HOOKE, Juliet. (2005). Indigenous Inclusion/ Black Exclusion: Race, Ethnicity and Multicultural Citizenship in Latin America. *Journal of Latin American Studies* 37(2), 285-310.
- HOOKE, Juliet. (2008). Afro-descendant Struggles for Collective Rights in Latin America: Between Race and Culture. *Souls* 10(3), 279-291.
- HOOKE, Juliet. (2009). *Race and the Politics of Solidarity*. Oxford: Oxford University Press.
- HORDGE-FREEMAN, Elizabeth. (2015). *The Color of Love: Racial Features, Stigma, and Socialization in Black Brazilian Families*. Austin: University of Texas Press.
- HTUN, Mala. (2004). From «Racial Democracy» to Affirmative Action: Changing State Policy on Race in Brazil. *Latin American Research Review* 39(1), 60-89.
- HUNEEUS, Alexandra, Couso, Javier y Sieder, Rachel. (2010). Introduction. En Javier Couso, Alexandra Huneeus y Rachel Sieder (eds.), *Cultures of Legality: Judicialization and Political Activism in Contemporary Latin America* (pp. 3-24). Cambridge: Cambridge University Press.

- HUTCHINSON, Harry W. (1952). Race Relations in a Rural Community of the Bahian Recôncavo. En Charles Wagley (ed.), *Race and Class in Rural Brazil* (pp. 16-46). París: Unesco.
- INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA Y FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. (2019). *Atlas da violência 2019*. Brasília, Río de Janeiro y São Paulo: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada y Fórum Brasileiro de Segurança Pública.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA Y GEOGRAFÍA. (2015). Lengua indígena. *inegi*. <https://t.ly/ZQ-6>
- IORIS, Antonio A. R. (2019). Political Agency of Indigenous Peoples: The Guarani-Kaiowá's Fight for Survival and Recognition. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology* 16. <https://t.ly/mnOl>
- JACKSON, Jean y Warren, Kay. (2005). Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions. *Annual Review of Anthropology* 34, 549-573.
- JAGANNATHAN, Srinath y Rai, Rajnish K. (2015). Organizing Sovereign Power: Police and the Performance of Bare Bodies. *Organization* 22(6), 810-831.
- JUNIOR, Gonçalo. (2015, 21 de enero). Goleiro Aranha sofre insultos racistas dos próprios santistas. *Estadão*.
- KATZ, Friedrich. (1986). Mexico: Restored Republic and Porfiriato, 1867-1910. En Leslie Bethell (ed.), *The Cambridge History of Latin America: c. 1870 to 1930*, (volumen 5, pp. 1-78). Cambridge: Cambridge University Press.
- KELLEY, Robin D.G. (2002). *Freedom Dreams: The Black Radical Imagination*. Boston: Beacon Press.
- KELLY, Russell. (2019). «It's Over There. Sit Down»: Indexicality, the Mundane, the Ordinary and the Everyday, and Much, Much More. *Human Studies* 42(2), 199-219.
- KERGOAT, Danièle. (2009). Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux. En Elsa Dorlin (ed.), *Sexe, race, classe : Pour une épistémologie de la domination* (pp. 111-125). París: PUF.
- KING, Tiffany Lethabo. (2016). The Labor of (Re)reading Plantation Landscapes Fungible(ly). *Antipode* 48(4), 1022-1039.
- KLEIN, Gudrun. (2019). *Multicultural Education in Brazil: The Implementation of Law 11.645/08 in Public Schools in Rio de Janeiro* [tesis de doctorado inédita]. Mánchester: Universidad de Mánchester.
- KLEIN, Kelly. (2014). Disrupting the Flow: Still-Activism Redirecting Neo-liberal Capitalism. *Choreographic Practices* 5(2), 211-227.

- KLOR DE ALVA, J. Jorge. (1995). The Postcolonization of the (Latin) American Experience: A Reconsideration of «Colonialism», «Postcolonialism» and «Mestizajes». En Gyan Prakash (ed.), *After Colonialism, Imperial Histories and Postcolonial Displacements* (pp. 241-275). Princeton: Princeton University Press.
- KNIGHT, Alan. (1990). Racism, Revolution and Indigenismo in Mexico, 1910-1940. En Richard Graham (ed.), *The Idea of Race in Latin America* (pp. 71-113). Austin: University of Texas Press.
- KNOWLES, Caroline. (2003). *Race and Social Analysis*. Londres: Sage Publications.
- KUZAWA, Christopher W. y Thayer, Zaneta M. (2013). Toppling Typologies: Developmental Plasticity and the Environmental Origins of Human Biological Variation. En John Hartigan (ed.), *Anthropology of Race: Genes, Biology, and Culture* (pp. 43-56). Santa Fe: School for Advanced Research Press.
- LACY, Karyn R. (2007). *Blue-Chip Black: Race, Class, and Status in the New Black Middle Class*. Berkeley: University of California Press.
- LAMONT, Michèle, Moraes Silva, Graziella, Welburn, Jessica *et al.* (2016). *Getting Respect: Responding to Stigma and Discrimination in the United States, Brazil, and Israel*. Princeton: Princeton University Press.
- LARA-LARGO, Sofía. (2019). The Use of Multicultural Legal Instruments in a Dispute between Afrodescendants and Indigenous People: The Case of Guamal, Colombia. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 14(3), 234-252.
- LARKINS, Erika Robb. (2015). *The Spectacular Favela: Violence in Modern Brazil*. Oakland: University of California Press.
- LATOUR, Bruno. (1993). *We Have Never Been Modern*. Traducido por Catherine Porter. Londres: Harvester Wheatsheaf.
- LAWRENCE, Bonita y Dua, Enakshi. (2005). Decolonizing Antiracism. *Social Justice* 32(4), 120-143.
- LEHMANN, David. (2018). *The Prism of Race: The Politics and Ideology of Affirmative Action in Brazil*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- LENTIN, Alana. (2004). *Racism and Anti-Racism in Europe*. Londres: Pluto.
- LENTIN, Alana. (2011). What Happens to Anti-Racism When We Are Post Race? *Feminist Legal Studies* 19(2), 159-168.
- LENTIN, Alana. (2014). Post-Race, Post Politics: The Paradoxical Rise of Culture after Multiculturalism. *Ethnic and Racial Studies* 37(8), 1268-1285.
- LEÓN CABRERA, José María. (2018). 5 de Junio, la comunidad ecuatoriana que se resiste a la tentación de la palma. *Mongabay*. <https://t.ly/DDQI>

- LEU, Lorraine. (2019). *Defiant Geographies: Race, Ethnicity, and Urban Space in 1920s Rio de Janeiro*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- LOMNITZ-ADLER, Claudio. (1992). *Exits from the Labyrinth: Culture and Ideology in the Mexican National Space*. Berkeley: University of California Press.
- LORDE, Audre. (1982). *Learning from the 60s* [ponencia]. Malcolm X Weekend, Harvard University. <https://t.ly/6ybN>
- LORDE, Audre. (1984). *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Berkeley: Crossing Press.
- LUGONES, María. (2008). Colonialidad y género. *Revista Tabula Rasa* 9, 73-101.
- MACHADO, Martha, Rodríguez de Assis, Flavia, Portella, Püschel y Rodríguez, José Rodrigo. (2009). The Juridification of Social Demands and the Application of Statutes: An Analysis of the Legal Treatment of Antiracism Social Demands in Brazil. *Fordham Law Review* 77, 1535-1558.
- MAKALANI, Minkah. (2011). *In the Cause of Freedom: Radical Black Internationalism from Harlem to London, 1917-1939*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. (2007). On the Coloniality of Being. *Cultural Studies* 21(2-3), 240-270.
- MALLON, Florencia E. (1996). Constructing *Mestizaje* in Latin America: Authenticity, Marginality and Gender in the Claiming of Ethnic Identities. *Journal of Latin American Anthropology* 2(1), 170-181.
- MARTÍNEZ NOVO, Carmen y Shlossberg, Pavel. (2018). Introduction: Lasting and Resurgent Racism after Recognition in Latin America. *Cultural Studies* 32(3), 349-363.
- MARTÍNEZ NOVO, Carmen. (2018). Ventriloquism, Racism and the Politics of Decoloniality in Ecuador. *Cultural Studies* 32(3), 389-413.
- MARX, Anthony. (1998). *Making Race and Nation: A Comparison of South Africa, the United States, and Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MATSUDA, Mari J. (1991). Beside My Sister, Facing the Enemy: Legal Theory out of Coalition. *Stanford Law Review* 43(6), 1183-1192.
- MBEMBE, Achille. (2003). Necropolitics. *Public Culture* 15(1), 11-40.
- MCCALL, Leslie. (2005). The Complexity of Intersectionality. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 30(3), 1771-1800.
- M'CHAREK, Amade, Schramm, Katharina y Skinner, David. (2014a). Technologies of Belonging: The Absent Presence of Race in Europe. *Science, Technology & Human Values* 39(4), 459-467.
- M'CHAREK, Amade, Schramm, Katharina y Skinner, David. (2014b). Topologies of Race: Doing Territory, Population and Identity in Europe. *Science, Technology & Human Values* 39(4), 468-487.

- MEERTENS, Donny, Viveros Vigoya, Mara y Arango, Luz Gabriela. (2008). Discriminación étnico-racial, desplazamiento y género en los procesos identitarios de la población «negra» en sectores populares de Bogotá. En María del Carmen Zabala Argüelles (ed.), *Pobreza, exclusión social y discriminación étnico-racial en América Latina y el Caribe* (pp. 181-214). Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Clacso.
- MENDOZA, Breny. (2010). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Yuderkys Espinosa Miñoso (ed.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano* (pp. 19-36). Buenos Aires: En la Frontera.
- MERKLEN, Denis. (2013). Las dinámicas contemporáneas de la individuación. En Robert Castel, Gabriel Kessler, Denis Merklen y Numa Murard (eds.), *Individuación, precariedad, inseguridad: ¿Desinstitucionalización del presente?* (pp. 45-86). Buenos Aires: Paidós.
- MESSNER, Michael A. y Sabo, Donald F. (1990). *Sport, Men, and the Gender Order: Critical Feminist Perspectives*. Champaign: Human Kinetics.
- MEZZADRA, Sandro y Neilson, Brett. (2013). *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*. Durham: Duke University Press.
- MIGNOLO, Walter D. y Walsh, Catherine E. (2018). *On Decoloniality: Concepts, Analytics, and Praxis*. Durham: Duke University Press.
- MIKI, Yuko. (2018). *Frontiers of Citizenship: A Black and Indigenous History of Postcolonial Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MILES, Robert. (1989). *Racism*. Londres: Routledge.
- MINDA, Pablo. (2015). La construcción del sujeto histórico afrodescendiente en Esmeraldas (Ecuador), siglos XVI y XIX. *Revista Nova et Vétéra* 24, 5-17.
- MINISTERIO DE DESARROLLO SOCIAL. (S. f.). *Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador*. Ministerio de Desarrollo Social. <https://t.ly/gv-B>.
- MOLLINEDO, Pedro Portugal. (2017). Suma Qamaña, Popycock, and Wasted Time. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 12(2), 177-187.
- MONTENEGRO LANCHEROS, Hernán Camilo. (2016). Ampliaciones y quiebres del reconocimiento político del campesinado colombiano: Un análisis a la luz de la Cumbre Agraria, Campesina, Étnica y Popular (CACEP). *Revista colombiana de antropología* 52(1), 169-195.
- MORA, José María. (1950). *México y sus revoluciones*. Ciudad de México: Porrúa.
- MORA, Mariana. (2017). Ayotzinapa and the Criminalization of Racialized Poverty in La Montaña, Guerrero, Mexico. *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review* 40(1), 67-85.

- MORÁN, Susana. (2017a). David y Goliat: La disputa entre una pequeña comunidad afro y Energy & Palma. *Plan V*. <https://t.ly/5xUy>
- MORÁN, Susana. (2017b). La minería que mata la vida en el norte de Esmeraldas. *Plan V*. <https://t.ly/O147u>
- MORÁN, Susana. (2017c). San Lorenzo o la vida en el fin del mundo. *Plan V*. <https://t.ly/Dy2G>
- MORENO FIGUEROA, Mónica G. (2010). Distributed Intensities: Whiteness, Mestizaje and the Logics of Mexican Racism. *Ethnicities* 10(3), 387-401.
- MORENO FIGUEROA, Mónica G. (2011). Naming Ourselves: Recognising Racism and Mestizaje in Mexico. En Janice McLaughlin, Peter Phillimore y Diane Richardson (eds.), *Contesting Recognition: Culture, Identity and Citizenship* (pp. 122-143). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- MORENO FIGUEROA, Mónica G. (2012). «Linda Morenita»: Skin Colour, Beauty and the Politics of Mestizaje in Mexico. En Chris Horrocks (ed.), *Cultures of Colour: Visual, Material, Textual* (pp. 167-180). Oxford y Nueva York: Berghahn Books.
- MORENO FIGUEROA, Mónica G. (2013). Displaced Looks: The Lived Experience of Beauty and Racism. *Feminist Theory* 14(2), 137-151.
- MORENO FIGUEROA, Mónica G. y Saldívar, Emiko. (2016). «We Are Not Racists, We Are Mexicans»: Privilege, Nationalism and Post-Race Ideology in Mexico. *Critical Sociology* 42(4-5), 515-533.
- MORENO PARRA, María. (2019). Racismo ambiental: Muerte lenta y despojo de territorio ancestral afroecuatoriano en Esmeraldas. *Íconos: Revista de Ciencias Sociales* 64, 89-109.
- MORGAN, Nick. (2019). The Antinomies of Identity Politics: Neoliberalism, Race and Political Participation in Colombia. En Peter Wade, James Scorer y Ignacio Aguiló (eds.), *Cultures of Anti-Racism in Latin America and the Caribbean* (pp. 25-48). Londres: University of London Press.
- MÖRNER, Magnus. (1967). *Race Mixture in the History of Latin America*. Boston: Little Brown.
- MOTTA, Athayde y Dantas, Iracema (2006, 10 de agosto). Oportunidade histórica. *Folha de São Paulo*, A3.
- MUNANGA, Kabengele. (1999). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil - identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Editora Vozes.
- NASCIMENTO, Abdias. (1978). *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Río de Janeiro: Paz e Terra.

- NAVARRO, Marysa. (1989). The Personal is Political: Las Madres de Plaza de Mayo. En Susan Eckstein (ed.), *Power and Popular Protest: Latin American Social Movements* (pp. 241-258). Los Angeles: University of California Press.
- NAVICKAS, Katrina. (2015). *Protest and the Politics of Space and Place, 1789-1848*. Mánchester: Manchester University Press.
- NEELY, Brooke y Samura, Michelle. (2011). Social Geographies of Race: Connecting Race and Space. *Ethnic and Racial Studies* 34(11), 1933-1952.
- NELSON, Diane. M. (1999). *A Finger in the Wound: Body Politics in Quincennial Guatemala*. Berkeley: University of California Press.
- NG'WENO, Bettina. (2007). *Turf Wars: Territory and Citizenship in the Contemporary State*. Stanford: Stanford University Press.
- NOBLES, Melissa. (2000). *Shades of Citizenship: Race and the Census in Modern Politics*. Stanford: Stanford University Press.
- NORVELL, John M. (2001). A brancura desconfortável das camadas médias brasileiras. En Yvonne Maggie y Claudia Barcellos Rezende (ed.), *Raça como retórica: a construção da diferença* (pp. 245-267). Río de Janeiro: Civilização Brasileira.
- O'DONNELL, Guillermo. (1999). Polyarchies and the (Un)Rule of Law in Latin America: A Partial Conclusion. En Juan E. Méndez, Guillermo O'Donnell y Paulo Sérgio Pinheiro (eds.), *The (Un)Rule of Law and the Underprivileged in Latin America* (pp. 303-337). Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- OCHS, Elinor. (1990). Indexicality and Socialization. En James W. Stigler, Richard A. Schweder y Gilbert Herdt (eds.), *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development* (pp. 287-308). Cambridge: Cambridge University Press.
- ORLOVE, Benjamin. (1993). Putting Race in its Place: Order in Colonial and Postcolonial Peruvian Geography. *Social Research* 60(2), 301-336.
- OYĚWŪMÍ, Oyèrónké. (1997). *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Mineápolis: University of Minnesota Press.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. (2016). *O nascimento do Brasil e outros ensaios: «pacificação», regime tutelar e formação de alteridades*. Río de Janeiro: Contra Capa.
- PALACIOS, George. (2020). *Manuel Zapata Olivella (1920-2004): Pensador político, radical y hereje de la diáspora africana en las Américas*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- PASCHEL, Tianna y Sawyer, Mark. (2008). Contesting Politics as Usual. Black Social Movements, Globalization, and Race Policy in Latin America. *Souls* 10(3), 197-214.

- PASCHEL, Tianna S. (2016). *Becoming Black Political Subjects: Movements and Ethno-Racial Rights in Colombia and Brazil*. Princeton: Princeton University Press.
- PATTILLO-MCCOY, Mary. (2000). *Black Picket Fences: Privilege and Peril among the Black Middle Class*. Chicago: University of Chicago Press.
- PEREIRA, Levi Marques. (2003). O movimento étnico-social pela demarcação das terras guarani em ms. *Tellus* 3(4), 137-145.
- PEREIRA, Levi Marques. (2012). Expropriação dos territórios kaiowá e guarani: Implicações nos processos de reprodução social e sentidos atribuídos às ações para reaver territórios - tekohará. *Revista de Antropologia da UFSCar* 4(2), 124-133.
- PÉREZ CORREDOR, Carlos Eduardo. (2018). Los «enemigos del desarrollo»: Sobre los asesinatos de líderes sociales en Colombia. *Iberoamérica Social*. <https://t.ly/0A-E>
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. (2014). Performed Alliances and Performative Identities. En Laura Graham y H. Glenn Penny (eds.), *Performing Indigeneity: Global histories and contemporary experiences* (pp. 110-135). Lincoln: University of Nebraska Press.
- PERRY, Keisha-Khan Y. (2013). *Black Women Against the Land Grab: The Fight for Racial Justice in Brazil*. Mineápolis: University of Minnesota Press.
- PERRY, Keisha-Khan Y. (2016). Geographies of Power: Black Women Mobilizing Intersectionality in Brazil. *Meridians* 14(1), 94-120.
- PIMENTEL, Spensy K. (2012). Cosmopolítica kaiowá e guarani: uma crítica ameríndia ao agronegócio. *Revista de Antropologia da UFSCar* 4(2), 134-150.
- PISANO, Pietro. (2012). *Liderazgo político «negro» en Colombia, 1943-1964*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- PIUBELLI, Rodrigo. (2019). *A luta dos guarani kaiowá do Mato Grosso Do Sul pelo território: Memórias e imagens do (re)existir num permanente estado de exceção no Brasil (1964-2018)* [tesis de doctorado inédita]. Brasília: Universidade de Brasília.
- POETS, Desirée. (2017a). *The Limits and Possibilities of Multiculturalism in Brazil: Urban Quilombos and Indigenous Groups in the Colonial Present* [tesis de doctorado inédita]. Aberystwyth: University of Aberystwyth.
- POETS, Desirée. (2017b). «This Is Not a Favela»: Rio de Janeiro's Urban Quilombo Sacopã and the Limits of Multiculturalism. *Bulletin of Latin American Research* 36(4), 409-423.
- PORTES, Alejandro y Bach, Robert L. (1985). *Latin Journey: Cuban and Mexican Immigrants in the United States*. Berkeley: University of California Press.

- POSTERO, Nancy y Zamosc, Robert L. (2006). Indigenous Movements and the Indian Question in Latin America. En Nancy Postero y Leon Zamosc (eds.), *The Struggles for Indigenous Rights in Latin America* (pp. 1-31). Brighton: Sussex Academic Press.
- POSTERO, Nancy Grey. (2007). *Now We Are Citizens: Indigenous Politics in Post-multicultural Bolivia*. Stanford: Stanford University Press.
- PYKE, Karen D. (2010). What Is Internalized Racial Oppression and Why Don't We Study It? Acknowledging Racism's Hidden Injuries. *Sociological Perspectives* 53(4), 551-572.
- RADCLIFFE, Sarah A. (2012). Development for a Postneoliberal Era? *Sumak Kawsay*, Living Well and the Limits to Decolonisation in Ecuador. *Geoforum* 43(2), 240-249.
- RADCLIFFE, Sarah A. y Westwood, Sallie. (1996). *Remaking the Nation: Place, Identity and Politics in Latin America*. Londres: Routledge.
- RAHIER, Jean Muteba. (2014). *Blackness in the Andes: Ethnographic Vignettes of Cultural Politics in the Time of Multiculturalism*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- RAHIER, Jean, editor. (2012). *Black Social Movements in Latin America: From Monocultural Mestizaje to Multiculturalism*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- RAMÍREZ TORRES, Danny. (2017). *Feminicidios en las economías criminales de Buenaventura: Una perspectiva desde el territorio y las relaciones de género* [tesis de maestría inédita]. Bogotá: Escuela de Estudios de Género, Universidad Nacional de Colombia.
- RANGEL, Marta. (2008). Educación universitaria en Brasil: Desigualdades raciales y políticas de acción afirmativa para su combate. *Revista África e Africanidades* 1(1), 1-21.
- RAPPAPORT, Joanne. (2005). *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation and Ethnic Pluralism in Colombia*. Durham: Duke University Press.
- RAVINDRAN, Tathagatan. (2019). Geographies of Indigenous Identity: Spatial Imaginaries and Racialised Power Struggles in Bolivia. *Antipode* 51(3), 949-967.
- RED INTEGRA. (2017). Comunicado de la red Integra respecto a la encuesta sobre movilidad social intergeneracional del INEGI. *Red Integra*. <https://t.ly/N9Tc>
- RIOS, Flavia. (2014). A trajetória de Thereza Santos: Comunismo, raça e gênero durante o regime militar. *Plural: Revista de Ciências Sociais* 21(1), 73-96.
- RIVA PALACIO, Vicente. (1884). *México a través de los siglos*. Ciudad de México: Ballesca.

- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible: Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- ROBINSON, Cedric J. (1983). *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- ROCHA, Luciane. (2012). Black Mothers' Experiences of Violence in Rio de Janeiro. *Cultural Dynamics* 24(1), 59-73.
- ROCHA, Luciane. (2018, 23 a 26 de mayo). *Black and Indigenous Deaths in Brazil: Relational Aspects of State Genocide* [ponencia]. Latin American Studies Association Meetings, Barcelona, España.
- RODRÍGUEZ, Clara E. (2000). *Changing Race: Latinos, the Census, and the History of Ethnicity in the United States*. Nueva York: New York University Press.
- RODRÍGUEZ-GARAVITO, César. (2015). Remapping Law and Society in Latin America: Visions and Topics for a New Legal Cartography. En César Rodríguez-Garavito (ed.), *Law and Society in Latin America: A New Map* (pp. 1-20). Nueva York: Routledge.
- ROJAS, Cristina. (2002). *Civilization and Violence: Regimes of Representation in Nineteenth-Century Colombia*. Mineápolis: University of Minnesota Press.
- ROLNIK, Raquel. (1989). Territórios negros nas cidades brasileiras: Etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro. *Estudos Afro-Asiáticos* 17, 29-41.
- ROSA, Ana Beatriz. (2016). Coletivos universitários denunciam #afroconveniência em possíveis fraudes de cotas. *HuffPost Brasil*. <https://t.ly/9J36>
- RUETTE-ORIHUELA, Krisna. (2018, 11 a 12 de enero). *Rutinización del racismo jurídico: Limitaciones de la ley antidiscriminatoria en Colombia* [ponencia]. Symposium Institutional Racism and the Crisis of the State, Oaxaca, México.
- SAENZ, Sergio. (2015). Statistics Reveal Alarming Rate of Police Violence in Rio. *Rio On Watch*. <https://t.ly/RBPg>
- SALDAÑA TEJEDA, Abril. (2013). Racismo, proximidad y mestizaje: El caso de las mujeres en el servicio doméstico en México. *Trayectorias* 15(37), 73-89.
- SALDÍVAR, Emiko y Walsh, Casey. (2015). Racial and Ethnic Identities in Mexican Statistics. *Journal of Iberian and Latin American Research* 20(3), 455-475.
- SALDÍVAR, Emiko. (2006). Estrategias de atención a la diferencia: El programa de educación intercultural de la Ciudad de México. En Pablo Yanes, Virginia Molina y Óscar González (eds.), *El triple desafío: derechos, instituciones y políticas para la ciudad pluricultural* (pp. 99-124). Ciudad de México: Gobierno del Distrito Federal.
- SALDÍVAR, Emiko. (2014). «It's Not Race, It's Culture»: Untangling Racial Politics in Mexico. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 9(1), 89-108.

- SALDÍVAR, Emiko. (2018). Uses and Abuses of Culture: Mestizaje in the Era of Multiculturalism. *Cultural Studies* 32(3), 438-459.
- SÁNCHEZ ALONSO, Blanca. (2010). The Other Europeans: Immigration into Latin America and the International Labour Market (1870-1930). *Revista de Historia Económica / Journal of Iberian and Latin American Economic History* 25(3), 395-426.
- SÁNCHEZ BOTERO, Esther. (2001). *La jurisdicción especial indígena*. Bogotá: UNC/UNIJUS.
- SANSONE, Livio. (2003). *Blackness Without Ethnicity: Constructing Race in Brazil*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- SANTOS, Boaventura de Sousa y Rodríguez-Garavito, César. (2005). Law, Politics, and the Subaltern in Counter-Hegemonic Globalization. En Boaventura de Sousa Santos y César Rodríguez-Garavito (eds.), *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality* (pp. 1-26). Cambridge: Cambridge University Press.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. (1993). *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SEGATO, Rita Laura. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia: Ensayos sobre género entre la antropología y el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- SEGATO, Rita Laura. (2012). Femigenocidio y feminicidio: una propuesta de tipificación. *Herramienta: Revista de debate y crítica marxista* 49, https://t.ly/_hGh
- SEGATO, Rita. (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos: Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- SEIGEL, Micol. (2009). *Uneven Encounters: Making Race and Nation in Brazil and the United States*. Durham: Duke University Press.
- SEXTON, Jared. (2016). Afro-Pessimism: The Unclear Word. *Rhizomes: Cultural Studies in Emerging Knowledge* 29, <https://doi.org/10.20415/rhiz/029.e02>.
- SHARMA, Nandita y Wright, Cynthia. (2008). Decolonizing Resistance, Challenging Colonial States. *Social Justice* 35(2), 120-138.
- SHERIFF, Robin E. (2001). *Dreaming Equality: Color, Race, and Racism in Urban Brazil*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- SHERIFF, Robin E. (2003). Embracing Race: Deconstructing *Mestiçagem* in Rio de Janeiro. *Journal of Latin American Anthropology* 8(1), 86-115.

- SIEDER, Rachel, editora. (2002). *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. Hampshire y Nueva York: Palgrave MacMillan.
- SIEDER, Rachel. (2015). Indigenous Peoples' Rights and the Law in Latin America. En César Rodríguez-Garavito (ed.), *Law and Society in Latin America: A New Map* (pp. 143-156). Nueva York: Routledge.
- SIEDER, Rachel, Schjolden, Line y Angel, Alan (eds.). (2005). *The Judicialization of Politics in Latin America*. Nueva York: Palgrave MacMillan.
- SIERRA, Justo. (1980). Sobre política nacional. En Leopoldo Zea (eds.), *Pensamiento positivista latinoamericano* (pp. 179-204). Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- SILVA, Graziella Moraes D. y Reis, Elisa P. (2012). The Multiple Dimensions of Racial Mixture in Rio de Janeiro, Brazil: From Whitening to Brazilian Negritude. *Ethnic and Racial Studies* 35(3), 382-399.
- SIMPSON, Audra. (2014). *Mohawk Interruptus: Political Life across the Borders of Settler States*. Durham: Duke University Press.
- SIMPSON, Audra. (2019). Sovereignty, Sympathy, and Indigeneity. En Carole McGranahan y John F. Collins (eds.), *Ethnographies of U.S. Empire* (pp. 73-89). Durham: Duke University Press.
- SKEGGS, Beverley. (2004). *Class, Self, Culture*. Londres: Routledge.
- SKIDMORE, Thomas. (1974). *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought*. Nueva York: Oxford University Press.
- SOLANO, Sergio Paulo y Flórez Bolívar, Roicer. (2011). *Infancia de la nación: Colombia en el primer siglo de la república*. Cartagena de Indias: Ediciones Pluma de Mompox.
- SOLÍS, Patricio. (2017). *Discriminación estructural y desigualdad social: Con casos ilustrativos para jóvenes, mujeres y personas con discapacidad*. Ciudad de México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.
- SOMMER, Doris. (1991). *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*. Berkeley: University of California Press.
- SOVIK, Liv. (2004). Aqui ninguém é branco: hegemonia branca e *media* no Brasil. En Vron Ware (ed.), *Branquidade: Identidade branca e multiculturalismo* (pp. 363-386). Río de Janeiro: Garamond.
- SPILLERS, Hortense. J. (1987). Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book. *Diacritics* 17(2), 65-81.
- SPILLERS, Hortense. J. (2003). *Black, White, and in Color: Essays on American Literature and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

- STAHLER-SHOLK, Richard, Vanden, Harry y David Kuecker, Glen. (2008). Introduction. En Richard Stahler-Sholk, Henry Vanden y Glen David Kuecker (eds.), *Latin American Social Movements in the Twenty-First Century: Resistance Power and Democracy* (pp. 1-16). Lanham: Rowman and Littlefield.
- STOLCKE, Verena. (1995). Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe. *Current Anthropology* 36(1), 1-23.
- STOLER, Ann Laura. (2001). Tense and Tender Ties: The Politics of Comparison in North American History and (Post) Colonial Studies. *Journal of American History* 88(3), 829-865.
- SUE, Christina A. (2013). *Land of the Cosmic Race: Race Mixture, Racism, and Blackness in Mexico*. Nueva York: Oxford University Press.
- SUE, Christina. (2009). An Assessment of the Latin Americanization Thesis. *Ethnic and Racial Studies* 32(6), 1058-1070.
- TAGUIEFF, Pierre-André. (1990). The New Cultural Racism in France. *Telos* 83, 109-122.
- TAGUIEFF, Pierre-André. (2001). *The Force of Prejudice: On Racism and Its Doubles*. Mineápolis: University of Minnesota Press.
- TANNENBAUM, Frank. (1947). *Slave and Citizen: The Negro in the Americas*. Nueva York: Alfred Knopf.
- TARLO, Emma. (2016). *Entanglement: The Secret Lives of Hair*. Londres: Oneworld Publications.
- TATE, Shirley Anne. (2009). *Black Beauty: Aesthetics, Stylization, Politics*. Aldershot: Ashgate.
- TATE, Shirley. (2007). Black Beauty: Shade, Hair and Anti-racist Aesthetics. *Ethnic and Racial Studies* 30(2), 300-319.
- TATE, Shirley. (2010). Not All the Women Want to Be White: Decolonizing Beauty Studies. En Encarnación Gutiérrez Rodríguez, Manuela Boatca y Sérgio Costa (eds.), *Decolonizing European Sociology: Transdisciplinary Approaches* (pp. 195-212). Farnham: Ashgate.
- TELLES, Edward E. (2004). *Race in Another America: The Significance of Skin Color in Brazil*. Princeton: Princeton University Press.
- TELLES, Edward E. y Project on Ethnicity and Race in Latin America. (2014). *Pigmentocracies: Ethnicity, Race and Color in Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- TELLES, Edward E. y Paschel, Tianna. (2014). Who Is Black, White, or Mixed Race? How Skin Color, Status, and Nation Shape Racial Classification in Latin America. *American Journal of Sociology* 120(3), 864-907.

- TILLIS, Antonio D. (2005). *Manuel Zapata Olivella and the «Darkening» of Latin American Literature*. Columbia: University of Missouri Press.
- TREJO, Guillermo y Altamirano, Melina. (2016). The Mexican Color Hierarchy: How Race and Skin Tone Still Define Life Chances 200 Years after Independence. En Juliet Hooker y Alvin B. Tillery Jr. (eds.), *The Double Bind: The Politics of Race and Class Inequalities in the Americas* (pp. 3-16). Washington, D. C.: American Political Science Association.
- TREJO, Guillermo. (2012). *Popular Movements in Autocracies: Religion, Repression, and Indigenous Collective Action in Mexico*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TURRA, Cleusa, Venturi, Gustavo y Datafolha, editores. (1995). *Racismo cordial: a mais completa análise sobre o preconceito de cor no Brasil*. São Paulo: Ática.
- TWINE, France Winddance. (1998). *Racism in a Racial Democracy: The Maintenance of White Supremacy in Brazil*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- TWINE, France Winddance. (2010). *A White Side of Black Britain: Interracial Intimacy and Racial Literacy*. Durham: Duke University Press.
- ULLOA, Astrid. (2005). *The Ecological Native: Indigenous Peoples' Movements and Eco-Governmentality in Colombia*. Londres: Routledge.
- UPRIMNY YEPES, Rodrigo. (2007). La judicialización de la política en Colombia: Casos, potencialidades y riesgos. *Sur: Revista Internacional de Derechos Humanos* 6(4), 53-69.
- URREA GIRALDO, Fernando, Viáfara López, Carlos Augusto y Viveros Vigoya, Mara. (2014). From Whitened Miscegenation to Tri-Ethnic Multiculturalism: Race and Ethnicity in Colombia. En Edward E. Telles y Project on Ethnicity and Race in Latin America (eds.), *Pigmentocracies: Ethnicity, Race and Color in Latin America* (pp. 81-125). Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- URREA GIRALDO, Fernando. (2011). La conformación paulatina de las clases medias negras en Cali y Bogotá a lo largo del siglo xx y la primera mitad del siglo xxi. *Revista de Estudios Sociales* 39, 24-41.
- VAN COTT, Donna Lee. (2000). *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- VARGAS, João H. Costa. (2010). *Never Meant to Survive: Genocide and Utopias in Black Diaspora Communities*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- VARGAS, João H. Costa. (2016). Black Disidentification: The 2013 Protests, Rolezinhos, and Racial Antagonism in Post-Lula Brazil. *Critical Sociology* 42(4-5), 551-565.

- VARGAS, João H. Costa. (2018). *The Denial of Antiblackness: Multiracial Redemption and Black Suffering*. Mineápolis: University of Minnesota Press.
- VAUGHN, Bobby. (2005). Afro-Mexico: Blacks, Indígenas, Politics, and the Greater Diaspora. En Anani Dzidzienyo y Suzanne Oboler (eds.), *Neither Enemies nor Friends: Latinos, Blacks, Afro-Latinos* (pp. 117-136). Nueva York: Palgrave Macmillan.
- VELÁSQUEZ NIMATUJ, Irma Alicia. (2010). *La pequeña burguesía indígena comercial de Guatemala: Desigualdades de clase, raza y género*. Quetzaltenango: Servicios Jurídicos y Sociales, Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales, Fundación Soros Guatemala y Fundación Cholsamaj.
- VENKATESAN, Soumhya. (2019). Violence and Violation Are at the Heart of Racism: The 2017 Debate of the Group for Debates in Anthropological Theory, Manchester. *Critique of Anthropology* 39(1), 12-51.
- VILAÇA, Aparecida. (2005). Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11(3), 445-464.
- VILLAREAL BENÍTEZ, Kristell. (2018). Gestionando la identidad: El cabello como capital. *Revista Brasileira do Caribe* 19(36).
- VIVEROS VIGOYA, Mara. (2005, 16 a 18 de septiembre). *Del mestizaje al multiculturalismo: Continuidades y rupturas en las representaciones de la gente negra en Colombia* [ponencia]. Mestizajes/Mestiçagens Conference, Selwyn College, University of Cambridge, Reino Unido.
- VIVEROS VIGOYA, Mara. (2015). Social Mobility, Whiteness, and Whitening in Colombia. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 20(3), 496-512.
- VIVEROS VIGOYA, Mara. (2016). La interseccionalidad: Una aproximación situada a la dominación. *Debate feminista* 52, 1-17.
- VIVEROS VIGOYA, Mara. (2018). Oyèwùmí, Oyèrónké (2017). «La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género». Bogotá: En la frontera. *LiminaR* 16(1), 203-206.
- VIVEROS VIGOYA, Mara y Ruetter-Orihuela, Krisna. (2021). Care, Aesthetic Creation, and Anti-Racist Reparations. En Nadya Araujo Guimarães y Helena Sumiko Hirata (eds.), *Care and care workers* (pp. 107-123). Cham: Springer International Publishing.
- VOM LEHN, Dirk. (2014). *Harold Garfinkel: The Creation and Development of Ethnomethodology*. Walnut Creek: Left Coast Press.
- WADE, Peter, García Deister, Vivette y Kent, Michael *et al.* (2014). Nation and the Absent Presence of Race in Latin American Genomics. *Current Anthropology* 55(4), 497-522.

- WADE, Peter. (1993). *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- WADE, Peter. (1995). The Cultural Politics of Blackness in Colombia. *American Ethnologist* 22(2), 341-357.
- WADE, Peter. (1999). Working Culture: Making Cultural Identities in Cali, Colombia. *Current Anthropology* 40(4), 449-471.
- WADE, Peter. (2002). *Race, Nature and Culture: An Anthropological Perspective*. Londres: Pluto Press.
- WADE, Peter. (2004). Images of Latin American Mestizaje and the Politics of Comparison. *Bulletin of Latin American Research* 23(1), 355-366.
- WADE, Peter. (2005). Rethinking Mestizaje: Ideology and Lived Experience. *Journal of Latin American Studies* 37, 239-257.
- WADE, Peter. (2009). *Race and Sex in Latin America*. Londres: Pluto.
- WADE, Peter. (2010a). *Race and Ethnicity in Latin America*. 2.^a edición. Londres: Pluto Press.
- WADE, Peter. (2010b). The Presence and Absence of Race. *Patterns of Prejudice* 44(1), 43-60.
- WADE, Peter. (2011). Multiculturalismo y racismo. *Revista colombiana de antropología* 47(2), 15-35.
- WADE, Peter. (2015). *Race: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WADE, Peter. (2016). Mestizaje, Multiculturalism, Liberalism and Violence. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 11(3), 323-343.
- WADE, Peter. (2018). Afro-Indigenous Interactions, Relations, and Comparisons. En George Reid Andrews y Alejandro de la Fuente (eds.), *Afro-Latin American Studies: An Introduction* (pp. 92-129). Cambridge: Cambridge University Press.
- WADE, Peter y Moreno Figueroa, Mónica. (2022). Gramáticas alternativas del antirracismo en América Latina. *Interface: A journal for and about social movements* 13(2), 20-50. <https://tinyurl.com/c9pyu254>
- WASELFSZ, Julio Jacobo. (2016). *Mapa da violência 2016: Homicídios por armas de fogo*. Río de Janeiro: Flacso.
- WALSH, Casey. (2004). Eugenic Acculturation: Manuel Gamio, Migration Studies, and the Anthropology of Development in Mexico, 1910-1940. *Latin American Perspectives* 31(5), 118-145.
- WARMAN, Arturo, Nolasco Armas, Margarita, Bonfil Batalla, Guillermo *et al.* (1970). *De eso que llaman antropología mexicana*. Ciudad de México: Editorial Nuestro Tiempo.

- WARREN, Jonathan W. (2001). *Racial Revolutions: Antiracism and Indian Resurgence in Brazil*. Durham: Duke University Press.
- WARREN, Jonathan y Sue, Christina A. (2011). Comparative Racisms: What Anti-Racists Can Learn from Latin America. *Ethnicities* 11(1), 32-58.
- WEINSTEIN, Barbara. (2015). *The Color of Modernity: São Paulo and the Making of Race and Nation in Brazil*. Durham: Duke University Press.
- WEIS, Valeria Vegh. (2017). Criminal Selectivity in the United States: A History Plagued by Class and Race Bias. *DePaul Journal for Social Justice* 10(2), 1-31.
- WEISMANTEL, Mary. (2001). *Cholas and Pishtacos: Stories of Race and Sex in the Andes*. Chicago: University of Chicago Press.
- WEISMANTEL, Mary y Eisenman, Stephen F. (1998). Race in the Andes: Global Movements and Popular Ontologies. *Bulletin of Latin American Research* 17(2), 121-142.
- WHITTEN, Norman, editor. (1981). *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.
- WHITTEN, Norman. (1986). *Black Frontiersmen: A South American Case*. 2.^a edición. Prospect Heights: Waveland Press.
- WILDERSON III, Frank B. (2010). *Red, White & Black: Cinema and the Structure of U.S. Antagonisms*. Durham: Duke University Press.
- WIMMER, Andreas y Glick Schiller, Nina. (2002). Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences. *Global Networks: A Journal of Transnational Affairs* 2, 301-334.
- WINGFIELD, Adia Harvey y Taylor, Taura. (2016). Race, Gender, and Class in Entrepreneurship: Interseccional Counterframes and Black Business Owners. *Ethnic and Racial Studies* 39(9), 1676-1696.
- WOLFE, Patrick. (2016). *Traces of History: Elementary Structures of Race*. Londres: Verso Books.
- YANCY, George. (2016). *Black Bodies, White Gazes: The Continuing Significance of Race in America*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- YASHAR, Deborah. (2005). *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. Nueva York: Cambridge University Press.
- YOUNG, Iris Marion. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- YRIGOEY FAJARDO, Raquel Z. (2006). Hitos del reconocimiento del pluralismo jurídico y el derecho indígena en las políticas indigenistas y el constitucionalismo andino. En Mikel Berraondo (ed.), *Pueblos indígenas y derechos humanos* (pp. 537-567). Bilbao: Universidad de Deusto.

- YRIGOYEN FAJARDO, Raquel Z. (2015). The Panorama of Pluralist Constitutionalism: From Multiculturalism to Decolonization. En César Rodríguez-Garavito (ed.), *Law and Society in Latin America: A New Map* (pp. 157-174). Nueva York: Routledge.
- ZAPATA SILVA, Claudia. (2013). *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile: Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Quito: Abya-Yala.
- ZARAGOCÍN, Sofía. (2018). A Soldier's Buen Vivir: Social Inclusion in the Ecuadorian Armed Forces. *Bulletin of Latin American Research* 37(4), 434-448.

Índice

A

Aaronson, Ely 153, 171,
abigarrado, aceptar lo 141-142, 143, 221
Acción Ecológica 94, 95
acciones antirracistas xxv, xxix, xxxviii,
l, 33, 86, 209, 214
capitalización de los estereotipos 43-45,
205
enfoque inclusivo de las, 36-43, 45-52
evaluación de las, 54, 210, 217-218, 221
activismo indígena xlviii, li, 129
aseguramiento de la tierra 4, 19, 25,
51, 88-115, 206
activismo negro xlviii, li, 138, 207
cultural 21
estigma del antinacionalismo 61
feminidad 38-43, 45, 52
género 43-45
masculinidad canónica y, l, 33, 36-38,
52, 121
actores indígenas 62, 73, 75
afrodescendientes *véase* negras, personas
afropesimismo xxxvii, xl
Agencia Federal de Investigación (AFI)
158, 165, 229
Aguirre Beltrán, Gonzalo 6
Alcántara Juan, Alberta 48, 158, 159, 229
alfabetización racial 207
aliados mestizos 172, 178-185

alteridad 17, 26, 32, 183
análisis DAFO 134
«anfibiosidad» li, 118, 121-122, 128,
135-138, 141-143, 207
Angamarca, Amable 73-74, 233
Anti-Racismo Latinoamericano en Tiem-
pos «Post-Raciales», El (Lapora) xii,
xvi, xx, xxv, xli, lii, 30, 35, 43, 111,
191, 224
antirracismo
construcción de políticas 7-9, 21-25-27
diversidad del, xvi, xxvii, xxviii, xxix,
xxxviii, 208-209, 219
efectos xxvi, xxvii, xxviii, 79, 210, 216
empresas y, 38, 82, 119, 133-140, 142-
143, 198, 209, 217, 226
enfoques radicales y reformistas xxvi,
xxviii, xxix, xxx, xxxvii, xxxviii,
7, 50, 51, 113, 135, 142, 183, 209-
216, 221-224
nombrar el racismo xxvi-xxviii, xxix,
lii, 58, 59, 75, 105, 122, 133, 176,
194, 199, 206, 208, 209, 215, 216
tácticas de las sociedades mestizas 21,
22, 74, 232
antirracismo corporal
Amafrocol 38-43, 53, 54, 79, 81-82,
85, 198, 211, 226
Buenaventura l, 38, 63-66, 85-86, 222

- cuerpos negros e indígenas 39, 40, 41, 44, 55-86, 128, 231
- Fundación Azúcar 79-84, 85, 138, 141, 228-229
- indexicalidad 55-86
- luchas xxxi, 56, 57, 65, 69, 71-74, 79, 84-86
- Manifiesto Crespo 38-43, 53-54, 79-85, 211, 230-231
- Marichuy xx, 48-51, 75-79, 85-86, 205
- modalidades cinéticas 56, 62, 85
- movilización de los muertos 57-58, 66-71, 85, 106-107
- movilización desde el cabello y la belleza 79-83
- movilización estratégica 45, 47, 50, 56, 75, 85
- procesos materiales-semióticos xxxiv, xliii, 53, 57, 120
- quietud, cautiverio e imágenes 62, 71-74
- racismo estructural y violencia estatal 63-65
- Rede de Comunidades e Movimentos Contra a Violência 45-47, 53, 66, 68, 85, 210, 231-232
- Saraguro xx, i, 71-75, 85, 146, 163-166, 171, 188-191, 199, 206, 232-233
- Anzaldúa, Gloria 185 (n. 5)
- apropiación cultural 181-182, 186
- Aranha li, 36, 37, 129-133, 207, 209, 227
- Arce, Michael xx, 36, 37, 46, 53, 154-157, 162-163, 168-171, 208-209, 231
- Arellanes, Hugo 138-140, 179, 229
- ascenso social xliii, 122-123, 130, 134, 143
- asimilacionismo 5, 6, 8, 12, 13, 17, 20, 23, 27, 101, 175, 212
- Asociación de Mujeres Afrocolombianas (Amafrocol) 38-43, 53, 54, 79, 81-82, 85, 198, 211, 226
- Assis, Machado de 11
- Azevedo, Thales de 11
- B**
- Becerra, John Jak 36, 160-163, 171, 209, 230
- belleza
- cabello xxxi, xliii, 18, 38-41, 43, 73, 79-83, 84, 86, 175, 180-181, 187, 189, 198, 199, 205, 211, 227, 228, 231
- desfiles de, 60, 79, 80, 83
- negras, personas i, 33, 38-43, 44, 79-83, 84, 139, 141-142, 174, 181, 197, 209, 211, 226-227
- blanco *véase* blanqueamiento
- blanco-mestizo xxxi, xlii, xliii, li, 6, 8, 11, 12, 23 (n. 7), 24, 36, 41, 44, 52, 61, 64, 76, 82, 83, 92, 98, 99, 118, 119, 128, 133, 198, 220
- blanqueamiento xiii, xliii, 10-12, 16, 17, 27, 38, 39, 41, 120-122, 142, 174, 175, 178, 185, 193, 212
- Bolivia xxxix, 58, 100, 103, 118, 208
- Bolsonaro, Jair 16
- Bonfil Batalla, Guillermo 7
- Brasil 3, 9-16, 24, 27, 31, 33, 36, 38, 40, 41, 45-47, 56, 61, 66, 68, 70, 79, 81, 92, 100, 102-105, 109-112, 120, 128, 131, 147, 155, 162, 174, 178, 181, 182, 185, 193, 194-196, 206, 207, 209-211, 218-220, 227
- blanqueamiento (concepto) 10-12
- branco fino* 11
- características fenotípicas 10, 12, 15
- categorización de las personas 10, 11, 105, 194

- Constitución de 1988, 14, 15, 102, 108
 democracia racial 10, 12-13, 14, 24, 174, 175
 educación 68 (n. 9), 84
 etnocidio y genocidio de personas negras 13
Folha de São Paulo 102
 gobierno militar 12
 Guaraní-Kaiowá LI, 100-108, 110, 111, 206
 inmigración europea y blancura 3, 5, 11, 17
 Manifiesto Crespo 38-43, 53, 54, 79, 80-85, 211, 230-231
 mujeres negras 38-43, 45-47, 53, 54, 61, 79, 85, 92, 181, 211, 230-231
 nación mestiza 9-16
 poblaciones *quilombolas* 14-16, 109, 111
 políticas antirracistas 14-16
 programas de acción afirmativa 15, 147, 182
 racismo científico 10
 reunión de líderes indígenas en Brasil 105
 sexismo y racismo 31, 32, 38, 43, 52, 53
 tasas de homicidio 101, 200
 «buen vivir», discurso del 27, 110
 Buenaventura, Paro Cívico de l, 63-65, 84-85, 222
 Burdick, John 193
- C**
 cabello *véase* pelo
 cambio social
 antirracismo y, XXIV, XXVII, XXVIII, XLV, 36, 157, 215, 216, 217, 221, 223
 expectativas de, 223
 organización para el, XLV
 progresivo XXIV, XXVIII, XXXVI, 36
 Campaña Nacional Contra el Racismo (Colombia) XLI
 capitalismo
 abolición 114
 anticapitalismo 50, 53, 228
 autonomía indígena versus, 183, 228
 crisis del, 224
 estructuras racializadas LI, 118
 sociedades liberales XXIX, XXXVIII, 4, 7, 37, 205, 214
 Carby, Hazel 31
 Cardoso, Fernando Henrique XL, 102, 185
 Carmichael, Stokeley XXXVII
 carretera Panamericana, bloqueo de la 62, 71, 73, 233
 cautiverio 57, 71-74
 Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez (Centro ProDH) 158, 229-230
 Centro de Estudios Afrocolombianos 19
 Centro Profesional Indígena de Asesoramiento, Defensa y Traducción (Cepiadet) XIX, LI, 122-126, 129, 136, 138, 141, 189, 190, 191, 227-228
 Chalá, Noemí 138, 155 (n. 5)
 Círculo de Estudios Soweto 19
 clase
 conciencia de, XXVII, 193, 194, 196, 199, 208
 género y, XLIV XLV, XLVI, XLVIII, 18, 30, 32, 33, 34, 43, 45, 52, 53, 78, 92, 175, 217, 222
 media 14, 44, 118, 119-122, 123, 126, 127, 128, 132-139, 142, 196-198, 207
 raza y, LII, 18, 30, 38, 52, 118, 192-200, 206, 221
 Club Negro 19

- colaboraciones 111, 184, 191, 192
- Colombia
- antirracismo XLII, I, LII, 21-23, 38, 53, 56, 64, 81, 82, 160, 170, 209, 220
 - asimilación cultural 17, 20, 175
 - Campaña Nacional Contra el Racismo XLI
 - categorización étnicorracial 18, 22
 - Centro de Estudios Afrocolombianos 19
 - Constitución de 1991, 18, 20
 - crisis de la nación mestiza 18-21
 - criterios fenotípicos racializados 18, 20
 - cuestiones étnicoterritoriales y ambientales 19
 - Día de los Afrocolombianos 64
 - discriminación racial 19, 20, 21, 22, 160, 230
 - femigenocidio étnico y territorial 136
 - grupos subalternos 18
 - «habitus de la blancura» 16
 - Hora Contra el Racismo XLI
 - Mes de la Herencia Africana XLI
 - mestizaje 16-17, 18, 19, 22, 38
 - mujeres negras 38-43
 - multiculturalismo 18-21
 - narrativa de la nación mestiza 16-18
 - organizaciones afrocolombianas 38-43, 53, 54, 79, 81-82, 85, 198, 211, 226
 - políticas antirracistas 21-23
 - región del Pacífico 19-21, 63, 66, 90, 198
 - visibilidad estadística de negros e indígenas 20
- colonialismo
- colonos xxxvii, 4, 93, 100, 101, 218, 220
 - epistemologías decoloniales xxix, xxxvii, xl, 35, 62, 126
 - estados africanos contra el, 25
 - europeo xxxi, xxxiii, 10, 25, 174, 219
 - imperialismo y, 10
 - «interno» 5
 - racismo y lucha contra el, 14, 35, 115, 126
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas 129
- comparación(es)
- enfoque relacional 2, 219, 220, 221
 - excepcionalismo 176, 218
 - experiencias negras e indígenas de racismo LII, 21, 30, 105, 212, 217, 220
 - interconexión 214, 218, 219
 - noción mecánica 218
 - propósito de la, 217
 - regionales 217
- Concejo Indígena de Gobierno (CIG) 50, 51, 75, 78, 205, 228
- conciencia
- de clase xxvii, 193, 194, 196, 199, 208
 - racial xxxix, 92, 108, 142, 193, 196-200
- Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) 62, 232
- Conferencia Mundial contra el Racismo 15, 80, 152
- Congreso Nacional Indígena (CNI) I, 48, 50-51, 75, 77, 78, 85, 111, 182-184, 209, 228
- Consejo de Desarrollo Afroecuatoriano (CODAE) 155 (n. 5)
- Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred) XLI
- construcción de la nación y mestizaje xxv, xxxix, I, 5, 14
- contexto mestizo XLIII, 126, 177, 186, 200, 201
- control social 148, 151

Convención de los Derechos de la Mujer 33
 cooptación xxviii, xxxvi, 43, 54, 110, 211, 215
 Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Kichwa de Saraguro (Corpukis) 199
 Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador (Conamune) 80, 228
 Correa, Rafael 27, 125
 Coulthard, Glen xxxvii
 COVID-19, 224
 Craig, Maxine Leeds 84
 Crenshaw, Kimberlé 33
 crimen de odio 46, 167
 criollo 4 (n. 2), 23
 cuerpo(s)
 capital cultural y, 18, 21
 como herramienta xliii, 81, 204-205
 en espacios públicos xliii, li, 56-59, 60-63, 79, 80, 84, 85, 205,
 fenotipo lii, 10, 12, 15, 18, 20, 125, 139, 179, 180, 181, 182, 186-192, 205, 208
 poder afectivo del, 205
 cultura «étnica», mercantilización de la xxxvi
 culturalización, peligros de la 137-140

D

Davis, Angela Y. xxxvii, 186, 210, 223, 224
 decolonial, teoría xxix, xxxvii, xl, xlv, 35, 62, 126
 Defensoría del Pueblo 64, 94, 155, 231
 Dejusticia 161, 230
 derecho(s)
 a la tierra y al medio ambiente 99, 101, 108, 109, 111, 204
 autonomía xxv, xl, 4, 5, 24, 59, 62, 91, 114, 121, 143, 183, 228

cambios legislativos 26
 control social 148, 151
 eliminación de diferencias legales 16
 Estado de, 151, 153-166
 étnicos xxxix, 19
 herramienta de dominación 171
 limitaciones de la legislación y la reparación legal 207
 movilización para la reparación legal xlii, 204
 penal 149, 151-153, 166, 168
 población kaiowá li, 100-114, 206
 poblaciones *quilombolas* 14-16, 109, 111
 problemas para la emancipación xxxviii, 120, 149, 153, 183, 184
 sistema judicial xxx, xliii, li, 99, 148, 149, 151, 153, 157, 160, 163, 168, 171, 172, 189, 228
 usos contrahegemónicos del, 150
 usos simbólicos del, lii, 145-172
 desigualdad(es)
 de clase 34, 193, 194
 raciales xxvii, xxx, xxxviii, xlii, 9, 14, 22, 60, 88, 114, 118, 141, 148, 162, 175, 185, 197, 199, 204, 206, 207, 218, 219
 Día de los Afrocolombianos 64
 diáspora africana 88-89, 115, 231
 Díaz, Porfirio 4
 Dios Mosquera, Juan de 19, 64
 discriminación
 cultural 18, 186, 190
 racial 13-15, 18-22, 25, 26, 36-37, 61, 80, 95-96, 132, 146, 149, 151, 153, 155, 160, 162, 166, 167, 169, 171, 208, 214, 215, 230
 disculpas públicas 48, 154, 156, 157, 159, 160, 164, 168, 170, 229, 231

Du Bois, W. E. B. xxxvii

Duarte Costa, Mário Lúcio *véase* Aranha

E

economía política xxxv, xxxvi, 89, 114

Ecuador

asimilación cultural 175

«buen vivir» 27

cambios legislativos 26

comunidades afroecuatorianas 25-26,
46, 95, 128 (n. 7), 138, 155-157,
167, 168, 170, 228-229

conflictos por la tierra 92-100

construcción de políticas antirracis-
tas 25-27

Coordinadora Nacional de Mujeres
Negras del Ecuador (Conamune)
80, 228

Corte Nacional de Justicia 163, 233

crisis de la nación mestiza 24-25

crisis económica 25

dictablandas 25

discriminación racial 25, 26, 36, 95,
146, 162, 208

disputas fronterizas 23

esclavitud 95, 97

Escuela Militar Eloy Alfaro (Esmil)
154, 231

Fuerzas Armadas 46, 154, 156, 167

Fundación Azúcar 79-84, 85, 138, 141,
228-229

indigenismo 23

movimiento afroecuatoriano 25

narrativa de la nación mestiza 23-25

Otavaló 169

Pastoral Social 94, 96, 97, 98

«Plan plurinacional para eliminar la
discriminación racial y la exclusión
étnica y cultural» xli

plurinacional xli, 26, 27, 156

políticas antirracistas 25-27

reformas agrarias 25, 92

región del Pacífico 90, 92, 94

Reino de Quito 23

República de Zambos 24

Saraguro xx, i, 71-75, 85, 146, 163-
166, 171, 188-191, 199, 206,
232-233

Unión de Organizaciones Negras de
Esmeraldas 109

Vicariato de Esmeraldas 94

Wimbí 92-100, 104, 107, 108, 109,
112, 113, 114, 206

educación 5, 8, 18, 26, 63, 64, 108, 119,
121, 124, 128, 138, 147, 180, 196,
204, 207, 213

bilingüe 26, 190, 232, 233

superior 26, 84, 119, 124, 126, 128, 147

Ejército Zapatista de Liberación Nacio-
nal 183, 228

emasculación simbólica y racialización 37
empatía mestiza 184-186

Encalada, Fernando (teniente) 154, 231

Encuentros Nacionales de Jóvenes Indí-
genas 129

Encuesta Intercensal 127 (n. 6)

Eneyda, Emilia 82

Escalante Betancourt, Yuri 151

Escuadrón Móvil Antidisturbios de la Poli-
cía Nacional de Colombia 63

Escuela Militar Eloy Alfaro (Esmil) 154, 231

espacio regional

del Pacífico 90

racialización del, 64, 195

espacios públicos

cuerpos negros e indígenas en los, xliii,
li, 56-59, 60-63, 79, 80, 84, 85, 205

- Marichuy xx, 48-51, 75-79, 85-86, 205
 muertos 58, 66-71, 85
 protestas en los, 26, 46, 53, 54, 56, 59,
 60-79, 85, 94, 95, 146, 150-153,
 158, 163, 165, 188, 191, 194, 197,
 205, 206, 232
 espíritu empresarial y antirracismo
 133-140
 Estados Unidos xii, xviii, xxxvii, xxxix,
 xlv, xlvi, 25, 27, 34, 103, 120, 178,
 185, 186, 192, 193, 217, 218
 formaciones raciales 16, 218
 guerra con México (1846-1848) 5
 segregación 14, 208, 212
 Sojourner Truth 33
 Estampando Saberes 80, 231
 estereotipos xxxiii, xxxiv, xxxvi, i, 31,
 32, 33, 36, 37, 38, 43-46, 50, 53, 56,
 75, 78, 79, 84-86, 105, 110, 113, 114,
 127, 139, 156, 180, 197, 199, 205
 etnicidad
 contexto pluriétnico 19, 30, 198
 cultura y, xxviii, 6, 20, 191
 derechos y organizaciones indígenas
 xxvi, xxxix, xliii, 19, 62, 147, 150,
 172, 184, 191, 199, 233
 desigualdades raciales y, xxvii, xxx,
 xxxviii, xlv, 14, 185, 204
 estética de lo étnico chic 44, 139
 etiquetas 3
 étnicorracial 8, 18, 22, 52, 111, 133, 142
 etnocidio y genocidio 13
 exclusión xli, 25, 26
 identidad 15, 52
 indígena 186
 marcadores 84
 raza, clase y, 52, 148
 reconocimiento 61
 unidad étnica nacional 195
 etnografía xlii
- F**
 Fanon, Frantz xxxvii
 Federación de Centros Chachi del Ecuador 109
 feminidad
 cuidados i, 33, 38, 45, 53
 estándares de, 41-43, 80 (n. 15), 83,
 142, 174
 maternidad xxviii, i, 33, 45-48, 70, 210
 normas de, 54, 61
 reivindicación de la, 40, 42
 repertorios de, 38, 54
 fenotipos
 acumulaciones materiales y, 188
 características 10, 15, 18, 125, 139,
 179, 181, 182, 188, 192
 criterios racializados 12, 18, 20, 180,
 186, 187, 205, 208
 Figueiredo, Angela 132, 133
Folha de São Paulo 102,
 formaciones raciales 27, 112, 174, 175,
 177, 185, 192, 200, 208, 218
 Foucault, Michel xxxvii
 Francisco Marcial, Jacinta 48-49, 53, 157-
 159, 165, 168, 229-230
 Freyre, Gilberto 10, 11, 12
 Fuerzas Armadas de Ecuador 46, 154,
 156, 167
 Fundación Azúcar 79-84, 85, 138, 141,
 228-229
- G**
 Gamio, Manuel 5
 García Villegas, Mauricio 149

género

estereotipos xxxiv, l, 31, 32, 33, 36, 37,
43-45, 46, 50, 53, 75, 78, 79, 205

intersección de raza y, xxviii, 30-35,
36-52, 54, 84

repertorios 31, 32, 36-52, 54

véase también interseccionalidad

genocidio

de personas indígenas 103, 107, 108, 109

de personas negras xl, 13, 61, 62, 104,
107, 109, 110, 194-196, 232

«femigenocidio» étnico y territorial 136

Gilroy, Paul xxxvii

giro multicultural xxxix, 61, 189

gobernanza neoliberal xxxvi, xxxviii

Goldberg, David T. xxxvii

Gómez de la Torre, Gina 231

González Cornelio, Teresa 48, 158-159,
165, 170, 229

González, Léila 30, 33

Gouges, Olympe de 33

gramática alternativa del antirracismo
xxvii, xxxviii, 52, 64, 91-92, 108,
129, 199, 200, 206

Grondona, Gino 231

Guaraní-Kaiowá 100-108, 110, 111, 206

H

habitus 16, 118, 123, 124, 126, 128,
136, 142

Hall, Stuart xxxvii, 35, 192

Hartman, Saidiya V. 57

Hernández, Estela 48, 49, 51, 53

Hernández, Tanya Kateri 152

historia de opresión racializada 186

Hora Contra el Racismo xli

Huella Negra 138-140, 179-180, 183

I

identidad xliii, 12, 25, 31, 32, 34, 52, 54,
58, 85, 89, 140, 150, 178, 182, 207

afromexicana 8, 179, 180

cultural xxxvi, 8

étnica 8, 15, 18, 52, 90, 159, 175,
180, 189, 213

interseccionalidad 30, 70, 92, 155, 194

mestiza 3, 12, 184, 212

nacional 5, 9, 16, 17, 23, 34, 81, 147, 220

racial xl, 8, 12, 40, 113, 148

territorio e, xliii, 25, 110, 112

Illescas, Alonso de 24

imágenes corporales 57, 58, 69, 71-75

imaginación radical 210, 221-224

inclusión xlviii, 7, 8, 16, 22, 41, 44,
45, 56

indexación li, 57-86

indígena(s)

autonomía de los, xxv, xxxix, xl, 4,
62, 91, 114, 143, 183, 228

clases medias 119, 120, 177, 196

convertirse en, 178-179

cuerpos 58, 60-63, 72, 75, 85, 128

diferencias racializadas 109, 110, 115,
221, 222

guerra de desgaste contra los, 4

movimientos sociales xxv, 14, 21, 25, 74,
119, 147, 150, 163, 171, 178, 232

mujer(es) xix, l, 32, 45, 48-52, 54,
72, 75-79, 86, 146, 158, 188, 199,
205, 229

negación de las raíces 184

Otavaló 169

persecución 49, 63, 169

políticas multiculturalistas 9, 119

Quetzaltenango 133

Saraguro xx, l, 71-75, 85, 146, 163-166,
171, 188-191, 199, 206, 232-233

indigeneidad xxxv, 23, 27, 31, 72, 73, 78, 79, 90, 99, 102, 111, 120
 indigenismo 6, 8, 19, 23
indios xxxi, xxxii, 2, 6, 11, 23, 58, 73, 81, 89, 101, 103, 105, 106, 183, 187, 220
 iniciativas antirracistas 15, 43, 174, 175
 injusticia racial xxv, xlv, li
 inmigración europea y blancura 3, 5, 11, 17
 Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (Incora) 19
 Instituto Nacional de Estadística y Geografía 9
 Instituto Nacional Electoral de México 50
 interseccionalidad xlv, 21, 30, 33, 34, 54, 209, 211
 alteridad 17, 26, 32, 183
 antirracismo e, xliii, xlvii, l, 30-54, 216-217
 capitalización de estereotipos de género l, 32, 33, 43-45
 casos 30-54, 209-210
 estructural 33-35
 género, raza y clase xxviii, xlv, 34, 36-52, 61, 84, 108, 168, 194, 195, 198, 226
 política 34-35, 53, 84
 sistemas de opresión 34, 54, 204
véase también antirracismo

J

James, C. L. R. xxxvii
 jerarquías xxxi, xlv, xlv, xlviii, li, 18, 22, 31, 32, 39, 84, 86, 91, 113, 118, 121, 122, 154, 174, 179, 205, 221
 geopolíticas 185
 patriarcal 2, 31, 121

racializadas xxiv, xxix, xxxv, xliii, xlv, 2, 3, 6, 16, 90, 108, 110, 113, 128, 175, 176, 178, 184, 190, 193, 194, 200

judicialización

de la política 157, 160
 del antirracismo lii, 150-153, 170
 posibilidades del antirracismo en la, 166-171

justicia racial

antirracismo xix, xxvi, 7, 26, 96, 129, 131, 145-172
 casos 46, 49, 85, 98, 132, 191, 194, 199, 210, 232-233
 Conferencia Mundial contra el Racismo 15, 80, 152
 constitucionalismo multicultural 89, 146-153
 control social 148, 151
 criminalización de la protesta xx, 85, 146, 150-153, 157-158, 232
 disculpas públicas 48, 154, 156, 157, 159, 160, 164, 168, 170, 229, 231
 emancipación xxxviii, 149, 150, 153
 Estado de derecho 89, 151, 153-166
 leyes antidiscriminatorias xli, 147, 149, 153, 170, 171
 reforma constitucional xli, 147
 social 7, 8, 47, 63, 66, 123, 138, 142, 221
 transformaciones xxx, 85, 146-153
 usos contrahegemónicos 77, 150, 153
 usos simbólicos de la ley 145-172

K

kaiowá, derechos sobre la tierra 100-115
 King, Martin Luther 65
 Kino-nda-niimi, Colectivo 62

L

Lame, Manuel Quintín 19
 lengua XII, LI, 8, 7, 121, 125, 127, 128,
 155, 189, 190, 213
 leyes antidiscriminación 147, 149, 153,
 155, 160, 162, 166, 170, 171, 208
 LGBTQ+, comunidad 15, 26, 214
 Lima, Julio 164
 «limpieza de sangre» 2 (n. 1)
 López Obrador, Andrés Manuel xli
 Lorde, Audre 30, 207
 Lozano, Luisa 73, 164, 233
 luchas antirracistas XLIV, LII, 15, 30, 35,
 47, 52, 53, 54, 85, 86, 100, 108, 145-
 172, 177, 178, 220
 Lucumi, Lina 38

M

Malcolm X 65
 manifestaciones callejeras 224, 232
 Manifiesto Crespo 38-43, 53-54, 79-85,
 211, 230-231
 Marçal de Souza (Marçal Tupã-i) 101
 Marcha Zumbi dos Palmares 61
 Marichuy xx, 48-51, 75-79, 85-86, 205
 Martínez Novo, Carmen 73
 Matías Juan, Edith 136
 Matsuda, Mari J. 35
 Matto Grosso do Sul 100
 Mbembe, Achille 60
 mecanismos estructurales xxxv, 90
 Medina, Polibio 233
 Méndez, Lilian 46, 47, 54, 155, 167, 231
 Méndez, Sixto 170,
 Mendoza, Breny 34
 Merlín, Roland 97
 mestizaje
 formación de la nación mestiza I, 1-27,
 34, 64, 220

ideología(s) del, XLIV, 112, 133, 208,
 218, 219
 mestizas, personas, XLV, LII, 36, 43,
 44, 48, 51, 52, 72, 75, 77, 98, 99,
 111, 112, 115, 133, 134, 135, 167,
 172, 207, 220
 mestizo, categoría de xxvi, xxxi, xxxix,
 XLII, XLVI, LI, 31, 38, 40, 41, 61, 76,
 79, 82, 83, 88, 91, 92, 128
 sociedades mestizas xviii, xxv, xxviii,
 xxxix, XLIII, 30, 78, 82, 86, 118,
 122, 168, 173-201, 212, 219

México

Agencia Federal de Investigación (AFI)
 158, 165, 229
 antirracismo 7-9, 48, 52, 56, 79, 126,
 129, 190, 209
 asimilación cultural del mestizaje 5-6,
 8, 175, 212
 Comisión Nacional para el Desarrollo
 de los Pueblos Indígenas 129
 Concejo Indígena de Gobierno (CIG)
 50, 51, 75, 78, 205, 228
 Congreso Nacional Indígena (CNI) I,
 48, 50-51, 75, 77, 78, 85, 111, 182-
 184, 209, 228
 diferencias culturales 6, 139
 distinciones raciales 6, 77
 élites criollas 4
 Encuentros Nacionales de Jóvenes Indí-
 genas 129
 Encuesta Intercensal 127 (n. 6)
 formación racial 3-6
 guerra con Estados Unidos (1846-
 1848) 5
 guerra contra los pueblos indígenas
 4, 51
 Huella Negra 138-140, 179-180, 183

- Instituto Nacional de Estadística y Geografía 9
- Instituto Nacional Electoral 50
- Marichuy xx, 48-51, 75-79, 85-86, 205
- medidas multiculturalistas y políticas neoliberales 7
- mujeres indígenas xix, 45, 48-52, 54, 75, 76, 79, 86, 146, 158, 229
- nación mestiza 6-7
- políticas antirracistas 7-9
- prácticas racistas 151
- Procuraduría General de la República (PGR) 159, 229
- pueblos afrodescendientes 8, 50, 140, 179-180, 182, 229
- zapatista 8, 77, 118, 183, 184, 228
- Mignolo, Walter D. xxxvii
- minimización del racismo xxiv, xxv, xxvi, xxix, 131, 133, 168, 174, 178, 200
- modernidad
- configuraciones nacionales de la, 4, 5, 17, 27, 138, 214, 222
 - en Brasil 10, 11
 - eurocéntrica xxxviii, 16
 - occidental xxix, xxx, xxxviii, 137
- modernistas paulistas 10, 11
- Monteros, Karina 233
- Mora, José María Luis 3-4
- Moreira, Patrícia 130, 131, 227
- moreno (concepto) 12, 13
- Moreno, Lenín 98, 165
- Morrison, Toni 213
- movilidad ascendente li, 15, 18, 27, 53, 198, 206, 207
- Movimiento
- afroecuatoriano 25
 - Black Lives Matter 60
 - indígena 8, 19, 165, 169
 - Movimiento de los Sin Tierra (MST) 111
 - Movimento dos Atingidos pela Base Espacial de Alcântara (MABE) 109, 111
 - Movimiento Nacional Cimarrón 19, 61, 64
 - Movimiento Negro Unificado 61
- muertos, movilización de los 57-58, 66-71, 85, 106-107
- mujeres
- belleza l, 33, 38-43, 44, 45, 53, 61, 79-84, 142, 174, 181, 209, 211, 226
 - Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador (Conamune) 80, 228
 - figura híbrida 121
 - indígenas xix, 32, 45, 48-52, 54, 72, 75, 76, 79, 86, 146, 158, 188, 199, 229
 - lucha por la vida 51
 - trabajadoras domésticas 78 (n. 13)
 - véase también* feminidad
- multiculturalismo xxxvi, 7, 38, 64, 89, 95, 112, 115, 137, 170, 220
- constitucionalismo multicultural 146-153
- crisis de la nación mestiza 8, 18-21, 22, 25, 27, 212
- estatal xl, xliii, 30, 88, 109, 191
- giro multicultural xxxix, 3, 61, 118, 119, 189
- neoliberal 9, 54
- reacción política 14, 21, 84, 111, 114
- Munanga, Kabengele 12, 13
- N**
- Nabuco, Joaquim 10-11
- narrativas nacionales 3, 13, 24, 220

negras, personas

- belleza I, 33, 38-43, 44, 45, 53, 61, 79-84, 142, 174, 181, 209, 211, 226
- cuotas universitarias 15, 167, 168, 182
- diferencias racializadas 109, 110, 115
- éxito de las, 44-45, 54, 118, 122, 136
- mujeres xxxiv, xxxv, xliii, I, 30-34, 38-43, 45-47, 52-53, 54, 61, 79, 80, 82, 84, 85, 86, 92, 138, 174, 175, 181, 183, 198, 199, 205, 211, 226, 230
- negritud xii, xxxv, xl, 21, 24, 27, 31, 44, 57, 69, 71, 86, 90, 99, 110, 134, 135, 137, 139, 142, 174, 181, 186, 193, 194-196, 197, 198, 220
- Nelson, Diane 58
- No Más Racismo li, 44-45, 53-54, 134-137, 141, 197, 209, 232

O

- O'Donnell, Guillermo 163
- opresión racializada 14, 41, 59, 84, 133, 136, 142, 186, 219
- Organización de las Naciones Unidas (onu) xli, 15, 25, 80, 96, 195
- Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD) 96
- Decenio Internacional de los Afrodescendientes xli
- organizaciones antirracistas 38, 137, 179
- organizaciones indígenas xxvi, xxxix, xliii, 62, 147, 150, 172, 184, 191, 199, 233
- Orozco, Almendra 126
- Ortiz, Lorena 124

P

- pardos* 182, 195, 196
- Parque Nacional Yasuní 232
- Pastoral Social 94, 96, 97, 98
- Patricio Martínez, María de Jesús *véase* Marichuy
- Pedro II (emperador de Brasil) 9
- Pelé 131
- pelo
 - afro 38-41, 43, 44, 84, 181, 183, 199
 - belleza 79-84
- pensamiento negro radical xxix, xxxvii
- Perry, Keisha-Khan Y. 92, 193
- perspectiva
 - afropesimista xxxvii, xl
 - excepcionalista 174, 176, 218
- Perú 23, 90 (n. 2), 103, 159, 207
- Pieles y Cabellos 80, 82
- «Plan plurinacional para eliminar la discriminación racial y la exclusión étnica y cultural» xli
- Plaza de Mayo, Madres de 47
- plurinacional 26-27, 156
- poder
 - colonialidad 143
 - redes económicas y, 54
 - relaciones de, 33, 54, 62, 89, 121, 143, 186, 219
- política(s) xx, xxiv, xxxiv, xxxvi, xlv, I, 5, 6, 34, 54, 56, 60, 62, 85, 86, 90, 92, 111, 114, 119, 138, 141, 147, 163, 167, 212, 214, 219, 221
- antirracistas xxviii, xxxviii, xl, xli, 3, 7-9, 14-16, 21-23, 25-27, 45, 84, 122, 134, 181
- autonomía, xxxix, 4, 114
- búsqueda de participación 50, 62, 75-79

derechos étnicos xxxix, 19, 147
 judicialización de la, 150, 152, 157, 160
 posracialidad xviii, xxvi, xxviii, xlv
 Povos Indígenas no Brasil 103
 Preciado, Neila 198-199
preto (negro) 182, 195, 196
 procesos estructurales de mezcla 176
 Procuraduría General de la República
 (PGR) 159, 229
 profesionalización xlv, 41, 117-143,
 196, 204, 217
 programas de acción afirmativa 119, 147
 protesta(s)
 «articulación cinestésica» 62
 callejeras 191, 224, 232
 consignas contra el racismo 60, 64-66
 contexto de las, lII, 2, 30, 31, 59, 95,
 165, 195
 contra el despojo 53, 107
 contra el racismo estructural 63-66
 contra la empresa neoliberal xl
 contra la violencia 46, 53, 63-66, 69, 194
 criminalización de las, xx, 85, 146,
 150-153, 157-158, 232
 de actores indígenas xx, l, 48-49, 53,
 62, 71-75, 85, 146, 157-159, 163-
 166, 168, 171, 188-191, 199, 206,
 229-230, 232-233
 de poblaciones negras l, 38, 57-66,
 79-86, 222
 derechos territoriales y medioambienta-
 les 64, 99, 101, 108, 109, 111, 204
 dificultades para la, 61, 147
 madres xxviii, 45, 46, 47, 51, 53, 54,
 68-71, 85, 86, 194-195, 210, 232
 masiva 60, 62
 redes emocionales y parentales 54
 tácticas performativas 62

Q

Quetzaltenango 133
 quietud 62, 71-74
 Quijano, Aníbal xxxvii
quilombolas, poblaciones 14-16, 109, 111
 quincentenario de la conquista de las
 Américas 62

R

racismo
 adaptación de las políticas xi, 111
 científico 10
 colonialidad y, 34-35, 89, 90, 110,
 112, 187, 204
 cuerpo y, xxxi, xliii, l, li, 55-86
 deshumanización 39, 42, 69
 desigualdad y, xxiv, xxvii, xxxiv,
 xxxix, xl, xlv, li, 9, 22, 60, 114,
 118, 141, 148, 162, 175, 197, 199,
 206, 207, 218, 219
 directo xxxii-xxxv, xxxix, 106, 209
 discriminación y, 13-15, 18-22, 25,
 26, 36-37, 61, 80, 95-96, 132, 146,
 149, 151, 153, 155, 160, 162, 166,
 167, 169, 171, 208, 214, 215, 230
 discurso de, xxxii, 13, 195, 200, 209
 escasez de condenas por, 146, 152, 153,
 155, 160, 166, 167, 171
 estructural xxxiii, xxxiv, xxxv, xxxvi,
 xxxviii, lii, 20, 26, 56, 63-66, 122,
 132, 135, 171, 190, 199, 209, 211
 forma «anfibia» del, li, 118, 121-122,
 128, 135-138, 141-143, 207
 función de distracción del, 208, 211,
 213
 «inflación conceptual» xxxiv

- jerarquía racial y, xxix, xliii, 16, 176, 190, 194
- lenguaje xxiv, xxvi, xxviii, xxix, 91, 104, 139, 169, 191, 197, 215
- lucha contra el, xlv, lii, 15, 30, 35, 47, 52, 53, 54, 85, 86, 100, 108, 145-172, 177, 178, 220
- mecanismos de subordinación li, 18, 23, 99, 107, 118, 204
- minimización del, xxiv, xxv, xxvi, xxix, xxxix, 2, 21, 27, 60, 133, 168, 172, 174, 178, 200
- presencia ausente del, xxv, xxviii
- problemas medioambientales y, 96, 99, 100, 107, 206
- reconocimiento público del problema del, xxxix, xli, 8, 21
- sistema judicial xxx, xliii, 148, 149, 151, 152-153, 157, 160, 163, 164, 168, 171, 172, 189, 228
- sistémico
véase también antirracismo
- violencia estatal 63-65
- raíces indígenas, negación de las 183-184
- Rappaport, Joanne 184
- rastafari 180-181
- raza
anfibiosidad 118, 121-122, 128, 135-138, 141-143, 207
- categorización xxx, xxxi, xxxii, xxxiii, xxxiv, 3, 8, 9, 10, 13, 16, 18, 20, 89, 148, 169, 174, 175, 182, 187, 193, 195, 207, 218, 220, 221
- clase y, xlv, lii, 18, 30, 38, 52, 53, 113, 118, 185, 192-200, 206, 221
- concepto xxvi, xxviii, xxxi, xxxii, xxxvii
- conciencia racial xxxix, 92, 108, 142, 193, 196-200
- criterios fenotípicos lii, 10, 12, 15, 18, 20, 125, 139, 179, 180, 181, 182, 186-192, 205, 208
- democracia racial 10, 12, 13, 14, 24, 174, 175
- desigualdades racializadas xxx, xxxviii, 185
- dominación racial 89, 147
- estereotipos xxxiii, xxxiv, xxxvi, l, 31, 32, 33, 36, 37, 38, 43-46, 50, 53, 56, 75, 78, 79, 84-86, 105, 110, 113, 114, 127, 139, 156, 180, 197, 199, 205
- género y, 34, 36, 50, 52, 54
- giro interseccional xliii, xlv, l, 30, 36, 48, 49, 54
- grupo étnico y, 6, 12, 22, 89, 98, 147
- jerarquías xxix, xliii, 16, 176, 190, 194
- luchas antirracistas xlv, lii, 15, 30, 35, 47, 52, 53, 54, 85, 86, 100, 108, 145-172, 177, 178, 220
- minorías racializadas xxx, xxxix, xl, 6, 17, 102, 109, 133, 138, 178, 196, 197, 206, 212, 220
- movilización estratégica de cuerpos 39, 40, 41, 44, 55-86, 128, 231
- orígenes raciales xxv, xlv, 8, 9 (n. 4), 14 (n. 6), 187 (n. 7), 231
- presencia ausente xxv, xxviii, xxviii
- repensar la, 186-192
- tríada raza-clase-género xxviii, xlv, 34, 36-52, 61, 84, 108, 168, 194, 195, 198, 226
- Red de Investigación Interdisciplinaria sobre Identidades, Racismo y Xenofobia (Red Integra) 8, 9 (n. 5)

Rede de Comunidades e Movimentos Contra a Violência (Red de Comunidades y Movimientos contra la Violencia) 45-47, 53, 66, 68, 85, 210, 231-232
 reforma constitucional xli, 147
 región
 del Pacífico 19-21, 63, 66, 90, 92, 94, 198
 mestiza, católica y monolingüe 30
 relaciones sociales xxxiii (n. 2), 6, 22, 32
 reproducción de las desigualdades 90, 113
 Riva Palacio, Vicente 5
 Rivera Cusicanqui, Silvia xxxvii, 137, 141, 221
 Robinson, Cedric J. xxxvii, 135
 Rodríguez-Garavito, César 148
 Ruta por la Verdad y Justicia para la Naturaleza y los Pueblos 95

S

Salinas de Gortari, Carlos 7
 Santos (equipo de fútbol) 130-132, 227
 Santos, Juan Manuel 65
 Santos, Thereza 33
 Saraguro xx, l, 71-75, 85, 146, 163-166, 171, 188-191, 199, 206, 232-233
 Segato, Rita xxxvii, 121, 122
 sentido de identidad 112
 Servicio de Protección del Indio (spi) 101
 sexismo
 procesos racistas, clasistas y, xxxvii, xlv, 84, 198, 222, 226
 racismo y, xxix, xxxviii, 30, 31, 32, 35, 38, 43, 52, 53, 207, 214
 Sheriff, Robin E. 193
 Sierra, Justo 5
 Simpson, Audra xxxvii

sistema interamericano de derechos humanos 146
 sociedades de castas 2, 4
 Spillers, Hortense J. xxxvii, 57
 Sudáfrica, movilizaciones negras en 14, 60, 212, 217, 218

T

Tecendo e Trançando Arte (Tejiendo y Trenzando Arte) 39, 80, 231
 Tejiendo Esperanzas 38, 80-82, 226-227
tekohá 108, 110
 territorialidad urbana 112 (n. 17)
 territorio(s)
 ancestrales 24, 96, 98
 antirracismo y, 87-144
 coaliciones 88, 110, 111-112
 como gramática 91-92
 contextos urbanos 112
 guaraní-kaiohá 100-115
 lucha por el, xlii, xliii, xliv, li, 51, 62, 63, 64, 75, 88, 92, 108, 110, 112, 206, 217
 mecanismos estructurales xliii
 prácticas de colonialidad 4-5, 24, 72, 151, 233
 racialización del, 90, 195
 reconocimiento y restitución 25, 26, 101, 147
 tierra y, 27, 51, 88-89, 91, 105, 107, 108, 112, 114, 115, 228
 Wimbí 92-100, 104, 107, 108, 109, 112, 113, 114, 206
 tierra
 coaliciones 111-112
 contextos urbanos y, 112
 defensa de la, 108-115, 206

- derechos sobre la, xxv, xxvi, xxx, xxxix, 14, 19, 92, 95, 98, 99, 101, 102, 105, 108-115, 204
- destrucción ambiental 99, 100, 109
- luchas por la, xx, xliv, li, 4, 25, 27, 61, 88, 89, 90, 91, 106, 107, 108, 112, 206, 207, 222, 228
- ontología 57, 84, 89, 108, 110, 183
- reclamaciones de la, xl, 15, 24, 89, 91, 113, 114, 232
- reformas agrarias 19, 25, 92,
véase también territorio
- violaciones en torno a la, xxxiii, xxxiv, xxxvii, xl, 4, 16, 20, 51, 72, 93, 94, 97, 100, 101, 103, 105-107, 110, 111, 112, 206
- transformación social xli, lii, 216, 221-224
- Truth, Sojourner 33, 42
- U**
- Udemezue, Lucía 40
- Unión de Organizaciones Negras de Esmeraldas 109
- Uribe Vélez, Álvaro 19
- V**
- Velasco, Juan de 23
- Verísimo, José 10-11
- Vicariato de Esmeraldas 94
- violencia
despojo xxxiv, 20, 47, 53, 93, 100, 105, 107, 108, 112, 174, 183
- favelas 45, 70, 86, 194-196, 232,
policial 46, 61, 85, 194, 195
protestas contra la, 46, 53, 63-66, 69, 194
- pueblos indígenas 149
- pueblos negros 63-66, 149
- redes antiviolencia 196 (n. 11)
- Saraguro xx, l, 71-75, 85, 146, 163-166, 171, 188-191, 199, 206, 232-233
- visión radical xliv, lii 209
- Vivanco, Vicente 164, 165
- Viveros, Sonia 80, 82, 138
- W**
- Walsh, Catherine xxxvii
- Warren, Jonathan W. 104, 191 (n. 9)
- Wilderson, Frank xxxvii, 109-110
- Williams, Patricia xxxvii
- Wimbí 92-100, 104, 107, 108, 109, 112, 113, 114, 206
- X**
- Xongani, Ana Paula 41
- Z**
- Zambos, República de 24
- Zapata Olivella, Manuel 185 (n. 5)
- Zhunaula, Asunción 233

Reseñas biográficas



Antonio Sérgio Alfredo Guimarães es profesor titular del Departamento de Sociología de la Universidad de São Paulo (USP). Actualmente (desde enero del 2023) es profesor invitado en el Programa de Posgrado en Historia Social de la Universidad Federal de Bahía.

Emiko Saldívar es profesora en el Departamento de Antropología de la Universidad de California, Santa Bárbara.

Fernando García es profesor investigador del Departamento de Antropología, Historia y Humanidades de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso, campus Ecuador). Actualmente es coordinador de Vinculación con la Sociedad de la misma institución.

Gisela Carlos-Fregoso es profesora del Departamento de Historia de la Universidad de Guadalajara. Actualmente coordina el área de Antropología Lingüística en la carrera de Antropología y es subdirectora del Centro Latinoamericano de Estudios Avanzados (Calas).

Krisna Ruethe-Orihuela es antropóloga y profesora asociada de Justicia Social en la Escuela de Política Social, Trabajo Social y Justicia Social del University College Dublin.

Mara Viveros-Vigoya es profesora de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia. Es y fue, en dos momentos anteriores, directora de la Escuela de Estudios de Género de la referida Facultad (2016-2018 y 2022-). Fue presidenta (entre los años 2019-2020) de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA).

María Moreno es antropóloga e investigadora ecuatoriana, trabaja en temas de raza-etnicidad y género en los Andes y América Latina. Actualmente es la coordinadora para el Título IX y Equidad en Viterbo University (Wisconsin, Estados Unidos).

Mónica G. Moreno Figueroa es profesora de Sociología en el Departamento de Sociología de la Universidad de Cambridge y profesora de Ciencias Sociales en Downing College, Cambridge.

Peter Wade es profesor de Antropología Social en la Universidad de Mánchester y codirector del Centro de Estudios de América Latina y el Caribe de la misma institución.

«Basado en una ambiciosa investigación, *Contra el racismo* es el producto de una profunda colaboración entre académicos radicados en América Latina y en el Norte global, con diferentes identificaciones raciales y de distintas generaciones... Nos obliga a enfrentar preguntas complejas que no tienen respuestas fáciles y tendrá un impacto significativo en cómo se estudian la raza, el racismo y los movimientos antirracistas, no solo en América Latina sino también en otras partes del mundo.»

Joanne Rappaport, Universidad de Georgetown

Las narrativas dominantes a menudo describen a las naciones latinoamericanas como fundamentalmente mestizas, lo que ha dificultado reconocer el racismo en la región. Las reformas multiculturales recientes han contribuido al reconocimiento de las identidades y culturas negras e indígenas. Aunque el multiculturalismo puede centrarse en la identidad y la visibilidad y abordar formas más casuales y sociales de racismo, también puede distraer la atención del racismo estructural y la inequidad racial, y limitar iniciativas antirracistas más amplias. Adicionalmente, las diversas formas de comprender el modo en que el racismo y el antirracismo encajan en proyectos de transformación social los convierten en fenómenos complejos y polifacéticos. Los ensayos que conforman *Contra el racismo* examinan actores y prácticas de Brasil, Colombia, Ecuador y México que van más allá de la política del reconocimiento y que abordan las inequidades estructurales y los conflictos materiales, para así tender puentes y construir puntos de encuentro con otros grupos marginados. Las organizaciones estudiadas en el libro abogan por un enfoque de una profunda transformación estructural social que sea incluyente, fomente alianzas y esté inspirado en una visión y una imaginación radicales que inspiren la solidaridad y la acción colectiva para crear un presente vivible.



ISBN: 978-958-798-428-6



Universidad de
los Andes
Colombia

Ediciones
Uniandes

