

RELASP

Revista Euro latinoamericana de Análisis Social y Político

Afrodescendientes de América Latina.

Racismo y desigualdad estructural desde una perspectiva postcolonial



ISSN: 2638-7420

Vol. 3 No. 6
[Enero-Julio 2023]

Revista Euro latinoamericana de Análisis Social y Político (RELASP)

Universidad Nacional de Rosario

ISSN: 2683-7420

Formato: Digital [PDF] [HTML]

Periodicidad: Semestral [julio-diciembre] [enero-junio]

sitio: <https://relasp.unr.edu.ar/>

e-mail: relasp@fcpolit.unr.edu.ar

La **Revista Euro latinoamericana de Análisis Social y Político (RELASP)** fue fundada por Andrea Spreafico (Universidad di Roma 3) y Juan Russo (Universidad de Guanajuato), en la ciudad de Roma, el 28 de enero de 2019, con el propósito de aportar al estudio y análisis sobre temas de interés común en América Latina y Europa. Esta iniciativa se inspiró en su aspecto funcional en la otrora *Associazione mediterranea latinoamericana per la ricerca, la formazione e la documentazione*, de contribuir a la construcción de puentes académicos entre los dos continentes. La **RELASP** tiene su sede de redacción en Argentina, México e Italia, y se publicó inicialmente en el *Instituto de Investigaciones Socio Económicas de la Universidad Nacional de San Juan*, Argentina. Desde diciembre de 2021 se publica en la *Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Rosario*, Argentina.

EQUIPO EDITORIAL

Director

Juan Russo (Universidad de Guanajuato)

Co-Director

Oswaldo Iazzetta (Universidad Nacional de Rosario)

Secretaría de Redacción

Secretario: Eduardo Luis Espinosa (Universidad Autónoma Metropolitana, México)

Coordinación: Mariana Berdondini (Universidad Nacional de Rosario) y Elizabeth Amador Márquez (Universidad Autónoma de Zacatecas)

Comité editorial

Francesca Casafina (Università Roma Tre)

Rosalba Chiarini (Università Roma Tre)

Valentina Delich (FLACSO, Argentina)

José Mauricio Domingues (IESP, UERJ, Rio de Janeiro)

Leonardo Dražić (Universidad Nacional de San Juan)

Fabio Fossati (Università di Trieste)

Alejandro Klein (Universidad de Guanajuato)

Gerardo Larreta (Universidad Nacional de San Juan)

María Eva Pignatta (Universidad Nacional de Rosario)

Olivia Leyva Muñoz (Universidad Autónoma de Guerrero)

Marco Polo Calderón Arellanes (Universidad Autónoma de Guerrero)

Justino Lozano Alvarado (Universidad Autónoma de Guerrero)

Ivan LLamazares Valduvico (Universidad de Salamanca)

Vania Marin (Universidad Central de Chile)

Cintia Pinillos (Universidad Nacional de Rosario)

Rafael Plancarte (Universidad Autónoma de Querétaro)

Katya Rodríguez Gomez (Universidad de Guanajuato)

Rodolfo Sarsfield (Universidad Autónoma de Querétaro)

Carla da Silva Santana Castro (Universidade de Sao Paulo)

Mónica Uribe (Universidad Nacional de Colombia, Medellín)

Diseño y corrección:

Carlos Ezequiel Viceconte (Universidad Nacional de Rosario)

Diseño de tapa:

Tania Zapatero Romero (Universidad de Guanajuato)

Comité Científico

Rita Bichi	Università Cattolica di Milano
Ilan Bizberg	Colegio de México
Fernando Calderón	Universidad Nacional de San Martín
Ryan E. Carlin	Georgia State University
Manuel Castells	Open University of Catalonia, Barcelona
Marcelo Cavarozzi	Universidad Nacional de San Martín
Germán Fernández-Vavrik	Université Lumière Lyon 2
Federico Sandoval Hernández	Universidad Autónoma de Guerrero
Alberto Filippi	Universidad Nacional de Lanús / Università di Camerino
Ana Díaz	CIDE, México
Johannes Doll	Universidad Federal de Rio Grande do Sul
Piero Dominici	Università di Perugia
Manuel Antonio Garretón	Universidad de Chile
Anabella Busso	Universidad Nacional de Rosario
† Julio Labastida	Universidad Nacional Autónoma de México
George Leeson	University of Oxford
Carla Masi Doria	Università di Napoli Federico II
Liborio Mattina	Università di Trieste
Leonardo Morlino	Luiss “Guido Carli”, Roma
† Maria Matilde Ollier	Universidad de San Martín
Angelo Panebianco	Università di Bologna
Enrique Peruzzotti	Universidad Torcuato di Tella
Robert D. Putnam	Harvard University
Hugo Quiroga	Universidad Nacional de Rosario / Universidad Nacional del Litoral
Juliette Rennes	EHESS, CEMS, Paris
Javier Saldaña Almazán	Universidad Autónoma de Guerrero
Maria Rosaria Stabili	Università Roma Tre
Maria Herminia Tavares de Almeida	CEBRAP / Universidade de Sao Paulo
César Tcach	Universidad Nacional de Córdoba
Michel Wieviorka	L'École des Hautes Études en Sciences Sociales

Dossier

Editor

Rocío Vera Santos	Freie Universität Berlín - Alice Salomon Hochschule Berlín
Sérgio H. Rocha Franco	Universidad de Barcelona
Eduardo Luis Espinosa	Universidad Autónoma Metropolitana, México

Evaluadores

Rocío Vera Santos	Freie Universität Berlín - Alice Salomon Hochschule Berlín
Carlos F. Tapia	Saint Peter's University, EE.UU
Federico Sandoval Hernández	Universidad Autónoma de Guerrero
Ángel Gonzalo Ramírez Cárabe	Universidad Autónoma del Estado de Morelos
Francia Jenny Moreno-Zapata	Universidad Internacional de la Florida (FIU) - Observatorio OJALA
Justino Lozano Alvarado	Universidad Autónoma de Guerrero
Alejandro Klein	Universidad de Guanajuato
Odile Hoffmann	Institut de recherche pour le developpement, IRD, Francia
Héctor Herrera	Universidad de Amberes - Instituto de Políticas del Desarrollo (IOB)
Charles Ysaacc Da Silva Rodrigues	Universidad de Guanajuato
Ana María Cárabe	Universidad Autónoma de Guerrero

Índice

Editorial

Juan Russo Racismo, el extremo de la desigualdad **11**

Dossier

Afrodescendientes de América Latina.

Racismo y desigualdad estructural desde una perspectiva postcolonial

Rocío Vera Santos Afrodescendientes de América Latina. **17**
Sérgio H. Rocha Franco Racismo y desigualdad estructural desde
Eduardo Luis Espinosa una perspectiva postcolonial

Rebecca Lemos Igreja As Cotas Raciais na Administração Pública. **25**
Gianmarco Loures Ferreira Um Projeto de Expansão e de Transformação
da Burocracia Pública Brasileira

Emma Cervone Of Calimero and other stories **55**

Mónica G. Moreno Figueroa “A lo mejor yo soy auto-racista”: **82**
América Nigte-Ha López Chávez Un acercamiento al estudio del
racismo internalizado en México

Andrea Castillo Sinisterra Cuerpo y territorio: Violencias vividas **110**
en una mujer afroecuatoriana

Eduardo Luis Espinosa	A los afrodescendientes “nos los pintan” como criminales. Cultura y biopolítica por el espacio urbano	137
Laura de la Rosa Solano Andrea Leiva Espitia	Entre reinados y comparsas. Las disputas por la representación de etnicidad negra en el Casanare, Llanos orientales, Colombia	163
María Gabriela López-Yáñez	Representation and Difference: Racialisation in Marimba Esmeraldeña and Bomba del Chota	191
Maria Nilza da Silva Guilherme Souza Costa	O Teatro Experimental Negro sob a visão do jornal Quilombo: um projeto de afirmação e “descomplexificação” do negro.	218
Artículos Libres		
Luis David Echenique Lima	El camino del migrante en la animación 3D: Interculturalidad, identidad sociocultural y racismo en Coco (2017)	239
Giada Canzut	The autocracy promotion of Turkey in Northern Africa, Middle East, and Caucasus	263
Lisa Michelutto	Egyptian Autocracy Promotion in Libya and Tunisia	292
Reseñas y Recensiones		
Lucía Vinuesa	Notas para leer ¡Qué cosa, la cosa pública! <i>Qué cosa, la cosa pública! Apuntes shakespereanos para una república popular</i> Eduardo Rinesi. 2021. Buenos Aires: Ubu Editorial, 280 pp.	310

Editorial

Juan Russo

Racismo, el extremo de la desigualdad

La premisa (y promesa) fundamental sobre la que se asienta el edificio ideal (y parcialmente real) de la democracia, es la igualdad de los integrantes de la comunidad política. La ciudadanía es la forma jurídica de esa igualdad, en política y en otros campos. La participación electoral, y la participación política en general, son posibles, como lo mostró Alessandro Pizzorno, sólo si se acepta la igualdad ciudadana. Las propias libertades pueden expandirse a medida que la igualdad se expande hacia distintas esferas, para usar la expresión de Michael Walzer. Libertad y participación, derechos y deberes ciudadanos se efectivizan y concretan en la misma medida en que se efectiviza y concreta la igualdad entre quienes integran la comunidad política. La dura constatación que se presenta en los trabajos que componen el dossier del número 6 de RELASP, “Afrodescendientes de América Latina. Racismo y desigualdad estructural desde una perspectiva postcolonial” coordinado por Rocío Vera Santos, Sérgio H. Rocha Franco y Eduardo Luis Espinosa, es que las oscuras facetas del racismo, ocurren a la luz del día en democracias de América Latina. La región no sólo es un continente destacado por los niveles altos de desigualdad socioeconómica, sino también por no poder superar todavía el extremo de la desigualdad.

El racismo es la invención colectiva más extrema de desigualdad humana; una fábrica de degradación que produjo la peor de los sistemas, la esclavitud. El racismo centra su escarnio en degradar a quien no cumple con ciertos rasgos fenotípicos. En un solo acto se degrada al individuo y al colectivo al que pertenece ese individuo; se degrada simultáneamente a su familia de origen,

a sus antepasados y a su futuro. El degradado no tiene posibilidad ni escapatoria, fue, es y será, ante los racistas, un inferior.

El racismo es la peor de las desigualdades porque no se trata de una desigualdad de circunstancia sino de desigualdad basada en características intrínsecas de las personas. La diferencia entre ambos tipos de desigualdad es que la base del primer tipo puede modificarse, mientras no ocurre lo mismo con la base del segundo. La desigualdad de clase es desigualdad de circunstancia. La clase social cambia, en un individuo, cuando cambian los ingresos o la posición en el mercado de trabajo o la educación; y colectivamente, cuando ocurren procesos de movilidad social. Por el contrario, el racismo construye desigualdad sobre características o valores intrínsecos (como el fenotipo) en principio inmodificables. En este caso, sólo se puede dejar de ser objeto de inferiorización cambiando la propia identidad, con lo que se mantienen los valores racistas y la degradación es mayor; o cambiando las acciones (y con el tiempo las percepciones) de quien discrimina. Este último constituye un esfuerzo difícil del Estado de derecho y el imperio de la ley en las democracias contemporáneas. He aquí el desafío y el límite actual.

La desigualdad racista se aloja en la esfera civil (y por supuesto cultural) de los derechos de ciudadanía, y por lo tanto las instituciones de justicia y de seguridad del Estado son cruciales a la hora de proteger el principio de igualdad de todos ante la ley. Justamente el problema todavía no resuelto en la mayoría de los países democráticos de la región. Como se muestra en el dossier, los sesgos de desigualdad racista han permeado a las propias instituciones, y la seguridad que el Estado debe ofrecer a sus ciudadanos y ciudadanas, se atenúa o directamente se desmorona, cuando se trata de individuos o comunidades discriminadas. La desigualdad en las democracias latinoamericanas es un espacio útil a quienes proponen regímenes políticos alternativos con el fin de combatirla. Pero ¿estaría mejor la región sin democracia? Los casos de Venezuela, Nicaragua o Cuba otorgan la respuesta

La democracia política, que garantiza el derecho de voto no logra (¿aún?) superar la calamidad del racismo. ¿Podrá cumplirse la previsión de Stein Rokkan respecto de la ciudadanía política como motor para avanzar hacia ciudadanía civil y sociales efectivas? Cuando las instituciones tienen déficits en el cumplimiento

de las normas, la alternativa es la acción colectiva, como ocurre en el mundo con los movimientos sociales y su tenaz lucha a favor de la igualdad de colectivos discriminados por su etnia, su género o su nacionalidad. Es un proceso arduo, como lo es la historia de la libertad humana.

Este número de *Relasp* se completa con la publicación de “El camino del migrante en la animación 3D: Interculturalidad, identidad sociocultural y racismo en *Coco* (2017)” de Luis David Echenique Lima, y los trabajos complementarios del dossier 5 de *Relasp* sobre Promoción de los autoritarismos coordinado por Fabio Fossati, “The autocracy promotion of Turkey in Northern Africa, Middle East, and Caucasus” de Giada Canzut y “Egyptian Autocracy Promotion in Libya and Tunisia” de Lisa Michelutto.

Dossier

Afrodendientes de América Latina.

Racismo y desigualdad estructural desde una perspectiva postcolonial

Editor

Rocío Vera Santos

*Freie Universität Berlin -
Alice Salomon Hochschule Berlin*

Sérgio H. Rocha Franco

Universidad de Barcelona

Eduardo Luis Espinosa

Universidad Autónoma Metropolitana, México

Introducción al Dossier

Afrodescendientes de América Latina. Racismo y desigualdad estructural desde una perspectiva postcolonial

Rocío Vera Santos

Freie Universität Berlín

Alice Salomon Hochschule Berlín

rocio.vera@fu-berlin.de

Alemania

Sérgio H. Rocha Franco

Universidad de Barcelona

sergiorocha80@gmail.com

España

Eduardo Luis Espinosa

Universidad Autónoma Metropolitana

profe_ed_l@yahoo.com.mx

México

Recibido: 1° de diciembre de 2022

Aceptado: 23 de enero de 2023

El Dossier “Afrodescendientes de América Latina. Racismo y desigualdad estructural desde una perspectiva postcolonial” es un digno y modesto homenaje al legado dejado por la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, celebrada en Durban, Sudáfrica, hace ya más de veinte años. Fue aquella conferencia la que emancipó los estudios sobre el racismo de los yugos de la

persecución, el no-reconocimiento, la invisibilidad y el silencio del problema en nuestra región. Agradecemos mucho a la revista RELASP por el espacio que nos ha dado.

Al empezar a preparar el Dossier, pensamos en el libro *Afro-Latinoamérica 1800-2000* de George Reid Andrews (2007, original 2003). Ahí se identifica a los afrodescendientes como un sector específico de nuestras sociedades en el que ha pesado un largo gravamen de desigualdades. Ese fardo colonialista, herencia de pasados esclavistas, de donde viene un sometimiento de los cuerpos de los sujetos provenientes de África y sus descendientes, han tenido que revisarlo críticamente los autores de los artículos del presente Dossier dedicado a los Afrodescendientes de América Latina. El tema del racismo y la desigualdad se trata en la revisión de poblaciones de afrodescendientes de Brasil, Ecuador, Colombia, México y Cuba. A ello se suma un paralelo entre Italia y contextos de la diáspora africana en América Latina en cuanto a los prejuicios y la discriminación. Ese tipo de análisis vincula América Latina e Italia, la sede europea de esta revista.

El lector estará ante artículos que dilucidan desigualdades que derivan de un orden poscolonial, que se gestó desde el origen mismo del colonialismo y la esclavitud (Quijano, 2000). Es un orden que pervive tanto en el vínculo de los afrodescendientes con lo local-nacional como en la multitud de procesos e interacciones transnacionales. El desequilibrio social, cultural y político de estas últimas en el movimiento migratorio de personas en América Latina, Estados Unidos y Europa, da cuenta de un proceso de estigmatización, donde los llamados afrolatinoamericanos están siendo construidos y representados como un “otro” racializado.

En los trabajos del presente Dossier, para entender de mejor manera la configuración histórica de racismo y desigualdad, se han desplegado perspectivas académicas interdisciplinarias. En los artículos, los autores han combinado metodologías provenientes de distintas ramas de la investigación. Enfoques de la sociología han aclarado la conformación de las relaciones sociales (de raza, clase y género) en las que se ve inserto el racismo en diferentes países y zonas de América Latina. Una buena parte de los escritos se enfoca en el análisis de regiones, ciudades o algún proyecto muy específico, lo cual requiere una contextualización sociológica de las realidades macro que abarcan al segmento socio

territorial examinado por cada autor. Segmentos como Casanare, en Colombia; Las Esmeraldas, en Ecuador; la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca; en México, y fenómenos relacionados con la vida urbana de Cuba y Brasil respectivamente.

Hay una recuperación importante de las perspectivas de la antropología, para esclarecer las circunstancias de la interculturalidad, la formación estructural e institucional en la que ha sido simbolizado el afrodescendiente en tanto un “otro racializado”. Variados abordajes explicativos han contado con el auxilio de la interseccionalidad en el análisis; de los estudios de cuerpo y sexualidad; del examen de la cuestión biopolítica; y uno de los textos se dedica en específico al estudio de la situación de la mujer afro. Por supuesto la historia con su ubicación de la colonialidad contribuyó con sus marcos de orientación para cada uno de los artículos. No faltan aquellos que han hecho una aportación importante a los pasajes y la narrativa histórica de los años más recientes de la diáspora africana en América Latina. Un autor más que otro, se empleó a fondo en los métodos de la lingüística y los que son propios de los estudios de las artes.

Una abundancia de activismo, y compromiso moral o político, ha garantizado que el punto de inflexión de los resultados de investigación presentados pase por un concienzudo análisis crítico de la naturalización del racismo y su negación. Se trata de dos fenómenos marcados por la normalización del *habitus* denigrador en la socialización; así como por la difusión del *continuum* rejuego entre mestizaje y pureza, entre igualdad y jerarquía (Wade, 2017), añadiríamos también entre blanqueamiento y negritud.

El Dossier se ha interesado por estudios que den cuenta de cómo el racismo y la desigualdad persisten en las instituciones y en la vida cotidiana de los afrodescendientes de América Latina. Tanto en unas como en la otra. No se pueden separar las instituciones de ese binomio problemático, al estilo de como lo han hecho los nacionalismos que han querido preservar una imagen igualitaria de sus organizaciones, democracias y estructuras, ocultando el racismo debajo de las alfombras coloniales y a las abuelas negras en los clósets de los blanqueamientos.

La mirada analítica del Dossier ha penetrado la situación de desigualdad y racismo que han experimentado hasta el presente “los ciudadanos que luchan por escapar de la herencia económica

de la pobreza y dependencia que les legó” la esclavitud con su “agricultura de plantaciones” y la minería intensiva; con su “herencia social de desigualdad de raza, género y clase” (Andrews, 2007, original 2003, p. 18). Porque son eso, ciudadanos, de una ciudadanía ganada en distintas etapas y formas de lucha por la equidad. Es ese un tópico que recorre los artículos. Se trata de actores sociales con una tradición y vocación que los ha llevado a identificar las situaciones de desventajas que se les imponen desde la sociedad nacional o desde la colonialidad global del poder; actores sociales dispuestos a organizarse para reclamar sus derechos políticos, sociales y culturales.

Cuando los autores retomaron la tradición y la vocación afrodescendiente en América Latina, lo hicieron orientados por los contextos de desniveles de bienestar y justicia que, recientemente, fueron analizados por la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL, 2020). Esa organización delineó panoramas indicativos de la desigualdad y el racismo reflejados en los índices de pobreza y de baja escolaridad; las ventajas socioeconómicas y educativas de los sectores clasificados como no-afrodescendientes; la ausencia de información censal o la no-especificación de la situación de los afrodescendientes con respecto a los datos de los censos en algunos países; la falta de políticas de inclusión; las privaciones de recursos básicos: agua, saneamiento, electricidad, internet —entre otros. A todo esto, agregaríamos la criminalización de los afrodescendientes, especialmente de los varones, reflejada en mayores tasas de encarcelamiento y mortalidad violenta.

Los diferentes reportes económicos, políticos, culturales de organizaciones internacionales revelan una acumulación de desigualdades, mismas que se han entrelazado durante siglos, y que han sido motivadas por diversos mecanismos usados en la construcción de nuestras sociedades. En tal sentido, inferimos a partir de Góngora-Mera, Vera, y Costa (2019) que las dimensiones analíticas del concepto “Regímenes de Desigualdad” utilizadas por estos investigadores para profundizar en la situación de los afrodescendientes en Colombia, Ecuador y Brasil, pueden ser en buena medida válidos para otros países de la región, y para la relación de Afrolatinoamérica con Europa o Estados Unidos. Pensado así, en esta publicación se aporta con estudios sobre las

desigualdades (“estructurales” y “entrelazadas”), entendidas éstas como un acumulado de capas de desventajas que, históricamente, han estado pesando en la vida de los afrodescendientes en varias regiones del mundo.

Con sus aparatos conceptuales, las problematizaciones realizadas por los autores del presente número han indagado en el colonialismo interno y el racismo estructural (Almeida, 2019); así como en la discriminación institucional, la discriminación interseccional, y la perpetuación de estereotipos y prejuicios sobre los afrolatinos en la vida cotidiana. Resultó de mucho interés exponer cómo los afrodescendientes de América Latina, frente a los silencios y los legados ominosos del racismo y la desigualdad, han levantado una movilización que politiza la negritud (Paschel, 2016) y la afrolatinidad, y que dan cuenta de prácticas y de luchas antirracistas en contextos transnacionales. En tal sentido, el segundo artículo de este número fue muy representativo en el desarrollo de una perspectiva comparativa. Este tipo de ángulo de la mirada de la investigadora nos ayudó reforzar el plano global en que podemos contrastar variadas modalidades de racismo y de esfuerzos antirracistas.

A continuación presentamos, brevemente, cada uno de los artículos en el orden en que están en el Índice de la revista: “As Cotas Raciais na Administração Pública: um Projeto de Expansão e de Transformação da Burocracia Pública Brasileira” revisa los objetivos, observa la implementación e impactos de las políticas de acción afirmativa en Brasil, que fueron puestas en práctica para coadyuvar a la inclusión social y la lucha contra el racismo institucional.

El artículo “Of Calimero and other stories”, como su propia autora nos dice, en un análisis comparado, ella “exploró las raíces comunes de diferentes expresiones, manifestaciones, políticas, y encarnaciones del racismo hacia l@s Afro-descendientes, analizando las similitudes y diferencias de los imaginarios racistas en Italia y la manera en la que se articulan al racismo hacia l@s Afro-descendientes en otros contextos de la Diáspora Africana, incluido el contexto Latino Americano”.

El trabajo ““A lo mejor yo soy auto-racista”: Un acercamiento al estudio del racismo internalizado en México”, es de un corte muy singular. Para nosotros lo es por el peso que en sus páginas llegan a tener las voces de las mujeres que hablan con las autoras,

con quienes indagan en la “perversidad” del racismo internalizado. Sacan a la luz un racismo que “da cuenta de la capacidad de los grupos blanco-mestizos dominantes para conseguir el consentimiento de las personas subordinadas racialmente para ‘aceptar’ su propia opresión, es decir, las formas en las que las personas y colectivos somos coaccionados a aceptar la inferioridad y la superioridad racial”.

La investigación que sigue va directamente al estudio de la mujer afro con el título “Cuerpo y territorio: Violencias vividas en una mujer afroecuatoriana”. Aquí se piensan conjuntamente la “violencia hacia los cuerpos de las mujeres” y la “explotación material de la tierra”, a partir de una “inserción capitalista” que tiene un profundo anclaje en el colonialismo.

El texto que continúa trata de uno de los más viejos problemas del racismo sobre los afrocubanos, la criminalización: “A los afrodescendientes “nos los pintan” como criminales. Cultura y biopolítica por el espacio urbano”. Se centra en la explicación de los resortes culturales y biopolíticos que se manifiestan en la criminalización de los afrodescendientes en zonas de la ciudad de La Habana en las últimas tres décadas”.

Sigue el sugerente análisis de “Entre reinados y comparsas. Las disputas por la representación de etnicidad negra en el Casanare, Llanos orientales, Colombia”. En sus páginas se aborda el poblamiento de “personas de origen étnico negro” en la región estudiada, y la evolución de esas comunidades de cara a los efectos de la Ley 70.

El penúltimo artículo “Representation and Difference: Racialisation in Marimba Esmeraldeña and Bomba del Chota”, la autora a partir de su objetivo de investigación de la música y el baile de Marimba y Bomba, se propone “un cuestionamiento de la colonialidad que sustenta representaciones racializadas y la exposición de memorias colectivas clave, pero habitualmente silenciadas”.

El último trabajo es “O Teatro Experimental Negro sob a visão do jornal Quilombo: um projeto de afirmação e “descomplexificação” do negro”. Este escrito ubica la actualidad de las tesis presentadas en la histórica revista Quilombo. Se sostiene que de ayer a hoy se hace presente la lucha cotidiana contra los efectos

del régimen esclavista junto con los gravámenes de las desigualdades y el racismo. Se consideran problemas a superar con la interacción política, la significación de la cultura afrodescendiente y la implementación de las políticas afirmativas.

Referencias

- Almeida, S. (2019). *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen.
- Andrews, G. (2007, original 2003). *Afro-Latinoamérica 1800-2000*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- CEPAL-Fondo de Población de las Naciones Unidas (2020). *Afrodescendientes y la matriz de la desigualdad social en América Latina. Retos para la inclusión*. Santiago: Naciones Unidas.
- Góngora-Mera M., Vera, R., Costa, S. (2019). *Entre el Atlántico y el Pacífico Negro, Afrodescendientes y Regímenes de desigualdad en Sudamérica*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert. LASA, Iberoamericano Book Award 2021.
- Paschel T. (2016). *Becoming Black Political Subjects: Movements and Ethno-Racial Rights in Colombia and Brazil*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.) *La colonialidad del saber: el eurocentrismo y las ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires: CLACSO.
- Wade, P. (2017). *Degrees of Mixture, Degrees of Freedom. Genomics, Multiculturalism, and Race in Latin America*, Durham: Duke University Press.

As Cotas Raciais na Administração Pública. Um Projeto de Expansão e de Transformação da Burocracia Pública Brasileira

Rebecca Lemos Igreja

Universidade de Brasília /
FLACSO Brasília - DF
rebecca.igreja@gmail.com

Brasil

Gianmarco Loures Ferreira

Procurador do Estado de Minas Gerais /
Universidade de Brasília
gianloures@gmail.com

Brasil

*Racial Quotas in Public Administration
A Project for the Expansion and
Transformation of the Brazilian
Public Bureaucracy*

Recibido: 29 de septiembre de 2022

Aceptado: 21 de noviembre de 2022

Resumo

O presente artigo tem por objetivo analisar o crescimento de políticas de ações afirmativas no serviço público brasileiro como forma de luta contra o racismo, a desigualdade e a exclusão que afeta de maneira especial a negros e negras no Brasil. A política de cotas raciais na administração pública foi aplicada no país como uma forma de garantir maior representatividade da população negra no âmbito institucional e auxiliar na promoção de sua inclusão social e na luta contra o racismo institucional. No entanto, é ne-

cessário revisitar os seus objetivos, observar sua implementação e seus impactos, tendo em vista sua potencialidade para o avanço de nossa sociedade. Como base desse estudo, propomos estabelecer um diálogo com a perspectiva teórica da burocracia representativa.

Palavras-Chave

Burocracia Representativa, Ações Afirmativas; Cotas Raciais; Administração Pública; Racismo.

Abstract

This article aims to analyze the growth of affirmative action policies in the Brazilian public service as a way of fighting racism, inequality and exclusion that affect black men and women in Brazil in a special way. The policy racial quotas in the public administration was applied in the country as a way of guaranteeing greater representation of the black population in the institutional sphere and helping to promote their social inclusion and the fight against institutional racism. However, it is necessary to revisit its objectives, observe its implementation and its impacts, in view of its potential for the advancement of our society. As a basis for this study, we propose to establish a dialogue with the theoretical perspective of representative bureaucracy.

Keywords:

Representative Bureaucracy, Affirmative Actions; Racial Quotas; Public Administration, Racism.

Introdução

A desigualdade e a estratificação social com base na etnia, raça e gênero têm se apresentado como um problema ainda sem solução nas modernas sociedades latino-americanas (CEPAL, 2020). No Brasil, a disparidade entre a qualidade de vida das pessoas negras e brancas é notória e acintosa demonstração dessa desigualdade e estratificação social e do racismo que as fundamenta. Marcelo Paixão (2000), por exemplo, aponta o impacto do racismo na configuração do Índice de Desenvolvimento Humano – IDH, desagregado por cor e raça. No ano de 2000, o IDH do Brasil

(valor igual a 0,730) o colocaria, num ranking mundial, na 88ª posição, entre os países de alto desenvolvimento. Entretanto, desagregando-se por grupos raciais, no caso de só se considerar para o índice as pessoas brancas, o país subiria 22 posições, colocando-se na 66ª posição, ainda mais alto. Por outro lado, fazendo o mesmo exercício apenas com as pessoas negras, o país cairia para a 103ª posição, 37 posições abaixo em relação à posição original, situando-se no nível de médio desenvolvimento. Segundo o relatório do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento – PNUD, o IDH do Brasil vinha em um crescendo¹, mas, estagnou-se na última década. Essa estagnação se deve a uma tríplice conjugação de crise mundial, período pandêmico da COVID-19 e ascensão ao poder de um governo de extrema direita, avesso às pautas sociais, que provocaram um retrocesso dos avanços possibilitados pelas políticas de redistribuição de renda promovidas pelo Governo Lula (2003-2011), com um acentuado declínio do IDH a partir de 2019 (Alves, 2022). O impacto para a população negra dessa tragédia é ainda maior, considerando a desigualdade econômica entre grupos raciais que se viu agravada, com o aumento do desemprego e queda da renda média dessa população, bem como a desigualdade vital, com o número de hospitalizações e mortes da população negra superior à da população branca (Santos y Silva, 2022).

¹ Human Develop Report. (2022). The Human Development Index (HDI). New York, EUA: United Nations Development Programme. Disponível em <https://hdr.undp.org/data-center/human-development-index#/indicies/HDI>

As desigualdades, em geral, não se apresentam em apenas um dos aspectos da vida social. Como proposto por Göran Therborn (2015), as desigualdades vitais, existenciais e de recursos atuam com interações recíprocas que se reforçam mutuamente e resultam no que Charles Tilly (1998) chama de desigualdades persistentes. No caso da população negra brasileira, para além da desigualdade de recursos decorrentes da precarização das relações de trabalho, que a fazem depender de tratamentos médicos e do serviço público de saúde, também precários em certas regiões, há uma gama de exclusões perpassando várias dimensões da vida, como carência alimentar (Rossi, 2014), analfabetismo (Rosemberg, 2005), vazios sanitários (Fiocruz, n.d.) e piores condições de encarceramento (Pires y Freitas, 2018).

Para fazer frente a esses desafios, a partir da década de 1980, as agências governamentais brasileiras (federais, estaduais e municipais) – sob forte pressão de organizações políticas negras – passa-

ram a adotar e implementar políticas de igualdade racial (Ribeiro, 2014). Entre essas políticas, destacamos a criação de órgãos consultivos, nos governos locais, indicativos de políticas públicas e, posteriormente, criação de órgãos executivos, em governos locais e federais, com estruturas próprias e dotação orçamentária, como os Conselhos da Comunidade Negra (SP) e Secretaria de Promoção da População Negra (SP). Essa estrutura ainda embrionária, criou as condições necessárias para que, anos mais tarde, já no início dos anos 2000, as políticas de ações afirmativas, especialmente, as políticas de cotas raciais para a inclusão de pessoas negras no ensino superior público e na burocracia pública, pudessem ser aplicadas.

Nesse artigo, propomos revisitar a introdução das ações afirmativas na burocracia pública brasileira, analisando de maneira especial sua expansão, espacial e temporal, e suas principais características. Propomos considerar o tema a partir da discussão sobre sua potencialidade para a luta contra um racismo histórico e estrutural presente na nossa sociedade e para a redução das desigualdades sociais. Como base para esse estudo, propomos estabelecer especialmente um diálogo com a perspectiva teórica da burocracia representativa.

Para a elaboração do texto, baseamo-nos nos resultados parciais do projeto de pesquisa “Ações Afirmativas Raciais e Burocracia Pública” que coordenamos junto à Universidade de Brasília (UnB) e a Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (FLACSO) no Brasil. O objetivo inicial da pesquisa foi de realizar uma análise aprofundada da política de cotas raciais em concursos públicos e os mecanismos de funcionamento das “Comissões de Verificação de Autodeclaração”, visando a entender os critérios utilizados para sua composição, como se dá seu funcionamento, quais são seus parâmetros, seus desafios e seus possíveis limites.

A abordagem no presente artigo será feita do ponto de vista das normas existentes, sejam leis, decretos, resoluções ou atos normativos. Essa escolha se deve ao fato de ser essa a principal forma de regramento dessas políticas, quando se atinge a etapa do ciclo de políticas públicas após a sua concepção. Ademais, a vantagem de se analisar a legislação se dá em razão de seu caráter geral, abstrato e obrigatório em relação aos entes ou entidades em que aplicada,

possibilitando um controle da legalidade da atuação administrativa ao estabelecer direitos à população interessada e deveres aos órgãos públicos, reforçando a luta antirracista travada na sociedade.

Ações afirmativas e burocracia pública: burocracia representativa como opção de luta antirracista

A discussão das ações afirmativas ganhou força no bojo do processo de democratização do país, após anos de ditadura militar. A Constituição Federal da República Federativa do Brasil, de 5 de outubro de 1988, é a referência como o marco desse processo. As disputas populares advindas com a Assembleia Nacional Constituinte – ANC, de 1987-1988 impulsionaram agendas de enfrentamento das desigualdades sociais que se expandiram pelos diferentes setores sociais, procurando tratar todas as formas de exclusão e discriminação existentes.

Essa pressão interna extrapola seus limites nacionais e ganha ecos internacionais com denúncias diretas à Organização Internacional do Trabalho – OIT, da situação de discriminação racial vivida no mercado do trabalho e na mobilização e a participação ativa na III Conferência Mundial contra o Racismo, Xenofobia e Intolerância correlata, promovido pela Organização Nacional das Nações Unidas – ONU, em Durban, na África do Sul, no ano de 2001. Em ambos os casos há a formal adesão do país a compromissos para o combate ao racismo e à discriminação racial, seja na forma do acompanhamento de ações decorrentes do Convênio 111², seja na forma de adesão à Declaração e Programa de Ação de Durban³, instando aos Estados signatários a adoção de medidas concretas para o combate às questões apresentadas na conferência (Igreja, Ferreira, Ananias, Oliveira y Ahualli, 2021).

Por fim, não se pode deixar de considerar a influência das instituições de fomento internacional e agências internacionais, condicionando o acesso a programas de financiamento à adoção de políticas para a população negra, como o caso do Banco Interamericano e Banco Mundial, além do papel do Programa das

² O Decreto Federal n.º 62.150 (1968) promulga a Convenção 111, da OIT, sobre discriminação em matéria de emprego e profissão, tornando obrigatória sua execução e cumprimento em território nacional. O Decreto Federal n.º 10.088 (2019) consolida atos normativos editados pelo Poder Executivo Federal que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da Organização Internacional do Trabalho – OIT ratificadas pela República Federativa do Brasil (art. 2º, XXVIII - Anexo XXVIII).

³ De especial interesse para o presente trabalho as estratégias para alcançar a igualdade plena e efetiva, de nºs 107 e 108, com expressa menção a medidas positivas e especiais para um desenvolvimento social igualitário (Organização das Nações Unidas, 2001).

Nações Unidas para o Desenvolvimento – PNUD, a Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe – CEPAL, a Organização dos Estados Americanos – OEA e a United States Agency for International Development – USAID (Igreja y Agudelo, 2014; Igreja, Ferreira, Ananias, Oliveira y Ahualli, 2021).

A inserção das cotas raciais nas universidades públicas foi considerada o exemplo do grande avanço em relação às ações afirmativas. A Presidência da República encaminhou, em 13 de maio de 2004, proposta ao Legislativo, que foi incluída em Projeto de Lei que tramitava na Câmara Federal, desde 1999, sendo aprovado e sancionado pela presidenta Dilma Rousseff, em 2012. Assim, por meio da Lei Federal n.º 12.711 (2012), chamada de Lei de Cotas, passou a ser assegurada a reserva de 50% das vagas das universidades federais e estaduais e das instituições de ensino técnico federais para estudantes oriundos de escolas públicas, garantindo a distribuição entre negros, pardos e indígenas, proporcional à composição da população em cada Estado, tendo como base as estatísticas mais recentes do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Esta lei foi planejada para ser aplicada progressivamente, sendo prevista avaliação dos resultados e a perspectiva de redefinição em seu primeiro decênio⁴ (Ribeiro, 2014; Igreja, Ferreira, Ananias, Oliveira y Ahualli, 2021).

⁴ Lei Federal n.º 12.711. (2012). [...] Art. 7º No prazo de dez anos a contar da data de publicação desta Lei, será promovida a revisão do programa especial para o acesso às instituições de educação superior de estudantes pretos, pardos e indígenas e de pessoas com deficiência, bem como daqueles que tenham cursado integralmente o ensino médio em escolas públicas. Redação dada pela Lei nº 13.409 (2016).

A introdução de cotas raciais no âmbito do ensino superior se estendeu nas universidades públicas federais desde os níveis de graduação até mais atualmente na pós-graduação. É uma política consolidada no país, ainda que ultimamente venha sofrendo novos ataques por parte de um Poder Legislativo mais conservador. Além dela, as cotas raciais previstas nos concursos para a burocracia pública também avançaram paulatinamente. De acordo com dados da Secretaria de Promoção de Políticas de Igualdade Racial – SEPPIR - órgão responsável pelo acompanhamento da Lei Federal n.º 12.990, de 9 de junho de 2014, no primeiro ano de vigência da lei (2014-2015), dos concursos para ingresso no serviço público federal realizados, 638 (seiscentas e trinta e oito) vagas foram reservadas para pessoas negras (Igreja y Ferreira, 2019, Ferreira, 2017). De modo geral, ainda que prevendo a reserva de 20% (vinte por cento) das vagas ofertadas para pessoas autodeclaradas negras, o aumento do número de servidores públicos negros é ainda tímido, passando o total de vínculos ativos de servido-

res civil no governo federal de anteriores 32,5%, em 2013, para atuais 35,1% (IPEA, 2022), distante, portanto, da representação negra na sociedade, que é de 56,1% (IBGE, 2022).

A primeira geração de políticas de ação afirmativas para a contratação de servidores públicos federais no Brasil começou no Ministério do Desenvolvimento Agrário, em 2001, estendendo-se gradualmente a outros ministérios nos meses seguintes (Jacoud, 2009). Em 2002, o Decreto 4.228, de 13 de maio de 2002, consolidou ainda mais essas políticas com a adoção e implementação do Programa Nacional de Ação Afirmativa no Âmbito do Serviço Público Federal. Esse Decreto Federal estabeleceu metas percentuais para a participação de pessoas negras em cargos de alto escalão da administração pública, mas, efetivamente, nunca foi plenamente aplicado (Osório, 2006), devido, principalmente, à resistência interna dos órgãos públicos, como já havia acontecido com outros projetos voltados para a qualificação educacional da população negra no âmbito federal (Igreja, 2005; Igreja, Santos y Agudelo, 2022). Além disso, a partir de então, vários estados e municípios passaram também a adotar políticas de ação afirmativa em seus certames (Silva y Silva, 2014).

⁵⁾ A criação da SEPPIR é um importante marco na institucionalização da temática racial pelo Estado brasileiro, pois esse foi o órgão responsável por efetivamente incluir na agenda das políticas públicas o enfrentamento das desigualdades raciais. Em entrevista concedida por Luiza Bairro, ex-ministra da SEPPIR, em abril de 2013, é possível compreender como se deu a construção e a institucionalização da agenda de enfrentamento das desigualdades raciais no Brasil a partir da promoção de políticas públicas. Por falar em liberdade... (2013). *Sobre o Brasil que temos e o Brasil que queremos – Entrevista com a ministra Luiza Bairos* [Postagem em um blog]. Disponível em: <http://porfalaremliberdade.blogspot.com.br/2013/04/entrevista-com-ministra-luiza-bairros.html>.

⁶⁾ Lei Federal n.º 12.288. (2010). [...] Art. 39. O poder público promoverá ações que assegurem a igualdade de oportunidades no mercado de trabalho para a população negra, inclusive mediante a implementação de medidas visando à promoção da igualdade nas contratações do setor público e o incentivo à adoção de medidas similares nas empresas e organizações privadas.

⁷⁾ A única exceção identificada é a Lei n.º 813, de 15.05.2014, do Município de Guapimirim – RJ, que prevê que em seu art. 2º, §2º, que “Os candidatos negros e pardos que se beneficiarem da cota não poderá (sic) ter renda familiar maior que 03 (três) salários mínimos. No ato da inscrição será solicitada renda familiar comprovada”. (Igreja, Ferreira, Ananias, Oliveira y Ahualli, 2021, p. 235)

Somente a partir da presidência de Luiz Inácio Lula da Silva (2003 a 2010) foi estruturado, em âmbito federal, um órgão visando à igualdade racial. Seu governo criou a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR)⁵, com a “missão de formular, articular e coordenar políticas para superar o racismo e promover a igualdade racial” (Ribeiro 2014, p. 235). Nesse contexto, foi aprovada a Lei Federal n.º 12.288, em 20 de julho de 2010, que instituiu o Estatuto da Igualdade Racial (EIRA), um marco na temática nacional sobre o assunto. No entanto, no que diz respeito às ações afirmativas, apenas o artigo 39⁶ do Estatuto disciplinou o tema, sem regulamentar claramente esse direito e com a mera possibilidade de sua adoção no mercado de trabalho (Igreja y Ferreira, 2019).

Diferentemente das cotas na educação, que preveem cotas sociais com subcotas raciais, as cotas raciais em concursos públicos, geralmente, consideram apenas a identificação étnico-racial, sem incluir aspectos socioeconômicos⁷, desvinculando o debate racial do social e visibilizando, especialmente, o aspecto da discriminação racial. Alguns problemas permanecem na abordagem das cotas nos concursos públicos, como o percentual de vagas reser-

vadas (quanto); a ausência de distinção de reserva por carreiras (onde) e a não inclusão dos cargos em comissão (quem) (Ferreira, 2017), o que, de certa forma, prejudica uma representatividade negra mais compatível com a composição demográfica local.

Some-se a isso o papel do Poder Judiciário na pacificação da constitucionalidade das políticas afirmativas no país, pavimentando o caminho para essa segunda geração de normas. Na linha de outras decisões tomadas em Tribunais Estaduais, a decisão paradigmática proferida pelo Supremo Tribunal Federal – STF, no julgamento da Ação de Descumprimento de Preceito Fundamental – ADPF n.º 186, de 2012, pacificou o entendimento sobre a possibilidade de adoção de cotas raciais na educação, e o julgamento da Ação Direta de Constitucionalidade – ADC n.º 41, de 2017, declarou a constitucionalidade da lei de cotas raciais no serviço público, sepultando debates que já começavam a surgir, no sentido da não aplicação da lei. Com o respaldo dado à política de cotas pela Suprema Corte, a litigiosidade, embora não de todo desaparecida, passou a se centrar na forma de execução da política, principalmente aspectos da autodeclaração e da heteroidentificação.

O debate em torno das cotas raciais no serviço público, nos últimos anos, vem sendo feito em paralelo com o do ensino superior, ainda que esse último tenha tido mais proeminência no cenário público. As cotas na educação ganham destaque por se acreditar que é nesse âmbito que se combate ao racismo existente em sua estrutura, não somente por conta da inserção de negros, mas pela potencialidade do uso desse espaço para a promoção de um ideário plural, inclusivo e antirracista. Focar somente nessa perspectiva invisibiliza, no entanto, o potencial da aplicação das ações afirmativas na burocracia pública. É onde as políticas públicas são pensadas e elaboradas, onde se consolida um projeto de Estado e onde as decisões são tomadas, que voltamos nossa atenção, por se tratar desse um *locus* privilegiado da luta antirracista.

Diversos estudos buscam promover a avaliação dessas políticas (ENAP 2021; IPEA, 2021), especialmente, no contexto atual, quando a Lei das Cotas na educação está sendo rediscutida, de forma a afiançar sua necessidade, e que propostas legislativas na Câmara dos Deputados insistem em focar exclusivamente em cri-

⁸⁾ Para uma análise dos projetos em tramitação, ver Observatório do Legislativo Brasileiro (2021). Boletim #8 - O tema das cotas na atual legislatura: relevância e valências das proposições [Postagem em um blog]. Disponível em: https://anpocs.com/images/stories/boletim/anpocs_comunica/A4-CSArticuladas/2021-11-boletim_8_A4.pdf.

térios econômicos, vedando o uso de raça/cor como um requisito para acessar tais políticas⁸. Um dos aspectos que tem suscitado permanentes debates é o referente aos beneficiários das vagas reservadas. Isso porque, ainda que boa parte da legislação nacional, principalmente no âmbito municipal, ainda privilegie a autodeclaração pura e simples (Ferreira, 2019), há uma crescente demanda para que sejam instaladas comissões de heteroidentificação, nos moldes do previsto na Portaria normativa nº 4, de 6 abril de 2018, da Secretaria de Gestão de Pessoas, do Ministério do Planejamento, Desenvolvimento e Gestão (MPDG) que disciplina as comissões de heteroidentificação para as cotas raciais aplicadas em concursos para cargos públicos federais, visando a ver reduzida a possibilidade de fraudes, em que pessoas socialmente reconhecidas como brancas ocupem as vagas para pessoas negras.

As razões que justificam tal cautela, remetendo a terceiros a identificação racial de candidatos aos certames, são várias, ainda que, no passado, tenha havido certa controvérsia sobre a sua legitimidade e um endosso público exclusivamente a favor da autodeclaração (Associação Brasileira de Antropologia, 2016). A primeira justificativa, a qual se dará especial atenção, é a referente à própria lógica da política afirmativa, de efetivamente incrementar a representatividade negra nos espaços de poder (Vaz, 2018), a qual se veria desvirtuada se esse aumento não fosse possibilitado em razão de fraudes. A segunda razão está focada na própria burocracia, devido à responsabilidade direta da Administração Pública ao cumprimento estrito da lei que cria as cotas raciais, a qual não pode ser esvaziada de sentido, por eventual falha de algum mecanismo para seu fiel cumprimento. Por fim, a terceira justificativa é em função do caráter particular das autodeclarações de pertencimento racial, as quais, se por um lado, têm uma presunção absoluta em relação à identidade de quem assim se declara, por outro, devem ter presunção relativa em relação ao acesso a bens e direitos escassos, como vagas na universidade e cargos públicos (Dias, 2018). Isso significa que a autodeclaração não pode ser aceita sem que se estabeleça alguma forma de ser aferida – para manter a expressão consagrada por Marcos Maio Chor (2005) - pelos “olhos da sociedade”, analisando aspectos ligados ao fenótipo.

Voltando à primeira justificativa acima apontada, quando se fala em representatividade no serviço público, um ferramental

teórico que auxilia nesse debate é o referente à burocracia representativa (Ferreira, 2022). Em uma perspectiva weberiana (Weber, 2004), a burocracia não é somente uma organização administrativa, mas uma forma de dominação legítima que reflete as relações de poder existente na sociedade e que nesse espaço se concretizam. Pouca atenção é dada, no entanto, por Weber ao burocrata, considerado como mera engrenagem da máquina burocrática, o que não condiz com a realidade das instituições, uma vez que o comprometimento ou não das pessoas com a aplicação de dada política pública poderia prejudicar fortemente o alcance dos resultados almejados, especialmente em se tratando de diversificação da força de trabalho (Levine, 1974). Assim, uma crítica à concepção weberiana, denotando a importância das pessoas e os valores que carregam para a execução de suas atribuições, passou a ser feita por estudiosos da administração pública (Lipset, 1968; Long, 1952), destacando que toda atuação burocrática é representativa (Meier, 2019).

O termo “burocracia representativa” foi cunhado por J. Donald Kingsley (1944) e pensado no sentido de se tentar democratizar o serviço público civil britânico, tendo em vista a articulação existente entre oportunidade educacional e *status* econômico, com vistas a uma melhor prestação responsiva e representativa da classe que detém o poder. O autor discorre sobre como a ascensão da burguesia, não sendo acompanhada pela ocupação do setor público, sob o domínio da aristocracia na Inglaterra, colocava em risco o projeto de sociedade que a classe burguesa, agora dominante, promovia. Nesse sentido, burocracia representativa para o autor, segundo Sandra Groeneveld e Steve Van de Walle (2010) é uma relação de poder. Embora circunscrita ao início do século XIX e início do século XX, sua percepção da importância de se ter uma burocracia representativa para a manutenção de um governo popular é uma questão da maior importância. Afinal, “as burocracias, para serem democráticas, devem ser representativas do grupo a que servem” (Kingsley, 1944, p. 305). Assim, a lotação, nomeações e deslocamentos de pessoas pode comprometer fortemente a própria ideia de uma democracia.

Samuel Krislov (2012) destaca, igualmente, a importância de se entender a burocracia como uma fonte de reformas, bem como a colocação de membros de grupos minoritários em sua estrutura como um veículo de mudança social. O autor traz um elemento

importante para refletir sobre a questão da luta antirracista ao pontuar que a diversidade no serviço público, quando espelha a composição demográfica da sociedade, é uma boa medida para se identificar o quanto o Estado está aberto, ou se mantém fechado, para um grupo restrito de poder. Além disso, a própria eficiência de uma política pública pode ser impactada por essa composição racial, por exemplo, uma vez que dá mais ares de legitimidade e facilita sua aceitação pelo público destinatário.

Por fim, uma fundamental contribuição para o debate é o proposto por Frederick C. Mosher (1968) ao distinguir conceitualmente representação passiva, correspondente a representatividade da composição demográfica no serviço público, e representação ativa, essa última no sentido de comprometimento com seu grupo de origem, na promoção de ações que o beneficiem dentro da burocracia. É certo que não se trata de um essencialismo, uma vez que para o autor, isso não significa necessariamente que um servidor público com determinado *background* e características sociais, irá, de fato, representar os interesses de outras pessoas com esse mesmo *background* e características. Há, sem dúvida, inúmeras condicionantes para isso, conforme discute mais longamente Thompson (1976). No entanto, pesquisas recentes têm demonstrado que por mais que não se possa generalizar essa vinculação, é fato que uma representação passiva é conducente a uma representação ativa, ou seja, quanto mais pessoas negras, por exemplo, mais o debate racial irá surgir no espaço em que ocupam (Bradbury y Kellough, 2008; Brudney, Hebert y Wright, 2000; Dolan y Rosenbloom, 2015; Selden y Selden, 2001), mesmo entre pessoas não negras (Coleman, Brudney y Kellough, 1998). Por isso o debate sobre o tema tem sido explorado especialmente pelos movimentos negros que reconhecem a importância de se promover mudanças efetivas nas estruturas institucionais (Werneck, 2013), no sentido de torná-la mais representativa da sociedade, nos moldes preconizados pelos teóricos acima, indo além da mera mudança da “paisagem”, como destaca Ana Flauzina (Trevisan, 2017).

Os autores e autoras acima demonstram a importância de a burocracia se abrir para uma maior representatividade da população. Há que se considerar, no entanto, que essa abordagem pode ser problematizada, pois abre um leque de discussão importante

sobre alguns conceitos, como o de “diversidade” (Roosevelt Thomas Jr, 1990), e sobre a relação dessa burocracia com a lógica do mercado capitalista, uma discussão que ultrapassa os objetivos desse artigo. Ressaltamos, no entanto, que acreditamos que abordar as ações afirmativas no âmbito do debate das burocracias representativas abre espaço para sua consideração para além de uma política geradora de emprego para membros da população negra, em uma perspectiva relacionada ao seu potencial antirracista e transformador (Igreja, Ferreira, Ananias, Oliveira y Ahualli, 2021). Conforme destaca Ana Flauzina, não se trata de “colorir” os espaços públicos, mas salvá-los de sua mediocridade (Trevisan, 2017), que, no caso, corresponde a uma atuação enviesada a favor de um só grupo social. A reflexão gerada pela perspectiva da burocracia representativa leva à análise da composição do serviço público brasileiro, de forma a se avaliar o grau de representatividade passiva, isto é, o quanto a população atendida se vê presente nesse serviço público para que, num momento futuro, se possa aprofundar de sua contribuição específica para a pauta antirracista (Ferreira, 2014; Ferreira, 2022). Para o primeiro passo, é preciso antes voltar o olhar para as formas de ingresso nos cargos públicos.

No Brasil, por força de norma constitucional⁹, há duas principais formas de ingresso na Administração Pública, as investiduras, em razão de aprovação em concurso público, voltada para os cargos de provimento efetivo, e as nomeações, em que se tem um recrutamento amplo, voltadas para os cargos de provimento em comissão¹⁰. Os concursos públicos, a depender da natureza e do grau de complexidade do cargo ou emprego, podem ser por provas ou por provas e títulos. A aprovação final nos concursos é que assegura a investidura no cargo, cujo número de vagas a serem preenchidas é fixado pelos vários órgãos das administrações públicas federais, estaduais, distritais ou municipais, a depender das necessidades específicas destes, respeitados os limites de gastos possíveis para pagamento de pessoal. O que se tem visto ao longo dos anos é que estes cargos públicos, que outrora dependiam apenas do beneplácito do Poder Governante, na forma de distribuição de prebendas, evoluiu, gradualmente, para um sistema burocrático racional, em que a seleção meritocrática¹¹ universaliza o acesso a qualquer um que preencha os requisitos exigidos, prescindindo, portanto, de questões de origem ou de relações políticas.

⁹ Constituição da República Federativa do Brasil (1988). [...]. Art. 37. [...] II - a investidura em cargo ou emprego público depende de aprovação prévia em concurso público de provas ou de provas e títulos, de acordo com a natureza e a complexidade do cargo ou emprego, na forma prevista em lei, ressalvadas as nomeações para cargo em comissão declarado em lei de livre nomeação e exoneração.

¹⁰ De acordo com Rigolin (2007, p. 25): “provimento em comissão de cargo público significa aquele preenchimento do cargo por cidadão livremente escolhido e indicado pela autoridade competente”. Nos termos da Constituição da República Federativa do Brasil (1988): art. 37, V, “as funções de confiança, exercidas exclusivamente por servidores ocupantes de cargo efetivo, e os cargos em comissão, a serem preenchidos por servidores de carreira nos casos, condições e percentuais mínimos previstos em lei, destinam-se apenas às atribuições de direção, chefia e assessoramento”. Redação dada pela Emenda Constitucional nº 19 (1998).

¹¹ Mérito e meritocracia devem ser problematizados, conforme abordam Lívia Barbosa (2003) e Sales Augusto dos Santos (2003), em especial quando os critérios a serem cumpridos tendem a favorecer determinado grupo social.

Entretanto, mesmo com o histórico de exclusão racial no Brasil, após um longuíssimo período de uma economia baseada na escravização de africanos(as), não foram adotadas medidas compensatórias para as inúmeras ações negativas (Vieira Júnior, 2006) promovidas pelo Estado. Formou-se uma estrutura social altamente prejudicial à população negra, incapaz de acessar espaços que, até então, eram reservados às elites. Esse padrão excludente, que remete a um passado escravocrata, viu-se reproduzido mesmo após a abolição (formal) do elemento cativo e deita raízes até hoje, com um racismo antinegro que permeia a cultura nacional e não vê na ocupação de postos que representam o Estado a imagem de uma pessoa que não seja aquela da mesma classe dominante de antes, em geral, homens brancos. Portanto, uma justificção para as ações afirmativas, mais baseada na justiça social, do que na reparação em relação aos efeitos presentes de discriminações passadas, é o que tem orientado as normas editadas (Feres Júnior, Campos, Daflon y Venturini, 2018; Igreja, Ferreira, Ananias, Oliveira y Ahualli, 2021). Como se deu esse projeto de expansão e tentativa de transformação da burocracia pública é o que busca discutir a seguir.

Ações afirmativas e a administração pública brasileira: um projeto em expansão

Vinte anos se passaram desde a introdução das ações afirmativas e são muitas as normas vigentes nos dias de hoje, embora ataques a sua existência não tenham deixado de ocorrer. Além disso, novas legislações se beneficiam do acúmulo de experiências adotadas com sucesso, como, por exemplo, a previsão de Comissões de Heteroidentificação, mais comum em normas mais recentes, o que autoriza a se falar em efetivamente uma segunda geração de ações afirmativas raciais. Apesar desse panorama favorável, é possível identificar, ainda, lacunas em relação a estudos dessa variedade normativa e suas especificidades nos âmbitos municipais e estaduais.

O projeto de pesquisa “*Ações afirmativas e burocracia pública*” propôs um amplo levantamento das múltiplas normas que esta-

belecem as cotas raciais nos concursos públicos vigentes nos dias de hoje. O projeto buscou oferecer um amplo panorama sobre o âmbito de aplicação das cotas raciais, nos diferentes níveis, municipal, estadual e federal, assim como nos diferentes poderes do Estado, executivo, judiciário e legislativo. O objetivo foi mapear onde e quando estavam sendo previstas as cotas raciais, em quais funções públicas, em que níveis de carreiras, assim como mapear o perfil e os critérios de seleção dos beneficiários previstos. Além disso, buscou verificar se constava alguma medida de verificação da identificação racial dos beneficiários (Igreja, Ferreira, Ananias, Oliveira y Ahualli, 2021). A partir das informações colhidas foi possível estabelecer diversas análises sobre as características principais da previsão normativa e a aplicação das cotas raciais na burocracia pública brasileira.

O primeiro fato a ser destacado é o efetivo crescimento dessa política, cujo ápice coincide com a promulgação da Lei Federal n.º 12.990, em 2014, conforme se vê da Figura 1. Essa lei levou a um aumento significativo de novas normas, tanto no nível federal, quanto no nível estadual e municipal, servindo também como um novo parâmetro, quer para os termos utilizados em relação aos beneficiários, o percentual de vagas e reservadas e até a previsão de período de vigência. É interessante notar que a discussão suscitada pela necessidade de avaliação da lei de cotas na educação parece ter provocado um reflexo positivo na mobilização para adoção de cotas no serviço público, tendo em vista um novo crescimento a partir de 2020. Um aprofundamento da investigação é necessário de forma a se identificar as razões que influenciam esse processo.

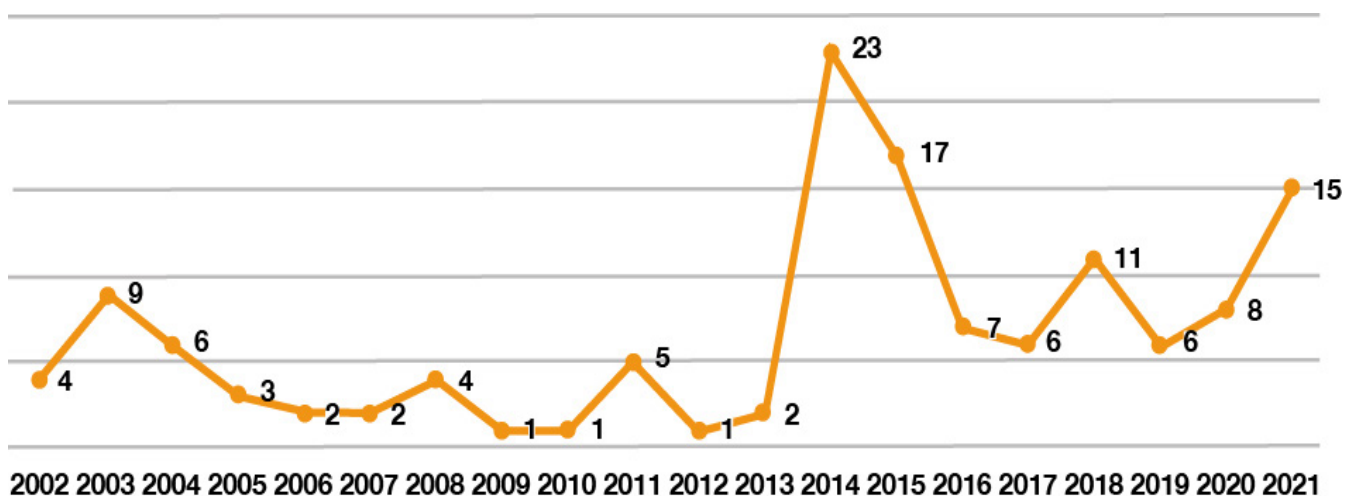


Figura 1. Distribuição temporal de normas regulamentando as cotas raciais no serviço público

Outro aspecto que se denota é da dispersão da política de ações afirmativas nos concursos públicos em todo o país, em todas as regiões e em todos os níveis federativos e, mesmo, normas de abrangência em mais de uma unidade de federação, como a União, Estados e Distrito Federal, tratadas como normas nacionais. Como se pode notar da Figura 2, há uma concentração de normas na região Sudeste, particularmente no Estado de São Paulo. Existem fatores que justificam esse fato. A precedência da organização do movimento negro e sua relação com o governo em São Paulo é uma delas (Ribeiro, 2014). A alta densidade demográfica, o elevado número de municípios e o percentual da ocupação da população econômica ativa no setor público complementam a explicação. Acresça-se que, em se tratando de um país com dimensões continentais, com uma federação em três níveis (federal, estadual e municipal), mais o Distrito Federal, existe, de modo geral um número bastante elevado de órgãos legiferantes. São no mínimo, 5.599 órgãos do Poder Legislativo, considerando Congresso Nacional (Câmara dos Deputados e Senado Federal), de âmbito da União, Assembleias Legislativas, nos Estados Federados, Câmara Legislativa do Distrito Federal e Câmaras de Vereadores nos Municípios. Isso sem contar também a competência normativa de órgãos do Poder Executivo, do Poder Judiciário, do Ministério Público e de órgãos autônomos, como as Defensorias Públicas Estaduais e Tribunais de Contas. Como são poucas as matérias de competência exclusiva de um ente federativo determinado, todos os entes podem legislar sobre políticas de ações afirmativas, especialmente ao disciplinarem o próprio serviço público, regendo seu âmbito de aplicação (Gráfico 1).

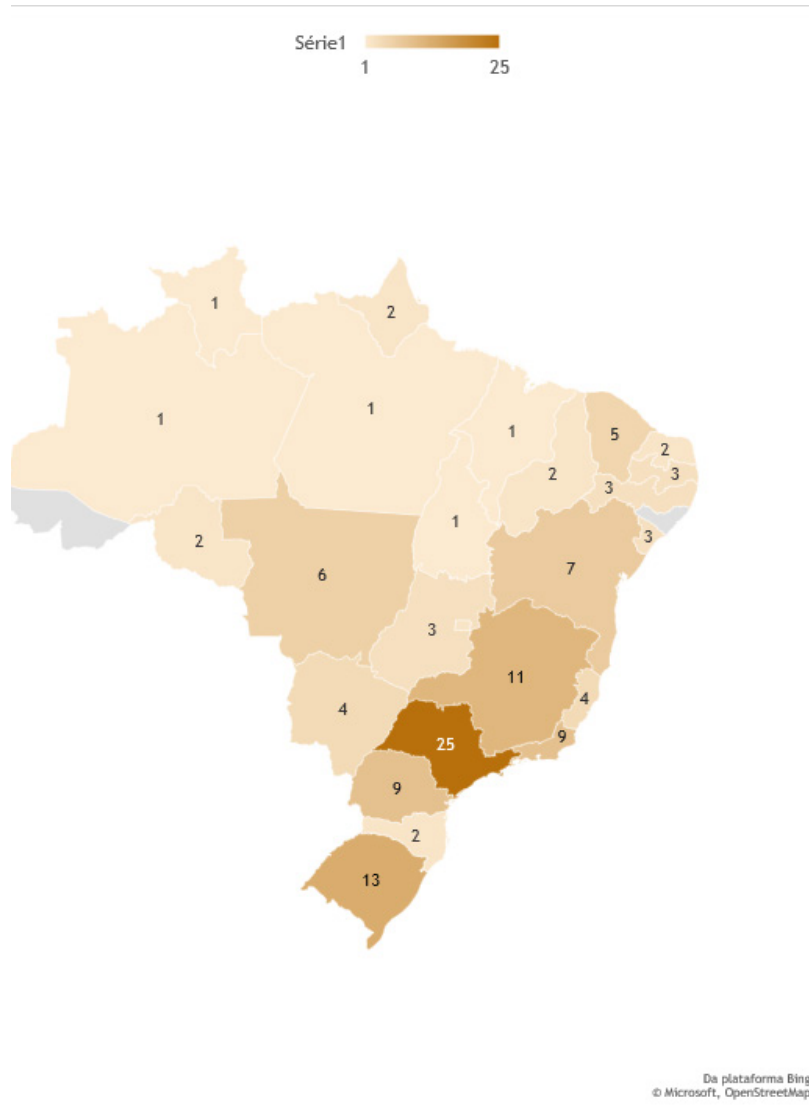


Figura 2. Distribuição geográfica com o número de normas

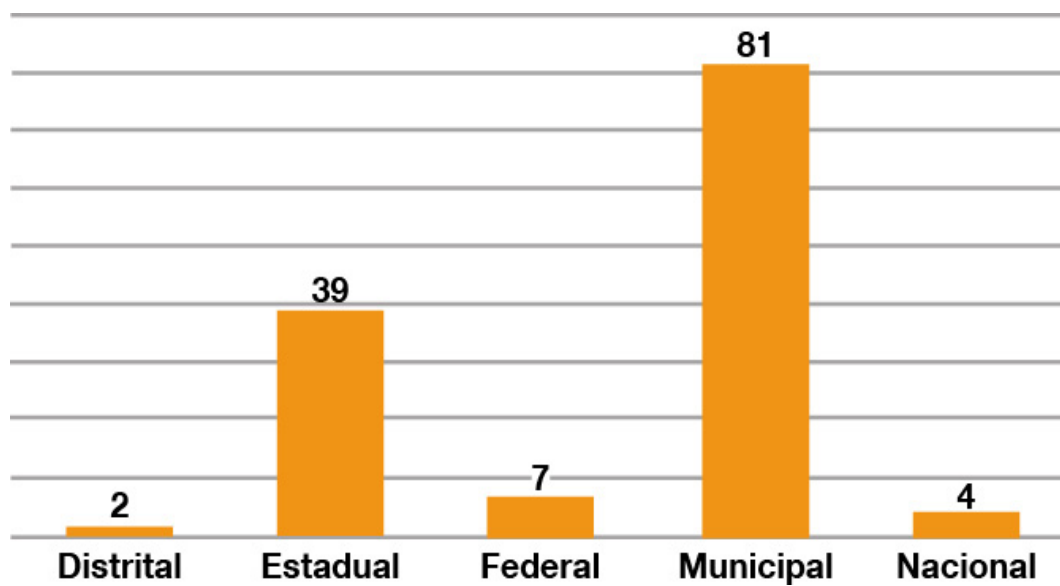


Gráfico 1. Distribuição das normas por entidade federada

Não obstante essa diversidade normativa, contemplando situações tão distintas como municípios com pouco mais de 30.000 habitantes e tribunais federais, há uma prevalência, como anteriormente consignado, de que o acesso às vagas reservadas se dá majoritariamente por meio do preenchimento de autodeclaração apenas. Com isso, a pessoa que se declara negra sequer é submetida a entrevista para heteroidentificação e verificação de adequação entre o que foi consignado e a percepção de terceiros em relação a seu pertencimento racial, em termos de apresentar ou não fenótipos que a identifiquem como uma pessoa negra. Das 133 experiências analisadas, as Comissões de Verificação estão presentes em apenas 51 delas, sendo que duas somente atuam mediante provocação por denúncias de fraude. Como anteriormente apontado, esse é uma das principais questões em relação à dificuldade de aumento da representação negra, uma vez que parte das vagas oferecidas, levando-se em conta as denúncias veiculadas pela mídia¹², está sendo preenchida por pessoas brancas.

¹²⁾ A respeito, entre muitas, ver Fidelis, B. (2016). *MPR recebe denúncia sobre falsos cotistas aprovados em concurso*. Brasília - DF, Brasil. Correio Web. Disponível em: <http://concursos.uai.com.br/app/55,2/2016/11/28/noticiasinterna,36719/mp-recebe-denuncia-sobre-falsos-cotistas-aprovados-em-concurso.shtml>.

Outro aspecto que também impacta na baixa representatividade negra é o percentual de vagas reservadas adotado nas normativas, que desde há muito tem sido fixado em 20%, independentemente da proporção da população negra local. A tendência de as legislações tomarem a Lei n.º 12.990, de 2014 como padrão tem levado a essa prática, mas que não consideram, como feito e justificado na lei federal, a necessária correspondência da reserva de vagas prevista na norma às proporcionalidades de representação negra nos respectivos serviços públicos e mesmo na população local. Há uma ruptura com as próprias razões que sustentam a existência da lei federal ao adotá-la, automaticamente, como um parâmetro a ser seguido. Como resultado, há uma generalização sem a devida contextualização, imprescindível para que políticas públicas possam ser bem aplicadas.

No que diz respeito aos possíveis beneficiários das vagas reservadas, algumas leis, embora mantenham a tendência de utilizar os quesitos de cor e raça do IBGE, são flexíveis nos termos das identificações raciais dos beneficiários das cotas. Importante recordar que a classificação do IBGE é baseada em cinco categorias: branca, parda, preta, indígena e amarela para pessoas de origem asiática. Esta última categoria visa a classificar especificamente os descendentes de japoneses, que chegaram ao Brasil em grande

número, especialmente, no início do século XX. Ao longo de um *continuum* de cor que vai do preto ao branco, a categoria parda incluiria todos os termos que definiriam o mestiço no discurso popular. Acomodaria, assim, todos que, devido à mistura racial, não se enquadrassem na categoria branca ou preta. A categoria negra seria a soma de pardo mais preto, seguindo a reivindicação do movimento negro. Assim, embora algumas leis de cotas raciais mantenham a classificação do IBGE, sua flexibilidade é demonstrada ao proporem como categorias intercambiáveis e não autoexcludentes negros, afrodescendentes, afro-brasileiros, pretos entre outras, todas consideradas no mesmo percentual reservado. Em outras palavras, a fluidez terminológica utilizada pelas legislações é compatível com o objetivo de contemplar o maior número possível de pessoas que, caso utilizem um termo em detrimento ao outro, não se sentiriam abrangidas pela política (Gráfico 2).

Contagem de Beneficiário 2

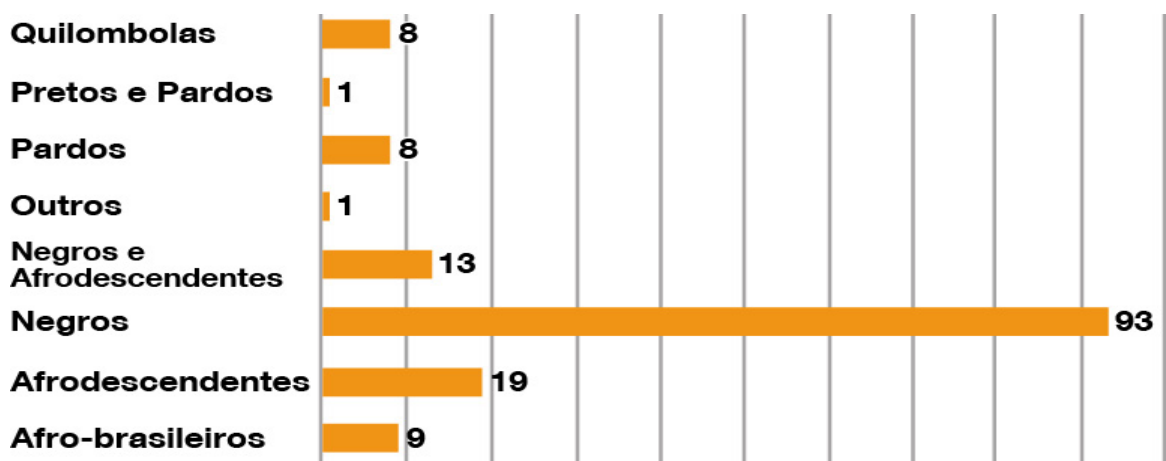


Gráfico 2. Distribuição dos termos utilizados nas normas

O que se nota é que, a partir de 2014, também como possível reflexo da Lei n.º 12.990, de 2014, houve um incremento no uso do termo negro. O impacto da lei federal, no que concerne ao termo de identificação racial até então utilizado, é observado, ainda, pela alteração de normas anteriores, que buscaram adaptar-se ao parâmetro federal, utilizando-se da terminologia negro(a). A mais desviante terminologia utilizada ou melhor, mais que uma divergência, uma reação preconceituosa em relação à política afirmativa para a população negra, é a existência de uma norma municipal, aprovada poucos meses após a edição de cotas para pessoas negras no serviço público municipal, estabelecendo reserva de vagas para

uma diversidade de grupos sociais, que sequer poderiam se enquadrar na categoria de cor/raça, tais como caucasianos ibéricos (portugueses e espanhóis); caucasianos mediterrâneos (italianos), caucasianos anglo-germânicos (alemães), entre outros. A Lei n.º 396, de 6 de março de 2003, do município Estância Turística de Itu, reservando vagas para pessoas brancas, apresenta-se em oposição frontal à Lei n.º 391, de 11 de fevereiro de 2003, que previa vagas exclusivas para pessoas negras. Causa espanto que, até a presente data, passados quase vinte anos, tal lei continue em vigor e não tenha sido questionada sua constitucionalidade.

A pesquisa também possibilitou identificar que, para além da ampliação das normas em termos territoriais, tem havido também uma preocupação de legisladores em buscar abranger não apenas cargos efetivos, mas também em cargos comissionados e outras formas de contratação de pessoal civil, como serviços terceirizados, estagiários e contratados para cargos temporários¹³. Das 133 normas analisadas, 79 se voltavam para cargos ou empregos públicos, enquanto 13 abrangiam serviços terceirizados, 25 eram voltadas para contratação de estagiários(as), 14 para contratação temporária e apenas duas regravam a sua aplicação para cargos comissionados. Essa ampliação vertical da política, em termos de setores da contratação pública até então ignorados, parece retratar uma preocupação em não deixar que a política afirmativa seja estrangulada pelos acordos de ajuste fiscal, cuja principal normativa tem sido o corte na realização de concursos públicos. Ainda é cedo para saber se essa tendência efetivamente auxilia no aumento da representatividade negra ou apenas é reflexo da precarização das relações empregatícias que, extrapolando o setor privado, também tem chegado aos Poderes Públicos. O que se nota, de qualquer forma, é que há uma resistência em se ampliar a reserva de vagas para cargos comissionados, justamente os que por deterem competência de direção, chefia e assessoramento, estabelecidos em níveis hierárquicos mais elevados, possibilitariam mais liberdade para que uma burocracia representativa ativa se manifestasse.

Por fim, é importante dizer que diferentemente da Lei n.º 12.990, de 2014, que prevê uma vigência de dez anos, a maioria da legislação não consta prazo. Isso significa que, enquanto estiver vigente haverá reserva de vagas para pessoas negras. Ainda que se

¹³ Constituição da República Federativa do Brasil (1988): [...] art. 37. IX - a lei [de cada ente federado] estabelecerá os casos de contratação por tempo determinado para atender a necessidade temporária de excepcional interesse público.

considere que a fixação de prazo para uma política setorial é um de seus pilares, as chamadas *sunset clause*, o fato é que, dado o nível de desigualdade racial da sociedade brasileira, 10 anos, infelizmente, é pouco tempo para tentar corrigir a sub-representação negra no serviço público. Por isso, a ausência de prazo ou a fixação de prazos mais dilargados, como o de 60 anos de vigência, como previsto na Lei n.º 9.852, de 2022, do Estado do Rio de Janeiro, parecem se coadunar mais com as necessidades da nossa sociedade.

Considerações finais

Procuramos demonstrar nesse artigo a importância das cotas raciais na administração pública, como uma ferramenta na luta antirracista e na formação de uma burocracia representativa no Estado brasileiro. As políticas afirmativas de recorte racial, além de servir a um propósito de reparação ou promoção da diversidade, têm como função primordial a promoção da justiça social. Na medida que corresponde a um mecanismo voltado ao combate à desigualdade, promovendo a aproximação entre aqueles que se vem contemplados pelos recursos do Estado, em sentido amplo, e aqueles que dele recebem muito pouco (Therborn, 2015), as ações afirmativas deve ter lugar de destaque no enfrentamento ao racismo, cujas estruturas se refletem nas instituições públicas. Embora o ciclo vicioso de exclusão política e de direitos, por falta de reconhecimento se retroalimente com poderosa força, um ciclo virtuoso de aproximação, inclusão e redistribuição também pode ser gestado, obedecendo a uma dinâmica sistêmica que amplie o acesso e a geração de novas políticas públicas mais sensíveis aos grupos minoritários.

Buscamos, também, apresentar a perspectiva da burocracia representativa, apontando como ter um serviço público que espelhe a sociedade é um requisito de uma sociedade democrática, que ao assim agir, demonstra sua abertura para ocupação de todos os setores da sociedade. A limitação identificada quanto a esse ponto é que, não obstante o crescimento de normas regendo as cotas raciais nos serviços públicos, há ainda uma carência de mecanismos que torne a população negra proporcionalmente presente no Estado. A fixação de um percentual incompatível com a população local e a ausência de uma efetiva fiscalização de quem são as pessoas que se declaram negros(as), sem o serem, e acabam ocupando

uma vaga a que não fazem jus, está na base de nossas preocupações. Nesse ponto, acreditamos que é tanto necessária uma maior representação passiva, quanto uma representação ativa, assegurando que pessoas negras ao ingressarem no serviço público também possam ocupar cargos de chefia, direção e assessoramento e valer de suas experiências pessoais para tematizar questões a rigor ignoradas por maiorias.

As ações afirmativas de recorte racial, especialmente quando voltadas para a burocracia pública, têm o potencial de contribuir para a transformação dessa burocracia e, em última análise, da sociedade brasileira. Como as políticas públicas são formuladas no interior do Estado, é de dentro dele que uma mudança de paradigma pode vir a ser gestada. Os estudos até então realizados, inclusive o nosso próprio, têm esbarrado na ausência de informações que possibilitem mensurar se este diagnóstico otimista de fato está em curso ou não. Conforme há muito já foi consignado, não se faz política pública sem dados precisos (Osório, 2006). Nossa pretensão inicial é de suprir um pouco da lacuna existente e demonstrar que, apesar das inúmeras dificuldades, há um conjunto de evidências apontando pelo aumento de mecanismos de combate à desigualdade racial. O efetivo impacto desses mecanismos, em termos de resultados mensuráveis em relação ao aumento do número de ingressos de pessoas negras no serviço público e, indo além, o quanto essa burocracia consegue ser representativa do grupo que a ela se espelha é uma pesquisa que demandará ainda mais investigações.

Podemos concluir, por ora, que ao contrário do que previsto no pior cenário de guinada à direita na política brasileira (Negri; Igreja y Rodrigues, 2019; Nicolau, 2020), tem havido a manutenção de uma produção legislativa contemplando questões raciais (Campos y Machado, 2020) e, como buscamos demonstrar, mais que a manutenção, um efetivo crescimento, ao menos em relação a cotas raciais no serviço público. Conhecer os mecanismos legais, em maior profundidade, é o nosso próximo objetivo, com isso, esperamos continuar contribuindo para o debate sobre a luta antirracista no Brasil.

Referências

Associação Brasileira de Antropologia. (2016). *Nota da Associação Brasileira de Antropologia (ABA): Repúdio à Orientação*

Normativa n.º 3, de 1º de agosto de 2016, do Ministério do Planejamento, Desenvolvimento e Gestão, contra Programa de Promoção da Igualdade Racial. Recuperado de: http://www.portal.abant.org.br/images/Noticias/68_Nota_Diretoria_ABA_Igualdade_Racial.pdf.

Alves, J. E. D. (2022). *IDH do Brasil recuou pela primeira vez em 30 anos.* Recuperado de: <https://www.ecodebate.com.br/2022/09/12/idh-do-brasil-recuou-pela-primeira-vez-em-30-anos/>

Barbosa, L. (2003). *Igualdade e meritocracia: A ética do desempenho nas sociedades modernas.* Rio de Janeiro, Editora FGV.

Bradbury, M. D., y Kellough, J. E. (2008). Representative Bureaucracy: Exploring the Potential for Active Representation in Local Government. *Journal of Public Administration Research and Theory* 18(4), pp. 697-714. doi: [10.1093/jopart/mum033](https://doi.org/10.1093/jopart/mum033).

Brudney, J. L., Hebert, F. T., y Wright, D. S. (2000). From Organizational Values to Organizational Roles: Examining Representative Bureaucracy in State Administration. *Journal of Public Administration Research and Theory* 10(3), pp. 491-512. doi: [10.1093/oxfordjournals.jpart.a024278](https://doi.org/10.1093/oxfordjournals.jpart.a024278).

Campos, L.A. y Machado, C. (2020). *Raça e eleições no Brasil.* Porto Alegre: Zouk.

CEPAL. (2020). *Afrodescendientes y la matriz de la desigualdad social en América Latina: retos para la inclusión.* Documentos de Proyectos (LC/PUB.2020/14). Santiago, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL)/Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA). Recuperado de: <http://otramerica.com/comunidades/afrodescendientes-en-bolivia/1181%5Cninternal-pdf://508/1181.html%5Cninternal-pdf://510/1181.html>

Coleman, S., Brudney, J. L. y Kellough, J. E. (1998). Bureaucracy as a Representative Institution: Toward a Reconciliation of Bureaucratic Government and Democratic Theory. *American Journal of Political Science*, 42(3), pp. 717-744. doi: [10.2307/2991727](https://doi.org/10.2307/2991727).

Constituição da República Federativa do Brasil. (5 de outubro de 1988). Diário Oficial da União, 5 de outubro de 1988. Disponível em: <https://normas.leg.br/?urn=urn:lex:br:federal:constituicao:1988-10-05;1988>.

Decreto Federal n.º 62.150. (19 de janeiro de 1968). Promulga a Convenção 111, da OIT, sobre discriminação em matéria de emprego e profissão, tornando obrigatória sua execução e cumprimento em território nacional. Diário Oficial da União, de 23 de janeiro de 1968, p. 745.

Decreto Federal n.º 4.228. (13 de maio de 2002). Institui, no âmbito da Administração Pública Federal, o Programa Nacional de Ações Afirmativas e dá outras providências. Diário Oficial da União, 14 de maio de 2002.

Decreto Federal n.º 10.088. (5 de novembro de 2019). Consolida atos normativos editados pelo Poder Executivo Federal que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da Organização Internacional do Trabalho – OIT ratificadas pela República Federativa do Brasil. Diário Oficial da União, de 6 de novembro de 2019, p. 12.

Dias, G. R. M. (2018). Considerações à Portaria Normativa n.º 4, de 6 abril de 2018, do Ministério do Planejamento, Desenvolvimento e Gestão. (p.p. 142-176). En G. R. M. Dias y P. R. F. Tavares Junior (Eds.), *Heteroidentificação e cotas raciais: dúvidas, metodologias e procedimentos*. Canoas: IFRS Campus Canoas.

Dolan, J., y Rosenbloom, D. H. (Eds.) (2015). *Representative Bureaucracy: Classic readings and continuing controversies*. New York: Routledge.

Emenda Constitucional n.º 19 (4 de junho de 1998). Modifica o regime e dispõe sobre princípios e normas da Administração Pública, servidores e agentes políticos, controle de despesas e finanças públicas e custeio de atividades a cargo do Distrito Federal, e dá outras providências. Diário Oficial da União, 5 de junho de 1998.

ENAP. (2021). *Pesquisa de avaliação da política de cotas no serviço público e elaboração de metodologia para avaliação da lei de*

- cotas raciais e sociais nas Universidades e Institutos Federais*. Recuperado de: <https://repositorio.enap.gov.br/handle/1/6672>.
- Feres Júnior, J., Campos, L.A., Daflon, V.T. y Venturini, A.C. (2018). *Ação afirmativa: Conceito, história e debates*. Rio de Janeiro: EdUERJ. doi: [10.7476/9786599036477](https://doi.org/10.7476/9786599036477).
- Ferreira, G. L. (2017). *A lei de cotas no serviço público federal: Sub-representação legal nas ações afirmativas*. Rio de Janeiro: Lumen Juris.
- Ferreira, G. L. (2019). *Quem são os destinatários das cotas raciais em concursos públicos para as comissões de verificação?* Recuperado de: <https://calundublog.files.wordpress.com/2019/05/anais-ii-jornada-de-estudos-negros-atualizado.pdf>.
- Ferreira, G. L. (2022). *A promoção da (des)igualdade racial no serviço público federal: Burocracia e Ativismo nas Ações Afirmativas do Instituto Rio Branco*. (tese de doutorado). Universidade de Brasília, Brasília, Brasil.
- Ferreira, M. A. C. (2014) *Burocracia de Estado e políticas de promoção da igualdade racial*. (tese de doutorado). Universidade de Brasília, Brasília, Brasil.
- FIOCRUZ (n.d.). *Mapa de conflitos envolvendo Injustiça Ambiental e Saúde no Brasil*. Rio de Janeiro, Brasil: Fundação Oswaldo Cruz. Recuperado de: <https://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br>.
- Groeneveld, S., y Van de Walle, S. (2010). A Contingency Approach to Representative Bureaucracy: Power, Equal Opportunities and Diversity. *International Review of Administrative Sciences* 76(2), pp. 239-258. doi: [10.1177/0020852309365670](https://doi.org/10.1177/0020852309365670).
- IBGE. (2022). *Pesquisa nacional por amostra de domicílios contínua: característica geral dos moradores 2020-2021*. Rio de Janeiro, Brasil: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Recuperado de: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101957_informativo.pdf.
- Igreja, R. L. (2005). O Estado Brasileiro e as Ações Afirmativas. *Revista ADVIR* 19, pp. 36-50.
- Igreja, R. L. y Agudelo, C. (2014). Afrodescendentes na América Latina e Caribe: Novos caminhos, novas perspectivas em um contexto global multicultural. *Revista de Estudos & Pes-*

quisas sobre as Américas, 8(1) pp. 13-28. doi: <http://dx.doi.org/10.21057/repam.v8i1.11502>.

Igreja, R. L. y Ferreira, G. L. (2019). The Brazilian Law of Racial Quotas put to the test of labor justice: a legal case against Banco do Brasil. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 14(3) pp. 294-317. doi: [10.1080/17442222.2019.1667635](https://doi.org/10.1080/17442222.2019.1667635).

Igreja, R. L., Ferreira, G. L., Ananias, N. O., Oliveira, R. M. S. y Ahualli, I. F. (2021). *Ações Afirmativas e Burocracia Pública: Vinte anos de Legislação*. Brasília: Flacso.

Igreja, R. L., Santos, R. y Agudelo, C. (2022). *Race and Racism in Latin America and the Caribbean: A crossview from Brazil*. Berlim: De Gruyter.

IPEA. (2021). Implementação de ações afirmativas para negros e negras no serviço público: Desafios e perspectivas. *Boletim de Análise Político-Institucional*, 31. doi: <http://dx.doi.org/10.38116/bapi31>.

IPEA, (2022). *Atlas do Estado Brasileiro*. Brasília, Brasil: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Recuperado de: <https://www.ipea.gov.br/atlasestado/consulta/164>.

Jaccoud, L. (Ed.). (2009). *A construção de uma política de promoção da igualdade racial: uma análise dos últimos 20 anos*. Brasília: IPEA - Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada.

Kingsley, J.D. (1944). *Representative bureaucracy: An interpretation of the british civil service*. Yellow Spring: Antioch Press.

Krislov, S. (2012). *Representative bureaucracy*. New Orleans: Quid Pro Books.

Lei Federal n.º 12.711. (29 de agosto de 2012). Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Diário Oficial da União, 30 de agosto de 2012.

Lei Federal n.º 12.288. (20 de julho de 2010). Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nos 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003. Diário Oficial da União, 21 de julho de 2010.

- Lei Federal n.º 12.990. (9 de junho de 2014). Reserva aos negros 20% (vinte por cento) das vagas oferecidas nos concursos públicos para provimento de cargos efetivos e empregos públicos no âmbito da administração pública federal, das autarquias, das fundações públicas, das empresas públicas e das sociedades de economia mista controladas pela União. Diário Oficial da União, 10 de junho de 2014.
- Lei Federal n.º 13.409. (28 de dezembro de 2016). Altera a Lei n.º 12.711, de 29 de agosto de 2012, para dispor sobre a reserva de vagas para pessoas com deficiência nos cursos técnico de nível médio e superior das instituições federais de ensino. Diário Oficial da União, 29 de dezembro de 2016.
- Lei Municipal n.º 396. (6 de março de 2003). Dispõe sobre a destinação de vagas no concurso público municipal da forma que especifica, e dá outras providências. Diário Oficial do Município de Estância Turística de Itú. Recuperado de: <https://leismunicipais.com.br/a2/sp/i/itu/lei-ordinaria/2003/40/396/lei-ordinaria-n-396-2003-dispoe-sobre-a-destinacao-de-vagas-no-concurso-publico-municipal-da-forma-que-especifica-e-da-outras-providencias?q=396>.
- Lei Municipal n.º 391. (11 de fevereiro de 2003). Autoriza o executivo municipal a destinar cota de vagas em concurso público para provimento de cargos públicos e para serviços terceirizados, e dá outras providências. Diário Oficial do Município. Recuperado de: <https://leismunicipais.com.br/a2/sp/i/itu/lei-ordinaria/2003/40/391/lei-ordinaria-n-391-2003-autoriza-o-executivo-municipal-a-destinar-cota-de-vagas-em-concurso-publico-para-provimento-de-cargos-publicos-e-para-servicos-terceirizados-e-da-outras-providencias?q=391>.
- Levine, C.H. (1974). Beyond the sound and fury of quotas and targets. *Public Administration Review*, 34(3), pp. 240-241. doi: [10.2307/974911](https://doi.org/10.2307/974911).
- Lipset, S.M. (1968). Bureaucracy and social change En S.M Lipset. *Agrarian socialism: the cooperative commonwealth federation in Saskatchewan: A study in political sociology*. (pp. 307-331) Berkeley: University of California Press.
- Long, N.E. (1952). Bureaucracy and Constitutionalism. *American Political Science Review*, 46(3), pp. 808-818. doi: [10.2307/1952286](https://doi.org/10.2307/1952286).

- Maio, M.C. y Santos, R. (2005) Política de cotas raciais, os “olhos da sociedade” e os usos da antropologia: o caso do Vestibular da Universidade de Brasília (UnB). *Horizontes Antropológicos*, 11 (23), pp. 181–214. doi: [10.1590/S0104-71832005000100028](https://doi.org/10.1590/S0104-71832005000100028).
- Meier, K.J. (2019). Theoretical frontiers in representative bureaucracy: New directions for research. *Perspectives on Public Management and Governance*, 2 (1), pp. 39-56. doi: [10.1093/ppmgov/gvy004](https://doi.org/10.1093/ppmgov/gvy004).
- Mosher, F. C. (1968). *Democracy and the public service*. New York: Oxford University Press.
- Negri, C.; Igreja, R.L. y Rodrigues Pinto, S. (2019) “Aconteceu também no Brasil”: a captura das redes de esperança pela extrema direita. *Cahiers des Amériques Latines*, 3 (92), pp. 1-22. doi: [10.4000/cal.9889](https://doi.org/10.4000/cal.9889).
- Nicolau, J. (2020). *O Brasil dobrou à direita: Uma radiografia da eleição de Bolsonaro em 2018*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Organização das Nações Unidas. (2001). *Declaração e Programa de Ação da III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Intolerâncias Correlatas Durban*. Recuperado de: http://www.unfpa.org.br/Arquivos/declaracao_durban.pdf.
- Osório, R.G. (2006). Desigualdades raciais e de gênero no serviço público civil. Brasília: OIT - Secretaria Internacional do Trabalho.
- Paixão, M. (2000) Desenvolvimento Humano e as Desigualdades Étnicas no Brasil: um retrato de final de século. *Proposta*, 86 (sep/nov), pp. 30-52.
- Pires, T. y Freitas, F. (2018). *Vozes do cárcere: ecos da resistência política*. Rio de Janeiro: Kitabu.
- Portaria Normativa SGP (6 de abril de 2018). Regulamenta o procedimento de heteroidentificação complementar à auto-declaração dos candidatos negros, para fins de preenchimento das vagas reservadas nos concursos públicos federais, nos termos da Lei nº 12.990, de 9 de junho de 2014. Diário Oficial da União, 10 de abril de 2018.

- Ribeiro, M. (2014). *Políticas de promoção da igualdade racial no Brasil (1986–2010)*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Rigolin, I.B. (2007). *Comentários ao regime jurídico único dos servidores públicos civis*. São Paulo: Saraiva.
- Roosevelt Thomas Jr, R. (1990) From Affirmative Action to Affirming Diversity. *Harvard Business Review*, 61 (4), pp. 1010-1019.
- Rosemberg, F. (2005). Desigualdade de raça e gênero no sistema educacional brasileiro. *Presentation at the Seminário Internacional Ações afirmativas nas políticas educacionais brasileiras: o contexto pós-Durban*, Anais, Brasília.
- Rossi, M. (2014). Mulheres e negros são os mais atingidos pela fome no Brasil. *El País*, São Paulo, dez. Seção Brasil. Recuperado de: https://brasil.elpais.com/brasil/2014/12/18/politica/1418927716_964759.html.
- Santos, S. A. (2003). Ação afirmativa e mérito individual. En. R. E. Santos y F. Lobato (orgs.). *Ações afirmativas: políticas públicas contra as desigualdades raciais*. (pp. 83-125). Rio de Janeiro: DP&A.
- Santos, F.B. dos y Silva, S.L.B. (2022) Gênero, raça e classe no Brasil: os efeitos do racismo estrutural e institucional na vida da população negra durante a pandemia da covid-19. *Revista Direito e Práxis*, 13 (3), p.p. 1847-1873. doi: [10.1590/2179-8966/2022/68967](https://doi.org/10.1590/2179-8966/2022/68967).
- Selden, S. C., y Selden, F. (2001). Rethinking Diversity in Public Organizations for the 21st Century: Moving Toward a Multicultural Model. *Administration & Society* 33(3), p.p 303–29. doi: [10.1177/00953990122019785](https://doi.org/10.1177/00953990122019785).
- Silva, T. D., y Silva, J. M. (2014). *Reserva de vagas para negros em concursos públicos: Uma análise a partir do projeto de lei 6.738/2013*. Brasília: IPEA.
- Therborn, G. (2015) *Los campos de exterminio de la desigualdad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Thompson, F. J. (1976) Minority groups in public bureaucracies: are passive and active representation linked?

Administration and Society, 8 (2), p.p. 201-226. doi:
[10.1177/009539977600800206](https://doi.org/10.1177/009539977600800206).

Tilly, C. (1998) *Durable inequality*. Berkeley: University of California Press.

Trevisan, A.M. (2017). *Para entender nosso racismo. Entrevista com Ana Flauzina*. Recuperado de: <https://www.ufjf.br/ladem/2017/07/28/para-entender-o-nosso-racismo-entrevista-com-ana-luiza-flauzina/>.

Vaz, L. M. S. S. (2018). As Comissões de verificação e o direito à (dever de) proteção contra a falsidade de autodeclarações raciais. En: G. R. M. Dias, y P. R. F. Tavares Junior (Eds.). *Heteroidentificação e cotas raciais: dúvidas, metodologias e procedimentos*. (pp. 32-79). Canoas: IFRS Campus Canoas.

Vieira Junior, R. J. A. (2006) *Responsabilização objetiva do Estado: segregação institucional do negro e adoção de ações afirmativas como reparação aos danos causados*. Curitiba: Juruá.

Weber, M. (2004). *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva*: vol. 2. Brasília: Universidade de Brasília.

Werneck, J. P. (2013). *Racismo Institucional: uma abordagem conceitual*. São Paulo: [s.n.].

Of Calimero and other stories

Emma Cervone

Towson University, Maryland

cervo63@yahoo.com

USA

De Calimero y otras historias

Recibido: 28 de septiembre de 2022

Aceptado: 19 de noviembre de 2022

Abstract

In my article, I explore the common roots of the different expressions, manifestations, politics, and embodiments of anti-black racism by examining the similarities and differences of anti-black imaginaries in Italy and the way they resonate with anti-black racism in the African diaspora contexts, including the Latin American one. While this comparative perspective reaffirms the global dimension of different forms of racism and anti-racist struggles, it also places the case of Italy, with its colonial past and postcolonial present, in direct conversation with the larger global context of racist narratives and practices.

Keywords

Racism, Immigration, Postcoloniality, Blackness.

Resumen

En este artículo exploro las raíces comunes de diferentes expresiones, manifestaciones, políticas, y encarnaciones del racismo hacia l@s Afro-descendientes, analizando las similitudes y diferencias de los imaginarios racistas en Italia y la manera en la que se articulan al racismo hacia l@s Afro-descendientes en otros contextos de la Diáspora Africana, incluido el contexto Latino Americano. Esta perspectiva comparativa reafirma la dimensión global de diferentes formas de racismo y de luchas antirracistas a la vez que pone

el caso italiano, con su pasado colonial y presente postcolonial, en conversación con el contexto más amplio de discursos y prácticas racistas.

Palabras Claves

Racismo, Inmigración, Postcolonialidad, Negritud.

As many scholars and activists from around the globe have argued for decades, the different expressions, politics, and embodiments of anti-black racism, while specific to their historical, political, and socio-cultural contexts, share common roots in the history of European colonial dominations and the development of global capitalism. In my article, I explore such common roots by examining the similarities and differences of anti-black imaginaries in Italy and the way they resonate with anti-black racism in the Latin American context. This comparative perspective reaffirms the global nature of different forms of racism and anti-racist struggles, and places the Italian case, with its colonial past and postcolonial present, in direct conversation with the larger global context of racist narratives.

I would like to start my discussion with a reflection that springs from my multifaceted personal experience. Born and raised in the south of Italy, I moved to Ecuador, South America, for much longer than the duration of my Ph.D. fieldwork, to finally settled down in the USA as an immigrant, a teacher, and mother of a biracial young man. When I was a kid, Italian television offered limited programming for kids, and my parents only allowed my brother and me to watch *Carosello* broadcasting at 8 pm before going to bed. *Carosello* was a segment dedicated exclusively to commercial advertising¹. It broadcasted every evening preceding the rest of the primetime shows on public TV Rai, the only one existing at that time. It lasted 10 minutes and usually had 4 to 5 spots advertising various products. Those of my generation who grew up with *Carosello*, still remember the gallery of characters that became the familiar friendly faces of a specific product. The spots were more like episodes with a plot in which the main character would introduce the merchandise in a series of events for which the product represented the happy and needed ending. Amidst that gallery of characters, the one that is pertinent to my discussion is the darling Calimero the black chick (*Calimero il*

¹Carosello broadcasting started in 1957 and lasted until 1977 when the emergence of private TV channels revolutionized the world of TV advertising

²⁾ Image 1 (fandom, n.d.); Image 2 (detergent, n.d.)

³⁾ To watch this episode, go to (AntennatoBC, 1963) <https://www.youtube.com/watch?v=iVhv7TxUYDQ>.

pulcino nero). In its adventures, Calimero, which is born White, ends up getting dirty, aka Black, and consequently faces troubles². At the end of each spot a sort of fairy figure, wearing traditional Dutch rural clothing, offers Calimero the AVA detergent while saying “Don’t worry Calimero, you are not Black, you are only dirty.” After washing, Calimero recovers its original white resemblance. In one episode, Calimero, now all dirty, is looking for its mother and cannot find her³. Nobody pays too much attention to the chick and its quest. Upon encountering a hen, Calimero asks her if she is its mother and after her negative response a sad Calimero asks her again “if I was White, would you be my mother?” “Yes, of course” is her answer!

Image 1 (left): Calimero, il pulcino nero (the dirty chick) **Image 2 (right):** Calimero, il pulcino bianco (the washed chick)



Popular expressions derived from Calimero’s spots became part of my generation’s childhood memories, and we never questioned the black-and-white narrative as problematic. Fast-forwarding, as part of my pursuit of a Ph.D. in anthropology and Andean studies, I landed in Ecuador, South America in January of 1991 and lived there until the end of 1999. During all those years, I did research, worked, and taught in a country in which I came to grasp and recognize the pervasiveness of colonial legacies and their effects on the life of individuals and communities identified under a hierarchy of racial cultural constructs rooted in the history of the colonial projects of the past. My intellectual and emotional awareness journey came to full completion once I moved to the USA, a country that Italians and Europeans at large, stereotypically identify as racist and almighty. My life in the Americas made me intellectually and emotionally fully cognizant of the subtle workings of racism and brought me back full circle

to my country of origin with a keen awareness of the ubiquity of colonial legacies and their traceable and undeniable bearing in the place I still regard as home. The images of Calimero are not simply nostalgic flashes of my childhood; they participate in a larger transnational history of the commercial depiction of race in soaps and detergents' advertising purporting whiteness as racial purity. However, in Italy, any interpretation of past cultural mores as racist is perceived as presentism and therefore neglected or rejected as irrelevant.

To understand the ambiguity of Calimero's narrative, I position Italy in a transnational and comparative perspective on racism and inequality, and frame Italian anti-black racism in a wider discussion on postcoloniality, and the legacy of colonialist discourse about blackness, whiteness, and national identity (Lombardi-Diop & Romeo, 2012). My examination of the Italian case highlights the workings of a globalized narrative of racialized "otherness" deeply rooted in historical configurations of racist practices as they pertain to different colonial and imperialistic European projects and the development of capitalism on a global scale. My examination will follow the stories of different people whose experiences of racism in Italy and elsewhere, have been marked by their alleged racialized identity at the intersection of gender, class, and nationality.

The amnesia of good people

The inclusion of contemporary Italy in the debate about postcoloniality is relatively recent (Lombardi-Diop & Romeo, 2012). The Italian colonial projects in the Horn of Africa seem to have been neglected in scholarly analyses of European imperial and capitalist expansions in the African continent during the 19th and 20th centuries. They have also been absent in scholarly and public debates about Italian modern history and society in Italy. Such an instance of historical amnesia has been interrupted recently by Italian historians like Angelo del Boca (2005), whose work brought to the foreground the connection of current forms of racism with the legacy of the Italian brutal and exploitative colonial past. As several scholars have argued, the reasons for this tardy inclusion of Italy in the map of European postcolonial stud-

⁴⁾ See discussions in (Andall & Duncan, 2005), (Ben-Ghiat, 2008), (Bertella-Farnetti & Dau Novelli, 2015) (Lombardi-Diop & Romeo, 2012), (Lombardi-Diop & Romeo, 2015), (Mellino, 2012) among others.

⁵⁾ The Italian defeat at Adwa during the first Ethiopian war in 1896 meant the loss of Ethiopia and the retreat of the Italian army.

⁶⁾ In 1950 the UN assigned to Italy the administration of Somalia, under the *Trusteeship Agreement for the Territory of Somalia*, which ended in 1960 with Somalian independence.

ies, and Italians' oblivion of their country's modern imperial past can be found in the specificities of the Italian colonial projects⁴. Ben-Ghiat (2008) cogently summarizes these major peculiarities that allowed for the understating and minimization of the legacy of the Italian racist colonial past. It is worth noting among those, the short-lived duration of both the 19th and 20th Italian colonial missions in the Horn of Africa, and the identification of the colonial possessions as a reservoir of livelihood for Italians who, especially in the South, had to turn to emigration to find a living after the unification of the country in 1861. The repossession of Abyssinia carried out by Mussolini in 1935 ended officially in 1947 when the British took over the Italian colonies of the newly founded Italian Oriental Africa (comprising of Eritrea, Somalia, and Ethiopia) after Italy's 1941 loss of the African campaign during WWII⁵. These peculiarities of the Italian colonial undertakings led to consequences that set the Italian case apart from other European colonial projects. Italy was the only European country to lose its colonies to another colonial power despite localized resistance to the colonial ruling, hence minimizing the relevance of the Italian case in studies of decolonization. At the same time, the short-lived presence of the Italian empire in East Africa left less significant cultural marks in the former colonies, not even the adoption of Italian as the official language. After independence, much fewer ex-colonial subjects migrated to Italy compared to immigrants in other former European empires, and that modest flow ceased by the end of the 1960s when all remaining treaties and agreements between Italy and the former colonies terminated⁶. Therefore, the memory of the former imperial past bore little visible presence in modern Italian society, allowing for a supposed homogeneous portrait of Italian culture and its people. However, as Triulzi (2007) argues, the legacy of the colonial racist past reappears in different spaces and guises, especially in response to more recent immigration fluxes from the African continent. One of the displacements of such legacy has nurtured the myth of *Italiani brava gente* (Italians good people) according to which the Italian colonial interventions were nurtured by humanitarian intentions, and Italians moving to the colonies to find a new home for themselves did it in the spirit of peaceful coexistence. While this myth serves the purpose of minimizing the violence and the atrocities committed by the Italian army in their colonial interventions in

⁷⁾ For a discussion of this myth and the violence of Italian colonial interventions see (Del Boca, 2005).

the Horn of Africa, they are also serving the purpose of denying the existence of racism, and its most exacerbated xenophobic expressions, in contemporary Italian society⁷. In my discussion, I follow this perspective on displacement by focusing on the legacy of other practices in the Italian colonial regime that clearly position Italy within the framework of European imperial projects and shed light on current racist discourses in that country, as well as on current debates about citizenship and *italianità* (Italianness). The logic and narratives that supported those practices in the colonial context highlight the historical configuration of contemporary racism despite its staunch denial and the cry for an Italian exceptionalism. The contemporary discourse on blackness, national identity, and citizenship underscores Italian kinship with and belonging to the transnational colonial projects of the 19th and early 20th centuries founded on the naturalization of racial hierarchies. Beyond its specificities, the Italian representations, and discourses about blackness place Black people, either as colonial subjects or today as immigrants, in what Góngora Mera, Vera Santos, and Costa define as “regimes of inequalities” (*regímenes de desigualdad*) when analyzing the subject position of Black people in the African diasporic experience across both the Atlantic and Pacific. (Leiva Espitia, 2022)⁸. The 19th century’s pseudo-scientific discourse on race and racial hierarchies informed Italian social, cultural, and legal treatment of Southern Italians since unification, and of its colonial subjects in the *Africa Orientale Italiana*. I argue that the memory of this body of assumptions and representations emerges as flashes to respond to the perceived threat that current immigrants allegedly pose to Italian mores, society, and safety.

⁸⁾ See discussion in (Leiva Espitia, 2022).

Attraction: Italian Fantasy Revisited

One of the dislocations of colonialist narratives in contemporary Italian society can be found in the visual representations of blackness, especially the treatment of Black female bodies. In my summer travels to Italy over the last three decades, I started to collect articles in newspapers and magazines that illustrated the debate over immigration. In my open-ended search, I came across some troubling images used for advertising in popular magazines such

as L'Espresso, Il Venerdì di Repubblica (The Friday of Republic), and La Repubblica delle Donne (Women's Republic), the latter two being weekly magazines sold with the Friday's and Saturday's publishing of the newspaper La Repubblica.



Image 3 (left) and Image 4 (right). Caption reads the same in both images: “Your desire for zippers, studs, and chains. You can confess it!.” Both images are from the magazine *La Repubblica delle Donne*. (Evolution by Francesco Biasia [photograph], 1999).

⁹⁾ Evolution by Francesco Biasia [photograph], 1999, personal collection. Translation is mine.

Both images above advertise leather bags by designer Francesco Biasia, a collection titled *Evolution*. The captions that accompany them treat the Black woman as the object of the sexual bondage fantasy by animalizing her⁹⁾. The Black model's stands on hands and knees in these images suggest a predator in defensive/offensive poses. In one she looks straight into the eyes of the viewer as her possible attacker/prey (image 4). In the other image, the pose insinuates domestication and rendering, with the creature's head bent, looking down in a non-menacing gaze. These animal-like representations connect also to the title of the collection, *Evolution*, suggesting blackness as the less evolved of the human races, the more animalistic one whose skin, the raw, is transformed into a sophisticated bag, the “cooked.” These commercial images were published in 1999 in the magazine *La Repubblica delle Donne*,

a period in which the impact of immigration was beginning to emerge center stage in Italian public discourse (Colombo & Dalla-Zuanna, 2019). When compared to the treatment of white models in the mentioned magazines, these ads alongside others portraying Black men and Asian women, all distinguished themselves for their sexual innuendos and the references to the skin, aka race, as explicit incitement of the desire and passion in the targeted white clientele (see images 5 and 6)¹⁰.

¹⁰ Image 5 (FUJIFILM, 1999) personal collection. Image 6: (Mastrotto, 1999) personal collection. Translations are mine.

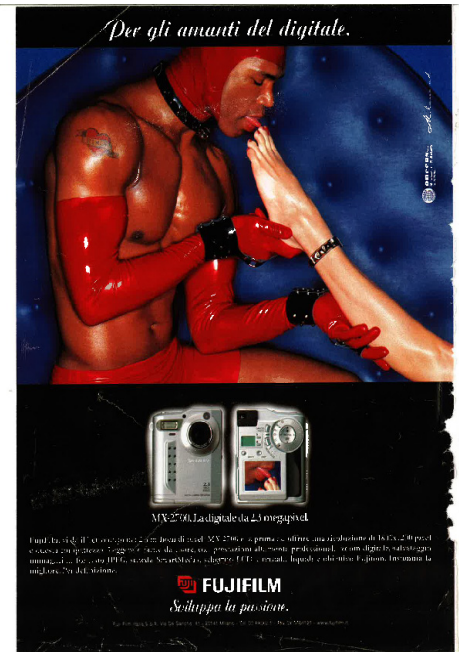


Image 5 (left): Title: “For Digital Lovers”; bottom caption “FUJIFILM *develop your passion*”. (FUJIFILM, 1999).

Image 6 (right): Title “Judge her from her skin”. Side Caption: “She is an educated, refined, intelligent woman. And for her armchair she wants only Mastrotech: the natural, cleanable and hydro-repellent, anti-static, and stain resistant “skin.” Bottom caption “Mastrotech interior design. Naturally an extraordinary “skin.” (Mastrotto, 1999)

The treatment of the Black female body in those images bares similarities in tropes and references that connect them to a transnational discourse on Black bodies and Black women. One example is the advertising industry in Ecuador, as analyzed by Rahier (2011). The ads Rahier examines present Black women in erotic and sexualized poses, offering themselves for the satisfaction and gratification of white men. As the author points out, the hypersexualization of Black Ecuadorian women has the purpose of confirming racial and gender hierarchies in two ways: first, they

reaffirm the dominant role of the white male, but also reaffirm the double standard that sets the Black female apart from their white female counterparts, whose decency and moral standard are never questioned. As I have analyzed elsewhere, such tropes about Black women's exaggerated sexuality and easy sexual mores nurture the industry of sex tourism in countries like Brazil where many Italian men travel to meet Brazilian mulattas and live their sexual fantasies on those exotic bodies (Cervone, 2021).

The legacy and kinship of these images where the Black body continues to be the object of white men's (and more recently women's) sexual desires, the trope of the Black Venus, are rooted in the colonial domination of the past in its different epochs. The very act of conquest and imposition of power by European empires was metaphorized as an act of penetration of the white man in virgin lands and territories populated by exotic others¹¹. Ponzanesi (2005) cogently reconnects contemporary imaginaries of blackness in Italian advertising with the visual and discursive legacy of the colonial past. In her analysis, she puts the Italian case in conversation with other colonialist visual repertoires of the past, from the Delacroix paintings *Women of Algiers in the Apartment* to the renowned case of the Hottentot Venus, the Khoisan woman who in the late 19th century became the embodiment of the exaggerated and animalistic Black people's sexuality¹². The Italian colonial predecessor of the erotic fantasies towards this engendered and racialized other can be found in the travel postcards produced during the fascist occupation of East Africa. The postcards offered photos of young African women from the colonies in half-naked poses. Following the taxonomic fashion of the 19th-century racial theories, these young girls' nudity appears as a natural feature of their customs alongside their ethnic name, and details of their dresses and hairdos. As (Bruzzi, 2017) notices, despite the pretense of their naturality, some of those images were staged by using the same girls in different poses and environments, in some cases retracted fully undressed (2017:89). These images of young girls, naked and virgin, illustrated the fantasy of Italian men in the colonies, and gave a visual content to the widespread practice of *madamato* (concubinage). It was common for Italian men to take local young women as concubines who would accompany and satisfy them during their stay in the

¹¹ See (McClintock, 1995), (Taussig, 1987), (Vaccarelli, 2013), and (Young, 1995) among others.

¹² Filmmaker Lavinia Currier evokes the animalization and feminization of the colonial subjects in her 1997 film *Passion in the Desert*, based on a short story by Honoré de Balzac. In the film, a French military officer, the only survivor of a doomed French mission in the Egyptian desert at the turn of the 20th century, survives thanks to the care and attention of a black panther whom he converts into his lover and companion, only to kill her at the end in an impetus of jealousy.

¹³⁾ For a discussion on the practice of *madamato* (concubinage) in Italian colonies see (Sòrgoni, 1998), (Barrera, 2015), and (Trento, 2012) among others

colonies¹³. This is another dislocation in which the Italian case participates in a wider technology of colonial power relations. As Morner (1967) discussed in the case of Spanish colonial America, Stoler (2010) in the case of the Dutch Indies, and Grimshaw (2002) for the colonial period in New Zealand, the practice of concubinage and interracial unions were common technologies in the reproduction of gender and racial hierarchies in different colonial epochs. The racial laws issued under Mussolini's fascist dictatorship in 1938 added another layer of complexity to the Italian *madamato* practice as they made it illegal for Italian men to bring their Black concubines and their mixed-race kids to Italy (Barrera, 2015). Whiteness and racial purity became the premise to affirm and safeguard *italianità* and Italian citizenship.

All these connections and dislocations speak of the transnational nature of these racist imaginaries, all rooted in the historical configurations of colonialist narratives about desire and domination. Its common roots are not only connected to the sexualized nature of colonial power relations and the racial hierarchies they established, but to their intricate and indissoluble entanglements with the development of capitalism. As Sabelli (2010) reminds us, the contemporary images of blackness in the advertising industry are reminiscent of the visual repertoire of the late colonial period used to advertise the products coming from the colonies. Black bodies and the advertised products, whether coffee or chocolate, suggested the total identification between the two via color association, commodifying in one image Black people and merchandise. In the context of capitalist exchanges and desire, the visual representations of blackness encode racialized economic hierarchies identifying both colonial and postcolonial subjects.

Repulsion: Between the Beauty and the Beast

As Young (1995) and Thomas (1994) argue, this complex realm of colonialist fantasies, desires, and entanglements, was not free from contradictions and fractures that allowed for negotiations and resistance to domination. Yet, such fantasies also established

dichotomies that produced engendered and racialized hierarchies of others. The sexual desire, which became a metaphor for conquest and domination, also reproduced criteria of beauty that did not include all “others.” The attraction for the “Black Venus” was accompanied by its opposite sentiment of repulsion, which embeds the sentiment contrary to fascination and love: hate and fear. The feared and menacing other was often associated with “ugliness” and physical characteristics considered an offense to the aesthetic sensibility of the European canon of beauty (Thomas, 1994:102). Associations of indigenous and Black colonial subjects with the animal kingdom based on their alleged animalistic resemblances turned them into ugly and dangerous others, people whose physical traits evoked the savagery of their natural environment and, therefore, whose behavior was doomed to be volatile, prone to violence, and to resist submission. The extensive production of caricatures generated in Italy during fascism as colonial propaganda, for example, ridiculed and scorned local colonial populations by exaggerating their tribal, aka primitive, and racialized body features, amalgamating them into the animal kingdom¹⁴.

¹⁴) Image 6, translation is mine



Image 6. Even these are billy goat!...
(Abissinia under attack by Italy [photograph]).

In postcolonial societies, the dislocation of the repulsive, menacing other is attached to the body of the immigrant to safeguard the purity of the national identity and citizenship, and the privileges connected to them. The body of the “Black Venus” continues to excite the fantasies and sexual desires of many Italian men, whether of those who go to the exotic beaches of Brazil to find local juicy mulattas, or of those who use it to advertise their products. Yet, there is another version of the Black female body, one that is repulsive and subjected to ridicule. The Janus face of the Black Venus is the face of a woman whose features are scorned when compared to those of an ape. The infamous case of Cécile Kyenge illustrates this polarity between attraction and repulsion. In July of 2013, Roberto Calderoli, then Vice president of the House of Senate, during a political rally organized by his party, the Northern League, made a comparison between Minister Cécile Kyenge, an Italian citizen of Congolese origins serving as Minister of Integration in the center-left Letta government, and an orangutan. Upon exhibiting the photos of the Minister and that of an orangutan, Calderoli pointed to what, for him, was the striking resemblance between the two. Such a declaration provoked a collective and mediatic uproar from many political and social sectors, including the Vatican. Prime Minister Letta even asked for the resignation of Calderoli, which did not take place. The inquiry launched to establish whether Calderoli’s remarks could be considered an incitement of racist feelings concluded in 2015 when the Senate absolved him and considered his words as a critique of immigration policies rather than an expression of racism. This vote had the approval of some senators of the center-left party Democratic Party (Fantauzzi, 2015). This type of narrative is not unique to Italy as racist associations between apes and Black people have a history that dates to the 19th-century racial theories and the representations made at the time sketching Blacks’ features next to those of an ape. Yet, these representations are still ingrained in mainstream imaginaries and reappear as flashes when there is a need to reassess white hierarchies and political supremacy¹⁵. Kyenge’s italianità, and therefore her political legitimacy, was questioned because of her race; her “ugly”, alleged animalistic features became a reminder of her origins, placing her at the margins of the “imagined community” of Italians.

¹⁵) Former First Lady Michelle Obama experienced similar treatment when Barack Obama was President of the USA

The weight of race in the discourse of national identity also affects the body of the “Black Venus” when that body conspires to represent the canon of Italian beauty at the national and international levels. In 1996 Denny Méndez, an Afro-Italian woman of Italo-Dominican origins won the title of Miss Italia and went on to represent Italy at the Miss Universe pageant in 1997. Although her election was the result of an overwhelming popular vote, it was also received amid a mediatic deluge of polemics and diatribes that questioned her body (that is, her chromatic features) as misleading in the representation of the Italian female beauty (Cerniglia, 2022). In a remarkably similar fashion, the first time an Afro- Ecuadorian woman, Monica Chalá, was elected as Miss Ecuador in 1995, her color generated a fierce debate in Ecuador about her legitimacy to represent the Ecuadorian female beauty (Rahier, 1998). Even if the background of their nationality is different for the two Misses (Chalá is an Ecuadorian citizen by family and descent, Méndez was born in the Dominican Republic to an Italian father and a Dominican mother) in these two examples, their national belonging is put into question by their race, producing a narrative according to which only whiteness (or white-mestizonez) can be associated with the identity of the nation. In the eyes of the mainstream, as it was for the madame of the Italian colonies, the Black Venus is desired as long as she keeps her subordinate place. Yet, as Denny Méndez said in a recent interview, she perseveres, and barriers keep falling (Cerniglia, 2022).

The Boogeyman and emasculation

While attraction and repulsion define the subject position of Black women in colonial and postcolonial settings, fear, and hatred warrant special treatment for Black men. In different colonial contexts and epochs, the exaggerated sexuality attributed to the Black race was also perceived as a menace, an instinct that could become uncontrollable and unpredictable. Black masculinity ended up occupying the “savage slot” of dangerous sexuality whose potential seductive power threatened the moral standard of white women and racial purity. As discussed by Stoler (2010) and Helg (2000) for different colonial and postcolonial contexts, stereotypes depicting Black men as aggressive and dangerous re-

sulted in fear-mongering paranoia over the omnipresent threat of Black men's explosive violence and their proclivity to sexually assaulting white women. The defense of racialized social hierarchies by safeguarding white women's sexuality has been a technology of colonial power in different epochs. As Morner (1967) discusses in the context of the Spanish colonies, the proscription on mixed unions was meant to preserve the purity of Spanish descent for the *castas* that oversaw the colonial administration and power. Pure-blood Spanish women's sexuality was subjected to much stricter control since their capitulation to the seductive power of non-pure-blood men would have threatened colonial social hierarchies by bringing bastards into the family¹⁶. In the US and Cuba, after the abolition of slavery, such assumptions and stereotypes often led to the violent killings of Black men by infuriated lynching mobs (Helg, 2000).

¹⁶) Admiration for men's sexual prowess condoned extra-marital affairs since their potential mixed offspring would remain with their mothers as illegitimate kids.

Despite the reactivation of the myth of Italians good people to absolve contemporary Italians from the evil of racism, similar fear-mongering, and racist tropes regained life on the body of the immigrants, especially men. In popular media and social media discourses, the different attitudes reserved for the immigrants, or *extra-comunitari* as popularly called, are dissociated from any assumption of racism or reference to the alleged race of the newcomers. For some Italians, "illegal" immigrants cause problems because they resent their status and bring criminality (right-wing discourse). In more progressive discourses, Italians are concerned with the well-being of the immigrants, yet consider Italy a bad choice for them due to its lack of wealth and resources (Longhi, 2012). Success stories featuring immigrants are hailed as testaments to the no-racist myth such as the case of Tony Iwbo, an Italian politician of Nigerian origins, who gained a seat in the Senate in the elections of 2018 with the right-wing and anti-immigrant party Northern League.

However, other narratives and occurrences contradict such mythology of "buonismo" (good heartedness) revealing the discomfort, fear, and even hatred that some Italian nationals nurture towards immigrants of different nationalities, especially men. In Italian society, the presence of people of diverse cultures, colors, and ethnic backgrounds is a recent phenomenon. The very first law regulating immigration was not issued until 1990 (the Mar-

telli Law) when the immigration phenomenon had grown well beyond the magnitude of a sporadic event, posing significant questions to politicians and intellectuals about how to incorporate immigrants into Italian society. As it holds true for the current global labor market, immigrant workers, undocumented or not, fulfill the need for a cheap unskilled labor force to sustain Italian industrial and agricultural production. However, the usual cliché that immigrants steal jobs from Italians, as well as concerns about the alleged growth of criminality and deterioration of Italian mores, have relentlessly accompanied the debates about immigration, and the promulgation of the different laws aiming at ambiguously regulating the fluxes of undocumented immigrants seeking asylum or entering the country in search of jobs (see Colombo & Dalla-Zuanna, 2019). The whole universe of stereotypical judgments made on the ethnicity and the color of certain people, such as the innate propensity of Roma for stealing, of Black people for dancing and music (“have the music in the blood”), of “Africans” for rebellion abound in people’s everyday conversations, interactions in public offices, and the media. Yet, they do not factor in as racist assumptions, but as common-sense knowledge learned by observation¹⁷. Anti-immigrant sentiments, therefore, are explained as nationalistic defenses of job sources, security, and citizenship disregarding any manifestation of overt racism and intolerance¹⁸. In this respect, Chile presents a parallel case to the Italian one. Built as a homogeneously white, European-like nation after freezing the legacy of indigenous cultures into the past, Chilean society has grappled with institutional anti-black racism and xenophobia since it became a destination for Black refugees and immigrants from the Caribbean, especially Haitians. Labor discrimination and exploitation, poor housing, and overt demonstrations of intolerance and rejection characterize the experience of Black immigrants in Chile (Bonhomme, 2021). However, anti-immigrant sentiments are not acknowledged as racist but as legitimate defenses against the alleged rise of criminality and degradation attributed to the arrival of immigrants.

¹⁷ In many conversations I had with friends and family members over the years when dealing with domestic laborers of different ethnic origins, I was always disturbed by the gross generalizations made about the behavior of individuals as explained by their ethnicity: Ukrainian, Moldovan, Russian, and other eastern Europeans domestic workers (mostly women) are usually reported as unreliable, tough, egoistic and opportunistic, in contrast to Asians from Sri Lanka or the Philippines (either men or women) who are praised for their submissive and kind nature. In the face of such comments, I was always reminded of the noble and ignoble savage categories so dear to imperialist settings and projects of the 19th century.

¹⁸ According to a 2017 poll by Ipsos “per” Rai News-Ispi, only 16% of Italians favor the acceptance of refugees and undocumented immigrants. 38% see them as a serious threat to national security and the economy. (See *“(Migranti, “solo il 16% degli Italiani è per l’accoglienza. 66% critica Renzi in Ue”*, 2015).

A plethora of episodes of xenophobic and racist outbursts against immigrants has troubled Italian social history over the last 30 years. They increased in conjunction with the toughening of legal regulations against immigration, of which the Law Bossi-Fini of 2002 represents the major expression. The center-

¹⁹⁾ The political party the Northern League, founded under the leadership of Umberto Bossi in 1991, gathered several political leagues from Northern Italy advocating for their autonomy from the southern regions and for a federalist political-administrative organization of the country. The party changed its name to the League in 2018 under the leadership of its current party leader Matteo Salvini. The name change underscored the more inclusive nationalist platform under the motto *Prima gli Italiani* (Italians first) and the shift from divisive north-south rhetoric to an anti-immigrant nationalistic one. Berlusconi founded his party Forza Italia (Go, Italy!) in 1994.

²⁰⁾ In ISTAT (National Institute for Statistics and Census) data up to March 2018, most of the mistreatment cases reported by immigrants are in the workplace, in public offices, related to job searches, and in interactions with neighbors. They range from verbal abuse to exploitation and lack of inclusion.

right governance of Berlusconi's party Forza Italia between 2001 and 2011, and the political victory of the Northern League in the north of the country, exacerbated anti-immigrant feelings, while also sparking reactions and concerns about xenophobia and racism among those who opposed Forza Italia¹⁹. In this context, racism became less of an improbable reality, and while the sexualizing of commercials started to include also images of scantily dressed white female models (an emerging preoccupation with political correctness?), violent episodes against immigrant men escalated. It is worth noting that discrimination against immigrants of different ethnicity and color happens in many spheres of life, from the workplace (which is the most common) and treatment in public offices, to everyday street interactions and exchanges²⁰. While every immigrant can become a target of prejudice, mistreatment, and exploitation, the fear-mongering sentiments nurtured in different spheres of social life re-evocate the figure of the dangerous Black man, this time as the immigrant male of color, perceived as a violent menace to Italian mores, livelihood, and the honor of white women. In my discussion, I focus on two expressions of such fear-loaded sentiments and the reactions they incite.

In the 1970s the Italian feminist movement conducted a campaign to demand rape be elevated to a crime against the person, therefore to the rank of a criminal offense, and not simply an offense against the morals as it was at that time (*Gli anni Settanta e la rischiesta di porte aperte nei tribunali.*, 2021). However, it took until 1996 for cases of rape to be legally considered a criminal offense. In that context, several voices from the Northern League applauded the approval of the law and took it as an opportunity to spread distorted analyses on the alleged identity of the rapists, portrayed in their high majority as immigrant men whose rage led them to assault Italian women. It is paradoxical that despite twenty years of feminist struggle pushing for the cases of rape and sexual violence to be taken seriously by the larger Italian society and political establishment, the alleged immigration status of the rapists made right-wing politicians suddenly discover the importance of that type of violence and frame it as a violation of women's honor deserving castration. Since the approval of the 1996 law, political campaigns of right-wing parties such as the League and *Fratelli d'Italia*, (Brothers of Italy) advocated for

²¹⁾ *Fratelli d'Italia* is the political party that traces its historical descent from the fascist party founded by the followers of Benito Mussolini. Founded in 1946 as *Movimento Sociale Italiano*, MSI, by followers of Mussolini after the fall of fascism, it changed its name to *Alleanza Nazionale* (National Alliance, AN) in 1994 under the leadership of Gianfranco Fini. AN joined the right-wing political coalition named Polo per le Libertà (Pole for Liberties, PdL) with Berlusconi's party Forza Italia and eventually ceased its operations in 2009 after the PdL alliance broke off in 2000. From that scission the party *Fratelli D'Italia* (Brothers of Italy, FdI) emerged in 2012 under the leadership of Giorgia Meloni that embraced the legacy of AN, even retaining the same logo with a tricolor flame. Despite all the name changes, FdI, like its predecessor AN, retains most of the nationalist and conservative views of its original fascist matrix.

chemical castration as a punishment to be added to jail time for men convicted of rape charges²¹. In these debates, the honor of women is threatened by immigrant rapists whose perverted tendencies would not be kept at bay just by incarceration. The other paradox is that according to available statistical analyses, it is not only difficult to establish the exact figures of reported rapes by the identity of the rapist, but it is also clear that in more than 60% of the rape cases the rapists are Italian men (Non ci sono prove che il 40 per cento dei delitti stupri è commesso da stranieri., 2022). This debate on rape, castration and immigration proposes articulations of race, nationality, and sexuality that date back to eugenics projects of the early 20th century Europe, when miscegenation was deemed responsible for the demise of the human species altogether. Quine (2012) reconstructs the debates about eugenics in the Italian context that led to the creation of Italy's first eugenics society (*Comitato italiano per gli studi di eugenica*) in 1913, nine years before the rise to power of Mussolini. The preoccupation with perfecting the Italian race, therefore, following the precepts of eugenics, is not just a creature of fascism but an ideology that places Italy at the very core of the racist theories of the time. As Quine remarks, for the Italian eugenics school of thought the purity of the Italian race had to be preserved by insisting on reproductive hygiene that prevented reproduction among races. The preoccupation about the purity of the white Italian race reached its peak under fascism when Mussolini published the *Manifesto della razza* (Manifest of race) in 1938, which accompanied the promulgation of the race laws forbidding miscegenation and interracial unions in Italy and the colonies. Such proscriptions led to the exclusion of mixed-race offspring born from relationships of concubinage from their right to Italian citizenship, despite having Italian fathers (Barrera, 2015). The principle of *ius sanguinis* (blood law) that regulated (and still does) access to Italian citizenship had its limitations once intersected with racial classifications and was manipulated to preserve the whiteness of the Italian nationality. I consider the current debate on castration as another example of the dislocation of racist and colonialist narratives depicting the dangerous other. While in 1930 fascist and colonialist Italy the way to preserve Italian racial purity regulated Italian men's sexuality, in contemporary Italy that control is on the body of the dangerous immigrant man whose violent and animalistic temper puts at risk the honor of Italian women and therefore of the whole nation.

Kill the Boogeyman

The second expression connected to the fear-mongering discourse about the immigrant man is far more literal: elimination. It would be too long to list the many acts of brutal aggression and violence directed against immigrant men by law-abiding Italian citizens that have populated the Italian news in the last 30 years. However, there is one of those acts that has gained notoriety for being one of the first blatant and unmistakable manifestations of racist violence in Italy, and as such one that caused great concerns about the possible repercussions of that type of violence. On August 25, 1989, Jerry Masslo, a Black South African refugee who worked as a tomato picker in the southern inland of Villa Literno, near Castel Volturno, was murdered by a group of masked men who irrupted at night in the apartment where he lived with other African workers and opened fire killing him. Castel Volturno is a town in the south of Italy, in the province of Caserta, surrounded by fields and agricultural businesses. As in many rural areas, immigrants usually settled down as a cheap labor force in the fields. In these areas, racism acquires its unambiguous face with violent episodes of rejection, exploitation, and segregation. Here immigrants often are caught in the dense web of local power networks in which the boundaries between legality and illegality are often inexistent. Castel Volturno is notoriously home to the Casalesi *Camorra* (mafia-style organization) clan, which has ruled over the economic and political resources of the territory for decades.

Marcel, a 30-year-old immigrant from Cameroon, told me about the history of immigration in the town, which he had come to know by reading about and living there. The first migration began in the early 1980s with seasonal fluxes of people, mostly students from North Africa, coming for the tomato harvest season. Some of them stayed and encouraged friends and relatives to join them. Little by little the spectrum of people attracted by the possibility of jobs in the area extended to sub-Saharan Africa, with people coming from Ghana, Nigeria, and Burkina Faso. Many of them, Marcel said, were coming to Italy because there was no immigration law back then, and it was easier to stay than in other European countries²².

Like many other towns and rural centers in the country, Castel Volturno at the time was not prepared to incorporate immigrants. The local Catholic priest was the only one who helped

²² I conducted interviews in this area in 2007 and the names used here are pseudonyms. For an analysis of immigration in Italy and Castel Volturno see (Colombo- Dalla-Zuanna, 2019), (Longhi 2012), and (Lucht, 2012) among others.

²³⁾ See details in (Novi, 2013); (Leonardi, 2011); (Piangiani, 2017).

and assisted them at the beginning, accommodating the newcomers into an ad hoc camp where the first communities settled for quite some time. Yet, another element favored the growth of the immigrant population locally. By the mid-1980s, the housing complex of Villaggio Coppola built illegally at the end of the 1960s as vacation homes of Neapolitan middle classes, lost popularity, and value. This was due in part to the increasing pollution of the local coastal area, and to the decline of the power networks that had illicitly controlled the local predatory housing investments and market. By 1995 the two Coppola brothers who built the village were brought to trial for illegal appropriation of public soil, and the eight concrete towers they had built were abandoned and eventually confiscated²³. By the beginning of 2000, seven of the eight confiscated concrete towers were demolished, leaving behind a ghost town. Yet, the remaining carcasses of the buildings have become home to many immigrants, and it is not clear to what extent they squat into those abandoned structures or pay to the local organized crime a form of “rent”. Yet, the availability of jobs in the fields and housing made the area attractive to migrants. At the time of my interviews, I had not traveled to the area for 15 years and was amazed by its transformation. Black people dominated the human landscape; many grocery shops opened on the major access road advertising their products imported from Africa, in different languages. Yet, this was not a happy multicultural picture. The endemic presence of organized crime had turned the town into a drug trafficking and prostitution haven even before the arrival of the immigrants; economically, with the demise of Villaggio Coppola and the dream of a thriving tourist destination, the only resource left was agriculture, for which the exploitation of immigrant labor became paramount. The local criminal organizations saw in the newcomers a profitable source of income, either as cheap agricultural workers or as drug traffickers. It is no mystery for all those whom I interviewed that some immigrants formed their own clans to partake in the local drug trafficking and prostitution networks (Longhi 2012). Yet, as Marcel recounted, the local population was not at all ready to deal with immigrants. They regarded Africans as delinquents and bearers of diseases. Back in the mid-1980s, they created a sort of local KKK whose members would go out at night to harass and attack Black people. The murder of Jerry Masslo in 1989 is an exemplary illustration

of this reality, yet not too dissimilar from anti-black violence in other areas in the country where no mafia-like organizations exist. A more recent massacre qualified as racially motivated is the shooting rampage that happened in the city of Macerata, in the center of the country, on February 3rd, 2018, when a 32-year-old man, Luca Traini, opened fire on Black immigrants from his car, killing six. The perpetrator was found guilty of a racial hate crime and sentenced to 12 years in jail. He had been a candidate in the local election of 2017 in the list of the League but was not elected. The event gained international attention and condemnation and was covered by many international news outlets. According to an article in *The Guardian*, Traini was a pro-Nazi, and a copy of the *Mein Kampf* was discovered in his apartment. In his declarations, he showed no remorse for what he had done (Italy shooting: Mein Kampf found in home of suspect., 2018).

Conclusions

The expressions of racism and anti-immigration analyzed here, place Italy in the context of a long transnational history of racial discrimination and exclusion connected to different contexts of colonial domination and capitalist exploitation. They reveal the kinship the Italian case bears with structures of inequality predicated on the intersection of race, gender, nationality, and class in all the countries of the African Diaspora. During the time I was drafting this article, Italy held new political elections on September 25, 2022, which saw the overwhelming affirmation of Giorgia Meloni's party Fratelli d'Italia, marking a shift to the ultra-right. Even if the victory of the right-wing coalition was foreseen, the electoral support Meloni received led to the absolute majority in both government chambers for the right-wing block in which she partook, gaining her the position of Prime Minister of the newly formed government. Although this outcome should be celebrated since she is the first woman ever to have been elected head of the Italian government, it is a bitter-sweet celebration. The political agenda that helped her gain electoral support has all the elements of an ultra-conservative platform: challenges to the abortion law, nationalistic rhetoric that primes Italy and the Italians and advocates for a much less prominent role for the European Community, and of course extreme measure to control and prevent immigration. However, the diversity of the current

Italian society is undeniable. Many organizations, artists, and activists are voicing their demands to fight the exploitation and the racism that immigrants experience consistently and connecting their struggle with the context of global fights for justice inspired by the BLM movement. A movement of second-generation Afro-Italians is pushing for citizenship reforms that could grant a path to citizenship to those from an immigrant background who are born and raised in Italy and to whom the *ius sanguinis* continues to deny inclusion in the national community as Italians. Culturally, a movement of Italian artists and intellectuals is rethinking the identity of Italy by reconnecting it to its Mediterranean heritage to recognize its highly diverse historical, cultural, and social roots and mixtures (see Lombardi-Diop & Romeo, 2015). The regurgitation of right-wing nationalism is going to represent an added challenge to the fight for equality, citizenship, and anti-racist measures in Italy and elsewhere. I just hope that increasingly more Italians when facing their memory of Calimero will finally recognize and reject the racist premises of the chick's chameleonic nature.

Works Cited

- Abissinia under attack by Italy [photograph]. (n.d.). *Encyclopaedia Britannica*. https://quest-eb-com.proxy-tu.researchport.umd.edu/search/300_347944/1/300_347944/cite.
- Andall, J., & Duncan, D. (2005). *Italian Colonialism: Legacy and Memory*. Bern: Peter Lang.
- AntennatoBC. (1963). Carosello 1963, Nasce un mito-Calimero. [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=iVh-v7TxUYDQ>.
- Barrera, G. (2015). The extraordinary life of Hanna Gonnice and Ugo Bolsi: a mixed couple under fascism in colonial Eritrea and in Italy. In P. Bertella-Farnetti, & C. Dau Novelli, *Colonialism and National Identity* (pp. 146-160). Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Ben-Ghiat, R. (2008). Italy and its Colonies: Introduction. In P. Poddar, R. S. Patke, & L. (. Jensen, *A Historical Companion to Postcolonial Literature-Continental Europe and*

- its Empires*. (pp. 263-268). Edinburgh: Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.1515/9780748630271>.
- Bertella-Farnetti, P., & Dau Novelli, C. (2015). Colonialism and National Identity: Introduction. In P. Bertella-Farnetti, & C. Dau Novelli, *Colonialism and National Identity* (pp. 1-7). Cambridge: Cambridge Scholar Publishing.
- Bonhomme, M. (2021). Racismo barrios multiculturales en Chile: Precariedad habitacional y convivencia en contexto migratorio. *Bitácora Urbano Territorial*, 31 (I): 167-181. <https://doi.org/10.15446/bitacora.v31n1.88180>.
- Bruzzi, S. (2017). *Islam and Gender in Colonial Northeast Africa*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004356160>.
- Cerniglia, P. (2022). “Sono una Black woman che parla in TV di business, ho rotto un'altra barriera”. *Intervista esclusiva a Denny Mendez*. Retrieved from www.thewom.it: <https://www.thewom.it/lifestyle/entertainment/denny-mendez-oggi-intervista-esclusiva-da-miss-italia-a-pole-position>.
- Cervone, E. (2021). In Search of Happiness: Connecting Racis, Gender, and Class across borders. *RevIISE-Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, 18(18): 179-191. Recuperado a partir de <http://www.ojs.unsj.edu.ar/index.php/reviise/article/view/624>.
- Colombo, A. D., & Dalla-Zuanna, G. (2019). Immigration Italian Style, 1977-2018. *Population and Development Review*, 45(3), 585-615. <https://doi.org/10.1111/padr.12275>.
- Del Boca, A. (2005). *Italiani, brava gente?* Vicenza: Neri Pozza. detergent, A. (n.d.). *facebook.com*. Retrieved from Deipnosofista: <https://www.facebook.com/Deipnosofista/posts/509078552990447/>
- Evolution by Francesco Biasia [photograph]. (1999, October 26). Italy: La Repubblica delle Donne.
- Fandom, C. (n.d.). *calimero il pulcino nero*. Retrieved from [calimero.fandom.com: https://calimero.fandom.com/wiki/Calimero_-_il_pulcino_nero](https://calimero.fandom.com/wiki/Calimero_-_il_pulcino_nero)
- Fantauzzi, P. (2015, September 16). “Kyenge pare un orango”, il PD salva Calderoli. Per il Senato non c'è discrimi-

- nazione razziale. *L'Espresso*. <https://espresso.repubblica.it/palazzo/2015/09/16/news/kyenge-pare-un-orango-il-pd-salva-calderoli-per-il-senato-non-c-e-discriminazione-razziale-1.229691/>.
- FUJIFILM. (1999, July N. 26). Per gli amanti del digitale [photograph]. Italy: L'Espresso.
- Gli anni Settanta e la richiesta di porte aperte nei tribunali. (2021, October 21). *Il Manifesto* <https://ilmanifesto.it/gli-anni-settanta-e-la-richiesta-di-porte-aperte-nei-tribunali>.
- Grimshaw, P. (2002). Interracial Marriages and Colonial Regimes in Victoria and Aotearoa/New Zealand. *Frontiers*, 23(3), 12-27. <https://doi.org/10.1353/fro.2003.0008>.
- Helg, A. (2000). Black Men, Racial Stereotyping, and Violence in the U.S. South and Cuba at the Turn of the Century. *Comparative Studies in Society and History*, 42(3), 576-604. <https://doi.org/10.1017/S0010417500002942>.
- Italy shooting: Mein Kampf found in home of suspect. (2018, February 4). *The Guardian* <https://www.theguardian.com/world/2018/feb/04/macerata-shooting-mein-kampf-found-in-home-of-suspect-italy-luca-traini>.
- Leiva Espitia, A. (2022). Reseñas. *Perspectivas Afro*, 1(2), 195-198. <https://doi.org/10.32997/pa-2022>.
- Leonardi, F. (2011, March 3). *The Story of Villaggio Coppola*. Retrieved from www.foto8.com: <http://www.foto8.com/live/coppola-village/>
- Lombardi-Diop, C., & Romeo, C. (2012). Paradigms of Postcoloniality in Contemporary Italy. In C. a. Lombardi-Diop, *Post-colonia Italy: Challenging National Homogeneity* (pp. 1-29). USA: Palgrave. https://doi.org/10.1057/9781137281463_1.
- Lombardi-Diop, C., & Romeo, C. (2015). Italy's Postcolonial 'Question': Views from the Southern Frontier of Europe. *Postcolonial Studies*, 18(4), 367-383. <https://doi.org/10.1080/13688790.2015.1191983>.
- Longhi, V. (2012). *The Immigrant War: A Global Movement Against Discrimination and Exploitation*. Chicago: Policy Press.

- Lucht, H. (2012). *Darkness before Daybreak. African Migrants living at the Margins in Southern Italy*. Berkeley: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/california/9780520270718.001.0001>.
- Mastrotto. (1999, September 3). Giudicatela dalla sua pelle [photograph]. Italy: Il Venerdì di Repubblica.
- McClintock, A. (1995). *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*. New York: Routledge.
- Mellino, M. (2012). De-Provincializing Italy. In C. Lombardi-Diop, & C. Romeo, *Postcolonial Italy: Challenging National Homogeneity* (pp. 83-99). USA: Palgrave. https://doi.org/10.1057/9781137281463_6.
- Migranti, “solo il 16% degli Italiani è per l'accoglienza. 66% critica Renzi in Ue”. (2015, June 26). *Il Fatto Quotidiano*, pp. <https://www.ilfattoquotidiano.it/2015/06/26/migranti-solo-il-16-degli-italiani-e-per-laccoglienza-66-critica-renzi-in-ue/1816503/>.
- Morner, M. (1967). *Race Mixture in the History of Latin America*. New York: Little Brown & Company.
- Non ci sono prove che il 40 per cento degli stupri è commesso da stranieri*. . (2022, August 26). Retrieved from Pagella Politica.
- Non ci sono prove che il 40 per cento degli stupri è commesso da stranieri*. (2022, August 26). Retrieved from Pagella Politica: <https://pagellapolitica.it/articoli/violenze-sessuali-stupri-stranieri>.
- Novi, E. (2013, September 12). *C'era una volta Villaggio Coppola: Castelvoturno prima dell'era de Laurentiis*. Retrieved from Extranapoli: <http://www.extranapoli.it/rubriche/cera-una-volta-villaggio-coppola-castelvoturno-prima-dellera-de-laurentiis>.
- Piangiani, G. (2017, May 17). Forsaken Village on Ital's Coast: tell-tale of a Paradise Lost. *New York Times* <https://www.nytimes.com/2017/05/17/world/europe/villaggio-coppola-italian-seaside.html>.
- Ponzanesi, S. (2005). Beyond the Black Venus: colonial Sexual Politics and Contemporary Visual Practices. In J. Andall, &

- D. (. Duncan, *Italian Colonialism. Legacies and Memories* (pp. 165-189). Oxford: Peter Lang.
- Quine, M. S. (2012). Racial 'Sterility' and 'Hyperfecundity' in Fascist Italy. *Biological Politics of Sex and Reproduction. Fascism*, 1(2), 92-144. <https://doi.org/10.1163/22116257-00201003>.
- Rahier, J. (1998). Blackness, the Racial/Spatial Order, Migrations, and Miss Ecuador 1995-96. *American Anthropologist*, 100(2), 421-430. <https://doi.org/10.1525/aa.1998.100.2.421>.
- Rahier, J. (2011). Hypersexual Black Women in the Ecuadorean 'common sense'. *Civilisations*, 40(1), 59-80. <https://doi.org/10.4000/civilisations.2743>.
- Sabelli, S. (2010). L'eredità del colonialismo nelle rappresentazioni contemporanee del corpo femminile nero. «Zapruder. Storie in movimento», *Brava gente. Memoria e rappresentazioni del colonialismo, a cura di Elena Petricola e Andrea Tappi*, (23), 106-115.
- Sòrgoni, B. (1998). *Parole e Corpi*. Naples: Liguori.
- Stoler, A. L. (2010). *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*. Oakland: University of California Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv15d80x0>.
- Taussig, M. (1987). *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Thomas, N. (1994). *Colonialism's Culture*. Cambridge: Polity Press.
- Trento, G. (2012). EthiopianItalians. Italian Colonialism in Ethiopia and Gender Legacies. *Arabian Humanities*, (17) 2-17. <https://doi.org/10.4000/CY.1878>.
- Triulzi, A. (. (1995). *Fotografia e storia dell' Africa*. Naples: Istituto Universitario Orientale.
- Triulzi, A. (2007). Displacing the colonial event. *Interventions*, 8:3, 430-443. <https://doi.org/10.1080/13698010600956055>.
- Vaccarelli, A. (2013). "Faccetta nera, bell'abissina". Rappresentazioni della donna africana nel razzismo e nel fascismo. In

A. Cagnolati, P. Minerva, & U. S. Franca, *Le frontiere del corpo. Mutamenti e metamorfosi*. (pp. 87-99). Pisa: ETS.

Young, R. (1995). *Colonial Desire*. New York and London

List of Images

Image 1. Retrieved from https://calimero.fandom.com/wiki/Calimero_-_il_pulcino_nero

Image 2. Retrieved from <https://www.facebook.com/Deipnosofista/posts/509078552990447/>

Image 3. Published in *La Repubblica delle Donne*, October 26, 1999, personal collection

Image 4. Published in *La Repubblica delle Donne*, October 26, 1999, personal collection

Image 5. Published in *L'Espresso*, N. 26, July 1999, personal collection

Image 6. Published in *Il Venerdì di Repubblica*, September 3, 1999, personal collection.

Image 7. *Abyssinia under attack by Italy*. [Photograph]. Retrieved from Encyclopedia Britannica ImageQuest. https://quest-eb-com.proxy-tu.researchport.umd.edu/search/300_347944/1/300_347944/cite

“A lo mejor yo soy auto-racista”: Un acercamiento al estudio del racismo internalizado en México

Mónica G. Moreno Figueroa

Departamento de Sociología,
Universidad de Cambridge
mm2051@cam.ac.uk

Reino Unido

América Nichte-Ha López Chávez

Departamento de Sociología,
Universidad de Cambridge
al2039@cam.ac.uk

ame.lopez24@gmail.com

Reino Unido

*“Maybe I am racist towards myself”:
An approach to the study of internalised
racism in Mexico*

Recibido: 1° de octubre de 2022

Aceptado: 14 de diciembre de 2022

Resumen

En este artículo exploraremos el racismo internalizado como una condición inevitable de las estructuras de opresión racista en el contexto mexicano y de su proyecto racial, el mestizaje. El racismo internalizado da cuenta de la capacidad de los grupos blanco-mestizos dominantes para conseguir el consentimiento de las personas subordinadas racialmente para ‘aceptar’ su propia opresión, es decir, las formas en las que las personas y colectivos somos coaccionados a aceptar la inferioridad y la superioridad racial. El análisis que presentamos se basa en una serie de entrevistas con personas negras e indígenas en México. Las formas en las

que el racismo internalizado apareció en los datos nos ayudan a explorar la perversidad de los sistemas opresivos y las maneras insidiosas en las que se distribuye su efectividad y afectividad en las prácticas y discursos sociales. Hemos identificado una serie de tres dinámicas o lógicas que demuestran las formas de operación del racismo internalizado: lógicas de inmovilización, de desarticulación y de distracción. Todas estas lógicas abonan al proceso de deshumanización racista. Estas lógicas no tienen límites rígidos, sino que se van empalmando, encontrando, amalgamando y todas contribuyendo al conglomerado de experiencias acumulativas que van cimentando la experiencia de inferiorización.

Palabras Claves

Racismo, Racismo internalizado, Inmovilización, Desarticulación, Distracción.

Abstract

In this article we will explore internalised racism as an inevitable condition of the structures of racist oppression in the Mexican context and its racial project, mestizaje. Internalised racism accounts for the ability of dominant white-mestizo groups to secure the consent of racially subordinated people to ‘accept’ their own oppression, that is, the ways in which individuals and collectives are coerced into accepting racial inferiority and superiority. The analysis presented here is based on a series of interviews with Black and Indigenous people in Mexico. The ways in which internalised racism appeared in the data help us to explore the perversity of oppressive systems and the insidious ways in which their effectiveness and affectivity is distributed in social practices and discourses. We have identified a series of three dynamics or logics that demonstrate the ways in which internalised racism operates: logics of immobilisation, disarticulation, and distraction. All these logics contribute to the process of racist dehumanisation. These logics do not have rigid limits, but rather they join, meet, amalgamate and all contribute to the conglomerate of cumulative experiences that cement the experience of inferiorisation.

Palabras Claves

Racism, Internalised racism, Immobilisation, Disarticulation, Distraction

Introducción¹

A veces, por ejemplo, ... como que yo misma, le decía a esa persona, oye, a lo mejor yo soy auto-racista, porque me menosprecio yo misma. Por ejemplo, voy a una reunión y veo a puros blancos o puros güeritos de cabello rubio y ojos verdes, y como que yo me siento inferior, no sé si es un chip que me metieron en la cabeza. Yo pensaba, ¿me estoy auto-discriminando o qué?, no sé si alguien me lo metió en la cabeza, pero así me siento, me siento inferior por mi tono de piel o a lo mejor por como hablo (*DC, mujer, afromexicana, 37 años, Costa Chica de Guerrero*).

¹ Queremos agradecer, López Chávez al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) y, Moreno Figueroa, a la British Academy, por los recursos para poder desarrollar este artículo.

Sentirse inferior por nuestro tono de piel, por nuestra forma de hablar, compararse con otros, menospreciarse a una misma, auto-discriminarse o autoexcluirse, son todas características del racismo internalizado. Darse cuenta, sin embargo, es ya un momento antirracista. Preguntarse si una es o no 'auto-racista', si tenemos 'un chip en la cabeza', concebir la posibilidad de que una misma se esté 'auto-discriminando' y empujarnos todavía más para cuestionar el 'o qué' son interrupciones al flujo mismo del racismo que solo son posibles en un contexto en el que hablar de racismo ha sido, con más o menos limitaciones, aceptado. Esto no es poca cosa porque marca que los debates por probar la existencia del racismo son posibles, que la conversación se ha movido y se vislumbra ya un tenue pero evidente giro antirracista (Moreno Figueroa y Wade, 2022). Es en este contexto en el que es factible escribir sobre el racismo internalizado, una forma más de racismo.

El racismo internalizado es una experiencia poco estudiada en las ciencias sociales, tal vez por barreras disciplinares y por retos metodológicos. Por ahora, queremos tener esta aproximación al tema a partir de los datos recabados en una serie de entrevistas conducidas por una de las coautoras de este capítulo, América Nichte-Ha López Chávez, enmarcadas en un proyecto sobre el racismo estructural en el estado de Guerrero, México. Dichas entrevistas generaron entre sus respuestas, reflexiones que nos permiten acceder a cómo se vive el incorporar como verdaderos los discursos y jerarquías raciales en la subjetividad individual y cómo esto se proyecta en las formas en las que las personas se relacionan con sus propias familias, colectivos y comunidades y con aquellas otras que identifican como diferentes.

En este texto pensamos al racismo, como la otra coautora, Mónica Moreno Figueroa (2022), ha escrito: como relaciones de poder y privilegio que distribuyen recursos con el pretexto de que las diferencias humanas existen, -es decir, que las ‘razas’ existen-, y así establecer la legitimidad de unos para subordinar a otros. El racismo se expresa como una serie de procesos estructurales y sistemáticos opresivos, así como de prácticas diversas de exclusión e injusticia que se activan en respuesta a los valores que se les dan a los rasgos faciales, las características del cuerpo, pero también a objetos, culturas, geografías. La opresión sucede cuando una persona o un grupo accede a mayores recursos, privilegios, poder y oportunidades de vida y este acceso es utilizado como una plataforma desde la cual pueden mantener el dominio de, y las desigualdades entre, personas divididas en grupos de forma arbitraria. La opresión resulta de la diferenciación de personas en grupos (por raza, sexo, orientación sexual, habilidades) y se presenta en varias formas (David y Derthick, 2013). Así pues, el racismo, como un sistema opresor junto con el sexismo, el clasismo, la heteronormatividad, el capacitismo y el sistema binario de género, entre otros, da origen a opresiones estructurales, institucionales o desde el Estado y también genera procesos hegemónicos, como la opresión internalizada, a nivel individual y colectivo, inter e intrapersonal (Prilleltensky y Gonick, 1996).

Para Pyke (2010), el racismo internalizado es una condición inevitable de la opresión: “todos los sistemas de opresión que no se coaccionan completamente mediante la fuerza bruta y la represión abierta implican la capacidad del grupo dominante para conseguir el consentimiento de los oprimidos” (p. 556). Lipsky (2014) nos dice que el racismo internalizado “ha sido el principal medio por el cual nos hemos visto obligados a perpetuar y ‘aceptar’ nuestra propia opresión” (p. 1). Ponerle atención, explorar y reflexionar sobre el racismo internalizado, es clave para nombrar dinámicas, situaciones y acciones que nos suceden a las personas racializadas, tanto en ventaja como en desventaja (Moreno Figueroa, 2022) y comprender con más sutileza la complejidad del entramado social y sus fuerzas de control.

En este artículo exploraremos el racismo concentrándonos en la opresión racial internalizada y en las maneras en las que se experimenta la inferioridad y la superioridad racial (Moreno Fi-

gueroa, próximamente), ya que el daño de esta forma de racismo es, siguiendo a Love (2017), “la coerción de las personas (...) para que internalicen las actitudes y creencias de la superioridad blanca y participen y cooperen con sistemas que defienden y apoyan la dominación blanca y la subordinación negra” (p. 6) [indígena y de otras poblaciones racializadas en desventaja].

El análisis que presentamos se basa en una serie de 37 entrevistas semi-estructuradas desarrolladas entre 2021 y 2022, con un grupo de personas que se identifican como hombres y mujeres, en su mayoría heterosexuales, mayores de edad, originarios de los estados de Guerrero y Oaxaca, y que se auto-identifican como mepha'a (tlapaneco), ñu' un savi (mixteco) y náhuas, así como negro/as, fromexicanos/as, o afrodescendientes con diferentes niveles de educación, que se desenvuelven como estudiantes, servidores públicos, profesores, amas de casa y activistas y viven en Guerrero, Oaxaca y la Ciudad de México. Este artículo pudo ser escrito gracias a la generosidad, solidaridad y disposición de estas personas que compartieron sus experiencias de vida.

Racismo internalizado

Abordar el racismo internalizado y los procesos opresivos internalizados más amplios, nos lleva de entrada a dos problemas principales. Uno es la inmediata asociación de que nos referimos solamente a los procesos de aceptación de la inferioridad asignada, sin embargo, la opresión y el racismo internalizados también incluyen las formas y procesos por los cuales se acepta la superioridad. Es decir que, así como hablamos de que la racialización se experimenta en ventaja o en desventaja, y que todas las personas tenemos un lugar asignado en la circulación del racismo, así mismo, la interiorización de la opresión sucede en términos de asumir la inferioridad y la superioridad, aunque sean posiciones relativas y contextuales. Los procesos por los cuales esto sucede son deshumanizantes. Lo que tiene que pasar para que alguien asuma que es superior es también una pregunta empírica sobre la deshumanización de esa persona que está todavía por investigarse. En este texto nos concentraremos en los procesos deshumanizantes al asumir la inferioridad. Comprendemos también que usar estas dicotomías es limitante de la cantidad posible de variaciones y matices, sin embargo, lo proponemos como un marco amplio consciente de las tensiones para sostener y comenzar esta discusión.

El otro problema es usar el término ‘internalizado’, ya que supone la existencia de una división interna/externa en la experiencia de las personas que funcionan como opuestos y en permanente tensión. Esto ha sido criticado por aquellas teorías explorando la relacionalidad ya que no consideran la co-creación de las situaciones y la dificultad de delimitar esa división. Podemos pensar que la opresión internalizada no es algo que pase al interior de los sujetos y que de ahí salga al mundo, como quien cree que dejar de ser racista o dejar que te afecte el racismo es una cuestión de cambiar de forma de pensar y hacerse más resistente. Tampoco es algo que pasa afuera en el mundo y entra a la psique individual y que por lo tanto los individuos son simples marionetas del teatro de la vida social, dejándose afectar y moldear por las fuerzas sociales (Ahmed, 2004). La sugerencia es que la opresión sucede en la relación entre individuos y las estructuras sociales, es esa relación la que le da forma a los individuos y a las estructuras como analizaremos más adelante y que los efectos emocionales de la opresión racista se vuelven ‘pegajosos’ mostrándonos el poder del racismo en la experiencia cotidiana de las personas. Además, el énfasis en el proceso de internalización indica que la intención analítica del término apunta a un proceso, y esto es a lo que nos referiremos aquí: las formas en las que las personas toman como verdaderas las ideas opresivas sobre sí mismas.

La opresión se reproduce por medio de fuerzas de dominación y resistencia que atraviesan a todos los sujetos sociales. Sin embargo, usualmente se divide a las personas entre víctimas y victimarios, imaginándolas como ‘absolutamente’ en desventaja o en privilegio. Esto nos hace perder vista que todas las personas son afectadas por la deshumanización de la opresión, así como los procesos históricos, políticos y económicos que los sostienen. Solo en este complejo entramado, en constante tensión y desbalance, en la relacionalidad y transversalidad podemos considerar las formas en las que las personas parecieran ‘contribuir’ con su propia opresión, mientras tratan de sobrevivir a la misma (Moreno Figueroa, 2011, próximamente). Siguiendo a Pyke (2010) entonces, “el racismo internalizado no es el resultado de alguna característica cultural o biológica de la persona subyugada. Tampoco es la consecuencia de alguna debilidad, ignorancia, inferioridad, defecto psicológico, ingenuidad u otra carencia de quien está siendo oprimido” (p. 53). Además, requiere una perspectiva

interseccional ya que no se puede reducir a una sola forma de opresión o dominación ni suponer que afecta a individuos o grupos situados de forma similar de la misma manera (Pyke, 2010).

Para los pensadores anticoloniales que prestaron atención a los efectos psicológicos del colonialismo en las poblaciones colonizadas, como Fanon (1967), Freire (1970) o Memmi (2003), la opresión internalizada “es el mayor efecto psicológico del colonialismo” (David y Derthick, 2013, p. 31). Uno de sus efectos, es la construcción de una “‘mentalidad colonizada’ marcada por un sentido de inferioridad y un deseo de parecerse más a los colonizadores” (Pyke, 2010, p. 554). Además, se ha identificado que:

Experimentar la opresión a lo largo de la vida y de las generaciones puede llevar a los individuos a interiorizar los mensajes de inferioridad que reciben sobre su pertenencia a un grupo (...) la opresión interiorizada puede convertirse en una respuesta inconsciente e involuntaria a la opresión, en la que los miembros de los grupos oprimidos interiorizan los estereotipos y las expectativas negativas de su grupo basándose en los mensajes que han recibido del opresor (...) los individuos oprimidos comienzan a actuar según los estereotipos negativos. (David y Derthick, 2013, p. 31)

Cuando las personas oprimidas aceptan como reales los estigmas, estereotipos, identidades, valores o concepciones negativas impuestas por el grupo opresor, reproducen acciones opresoras, y terminan maltratándose a sí mismas y a otros individuos. En este momento se hace efectiva la internalización de su estatus de inferioridad y de opresión (Itzin, 1985; Prilleltensky y Gonick, 1996; Pyke, 2010).

Consideramos que es muy importante hablar sobre el racismo internalizado, porque es una forma de racismo que es difícil de percibir, porque es uno de los mecanismos de los que se auxilia el racismo para normalizarse y reproducirse. Nos acercaremos a la experiencia de los participantes en esta investigación para contextualizar y mostrar cómo es que este tipo de racismo se expresa y se manifiesta en México. Pero antes de entrar a la discusión de las experiencias recabadas es importante hablar un poco del mestizaje, como el contexto específico en el que este proceso de racismo internalizado se encarna.

Mestizaje y racismo internalizado

México sostuvo durante varias décadas, por medio del discurso emanado del proyecto político y racial del mestizaje, que no era un país racista, que el racismo no existía, pues en teoría, el mestizaje parecía permitir la inclusión, la interacción y mezcla biocultural de los diversos pueblos. Ser una persona mestiza se volvió el equivalente a ser una persona mexicana (Moreno Figueroa, 2011). De acuerdo con las premisas del mestizaje, la mezcla eliminó las diferencias raciales y, por tanto, también eliminó los debates sobre la raza y racismo en el país. Así pues, al negar la presencia de racismo, no se les daban importancia a las prácticas racistas y se explicaban como una cuestión cultural o de clase (Bautista Pérez, 2022; Malcomson, 2016; Saldivar, 2012; Sue, 2013). No obstante, el racismo se expresa de diversas maneras, puede ser simultáneamente irreconocible, inadvertido, imperceptible, normalizado y sus prácticas y efectos son complejos, particularmente cuando está organizado como una serie de lógicas mestizas que separan la experiencia cotidiana del racismo de sus procesos formativos e históricos y, además, cuando nos confunde sobre nuestra humanidad y la de los demás.

El mestizaje como proyecto racial va a desarrollar una serie de peculiaridades en la experiencia del racismo internalizado. Ya Warren y Twine (2002) nos habían advertido del modelo racial en América Latina en donde vemos “sociedades racialmente estratificadas en las que las personas de color [racializadas negativamente] participan activamente en la naturalización y reproducción del orden racial” (p. 541). Y es esta participación, su calidad y caracterización como efecto emocional de la experiencia racista lo que estamos invitadas a explorar. Prilleltensky y Gonick (1996) nos dicen que:

Se pueden observar instancias de opresión psicológica en el sentido devaluado que tienen sobre sí mismas muchas personas en América Latina (...) [quienes] albergan la creencia de que sus atributos personales y colectivos no son tan cultivados o meritorios como los norteamericanos o europeos. (p. 131)

Es nuestro argumento que esta percepción de ‘opresión psicológica’ para estos autores, o de participación en la naturalización

del orden racial, nos dan un marco referencial desde el cual explorar las experiencias de los participantes en este proyecto.

Racismo internalizado en contextos mestizos

Las formas en las que el racismo internalizado apareció en los datos nos ayudan a explorar la perversidad de los sistemas opresivos y las maneras insidiosas en las que se distribuye su afectividad en las prácticas sociales. Hemos identificado una serie de tres procesos o lógicas que demuestran las formas de operación del racismo internalizado: lógicas de inmovilización, de desarticulación y de distracción. Todas estas lógicas abonan al proceso de deshumanización racista. Estas lógicas no tienen límites rígidos, sino que se van empalmando, encontrando, amalgamando y todas contribuyendo al conglomerado de experiencias acumulativas que van cimentando la experiencia de inferiorización, la cual nos da pistas y espejea las experiencias de lo que podríamos denominar como superiorización.

Lógicas de inmovilización: la deficiencia, el desprecio/vergüenza y el desistir

Inmovilizar se refiere a coartar, al proceso de hacer algo lento, difícil, hacer que la realización de algo se quede truncada (Real Academia Española, n.d.-a). ¿Cómo podemos pensar la inmovilización con la deshumanización provocada por el racismo internalizado? Si el racismo internalizado es una forma más de racismo que distribuye oportunidades inequitativamente, la inmovilización es el proceso de restringir la capacidad humana, las posibilidades de verse y vivirse como personas y colectivos completos, a los que se les puede estimar, con el derecho a experimentar y aprender. En las entrevistas encontramos un conjunto de experiencias que podríamos catalogar como lógicas de inmovilización: la deficiencia, el desprecio/vergüenza y el desistir, como mecanismos centrales que muestran el proceso de asumir la inferioridad racializada.

Yo me sentía como el patito feo, cuando salíamos, por ejemplo, ya en la universidad porque obviamente pues tenía yo compañeras que eran como las chicas pues con otra manera quizás de expresar-

se, es que uno va del pueblo, ¿sabes?, entonces tú llevas tus palabras, llevas tus acentos, entonces eso es como “hay, este”, y por eso mejor a veces me quedaba callada (*PB, ella, afromexicana, 34 años, Costa Chica de Guerrero*).

Sentirse como el “patito feo” nos habla de diferencias de clase racializadas, marcadas por formas de hablar, por espacios geográficos, pero, sobre todo, por una jerarquía no explícita pero claramente en operación. Sin embargo, también nos dirige la atención al sentimiento, historias y contextos que lo han producido. *PB ya sabe*, ya aprendió de alguna manera, que su pueblo, sus palabras, y su acento no son suficientes para sentirse bien consigo misma y ser bien recibida en el espacio universitario. Sentirse como no suficiente, que algo falta y que lo que hay es deficiente, es un tema recurrente en la experiencia de personas racializadas en desventaja. De la deficiencia al desprecio solo hay un paso como nos cuenta DC:

Recuerdo que, por ejemplo, un primo mío que también estaba pequeño y me veía, y me decía, “ay, eres una cuadrillera” [residente de un poblado indígena pequeño, con extensión de una cuadra o una “cuadrilla”], “tu vives aquí”, o sea, ya no recuerdo exactamente bien qué me decía, pero se burlaba de ese hecho, yo también como que trataba de defenderme y le decía también un chorro de cosas, pero ahí en ese momento, yo me sentía mal, inferior, por las palabras que él me decía (...) No sé si este primo se burlaba de mi por mi forma de actuar, de vestir o de hablar, pero si se burlaba y me decía, es que “eres una cuadrillera, eres una indígena” (*DC, ella, afromexicana, 37 años, Costa Chica de Guerrero*).

Despreciar es no apreciar, no estimar, no dar valor. No solo podemos ver elementos de la jerarquización racializada por vivir en ciertos lugares, por formas de actuar, vestir, hablar, sino que también podemos relacionar cómo una persona afromexicana usa y recibe el ‘eres un indígena’ como ofensa, profundizada por la burla que viene de alguien cercano, de quien habría una expectativa de cercanía y respeto. Aunque podríamos asumir la propia opresión internalizada del primo, la burla en sí misma nos habla de la estrategia de inmovilizar al otro, ofende y desarma al mismo tiempo que anestesia al que se burla. Burlarse es poner en tensión el supuesto poder y mayor/mejor conocimiento y el menosprecio

y maltrato para el que es objeto de burla; justo ahí está su efectividad: en su crueldad y poder de desorientación, pero es una desorientación en ambas direcciones - *algo* le pasa al primo, *algo* le pasa a ella: ambos son lastimados por este accionar. Aunque DC trate de defenderse y decirle un “chorro de cosas”, la pegajosidad de la burla logra su propósito en la respuesta agitada, y, sobre todo, en el resquicio de vergüenza y ofensa que abre.

La vergüenza racializada, como parte del fenómeno de la burla, también la podemos ver como un elemento cercano a las lógicas del mestizaje en las que el querer mejorar la raza (Moreno Figueroa, 2012, 2013) es central para mantener las promesas de inclusión a la nación. Querer mejorar implica ya el reconocimiento de algo que está mal, una deficiencia que es a su vez despreciable:

Cuando nació mi mamá lloró, ¿no? Y ella me estaba contando esa historia cuando yo tenía como, no sé, unos veinte años, ¿no? Le digo, ¿y por qué lloraste?, y me dijo: porque eres mujer y yo quería un niño. Y le digo, ¿pero por qué?, pues si ser mujer es bien buena onda, y me dijo: no, las mujeres, sufrimos mucho, y me siguió platicando, y me dijo, pero luego me alegré, y yo le pregunté: ¿y por qué te alegraste?, pues porque vi tu cabello y era lacio y vi tus manos y eran blancas, entonces, ahí se había cumplido su misión de mejorar la raza, porque me dijo: “por eso me casé con tu papá”, pues mi papá no era afrodescendiente, toda la familia por parte de mi papá son blancos, muy blancos, incluso pelirrojos, etc., porque él es del sur del Estado de México (...), incluso mi abuelo (...) yo entendí que lo mejor era ser blanco, lo mejor era tener piel blanca y lo mejor era tener cabello lacio, ¿no?, que por cierto, mi mamá siempre me cuidó, me peinó, como hasta los trece años, me compraba mi champú y todo, para que mi cabello siempre estuviera bonito, y me peinaba así, hasta limón me echaba en el pelo para que mi cabello estuviera bien lacio (...) creces desde niña pues con la idea de que es mejor ser blanco, es mejor ser niña y no tener el cabello tutuluste, decía mi mamá, que porque no se podía peinar, y que no sé qué, y era mejor lacio porque así, este, era mejor, mi mamá después de que pasó la moda del pelo con crepé, este, empezaba a traer el cabello bien cortito, y siempre, toda la vida lo ha traído cortito porque no le gusta su cabello, ¿no?, es algo que he tratado de que cambie, pero ella insiste en que es feo su cabello (CE, ella, *afromexicana*, 58 años, *Costa Chica de Oaxaca*).

La experiencia de CE es devastadora, ahora con el desprecio como vergüenza a través de los parámetros de belleza y la falacia de los proyectos femeninos interseccionales de mejoramiento racial y corporal (Moreno Figueroa, 2012, 2013, 2021). CE entendió que lo que la salva de ser niña es no tener marcadores de “lo negro”, es decir, ser blanca, tener piel blanca y el cabello lacio. Un cabello lacio que es admirado pero que es también frágil, que hay que alisar con limón como prevención al rizado que pueda aparecer de manera sorpresiva, sin invitación. Y la madre de CE se ha obligado a un convenio de mejoramiento: casarse con un hombre blanco, cuidar y proteger la blanquedad de su hija, - sabe que es la moneda con la cual comprar espacio, ventaja, algo-, y hacer lo posible para ella, traer el pelo cortito, que no se le note lo “tutuluste” (lo rizado), lo feo. Así el efecto del racismo anti-negro, del asco, otro pariente cercano al desprecio, mantiene su fuerza en las prácticas de la vida cotidiana, en las decisiones y los cuidados (Moreno Figueroa, 2020). Así, “los miembros de los grupos oprimidos interiorizan los estereotipos y las expectativas negativas de su grupo basándose en los mensajes que han recibido del opresor (...) [y] comienzan a actuar según los estereotipos negativos” (David y Derthick, 2013, p. 31).

Otras participantes negras hablaban de cómo no les gustaba su cabello “chino” (rizado) porque parece desordenado, que no está limpio y mejor preferían esconderlo (CS, ella, 32 años); y ahí podemos ir hilvanando la vergüenza hacia otros miembros de la familia y prácticas culturales: al papá que es músico de música costeña (MA, ella, 37 años) con un imaginario desvalorizado y clasista de lo que “la costa” representa, sobre todo como el lugar de lo negro. Y esa vergüenza vinculada al desprecio también se manifiesta en las personas mixtecas entrevistadas en la pena por hablar en su lengua materna (MC, él, 31 años y BZ, ella, 40 años). Estos ejemplos del binomio desprecio/vergüenza nos permiten ver cómo la lógica de la inmovilización se reproduce quitando certeza, incomodando, limitando la humanidad y nos lleva a otro aspecto de esta inmovilidad racializada, el desistir.

Muchos desertan de sus estudios porque no aguantan los golpes, tuve muchos compañeros que desertaron, yo les dije, “no hagan caso, ustedes tienen un objetivo que es terminar sus estudios”, pero hay personas muy sensibles que no experimentan de la mis-

ma forma la discriminación, y desertan (*OO, el, náhuatl, 39 años, Montaña de Guerrero*).

Cuando hablamos de desistir, nos referimos a la acción de apartarse de algo, después de haber empezado a ejecutar algún proyecto, de abdicar o abandonar un derecho. OO afirma que muchas personas originarias abandonan la escuela para evitar agresiones. Aunque desistir tiene repercusiones a largo plazo, sobre todo en el plano económico y profesional, es interesante que desistir parece confirmar que esos beneficios económicos y profesionales realmente no son para todas las personas, cuando en realidad, el sistema social está diseñado para que muchas personas desistan. Desistir es también una forma de protegerse, de poner un límite y hacerle caso a la propia sensibilidad ante el maltrato. Sin embargo, desistir es una forma de darse por vencido ante el maltrato, no poder más. Esto lleva a algunos a animar a las personas a ‘aguantar’ sin dar espacio a cuestionar por qué hay golpes y maltrato en primer lugar y, por qué habría que aguantar. Así una respuesta coherente, como retirarse ante el ataque, se lee como un fracaso de la persona y no de un sistema que está organizado precisamente para desanimar a las personas para las que no está diseñado.

Lógicas de desarticulación: la comparación y definición en oposición, la división y la exotización.

Desarticular es descomponer, desorganizar, desconcertar. Pensar en la desarticulación como una lógica del racismo internalizado es concentrarnos en como las personas descomponen sus relaciones sociales y consigo mismas. Nos referimos a como perdemos un cierto orden que organiza lo humano; es cuando nos confundimos más explícitamente sobre quienes somos nosotros y quienes son los demás a nuestro alrededor. La opresión se da cuando una persona o grupo accede a mayores recursos, privilegios, poder y oportunidades de vida. Este acceso permite mantener cierto do-

minio, así como marcar la diferenciación de personas en grupos. Sin embargo, los testimonios que presentamos a continuación ejemplifican que no se tiene que estar en una posición de poder o superioridad para oprimir a otros y para desarticular posibles procesos de solidaridad. Los procesos de internalización del racismo nos llevan a compararnos, definirnos en oposición y a “echarle más ganas” porque son las maneras que creemos nos podrían igualar en un sistema construido sobre la desigualdad.

Cuando estudié en la UAGro, veía o me comparaba con alumnos de otras escuelas de otros estados y veía yo que había mucha diferencia, como que estábamos muy por debajo de tener los mismos conocimientos que otras escuelas, no sé si era por los profesores, los maestros o culpa de nosotros mismos que no estudiábamos. La calidad en sí era muy muy baja, y ya eso lo noté en la universidad, en la primaria [en mi pueblo] no me daba cuenta, ¿no?, yo sentía que eso que me enseñaban los maestros era ya lo máximo, pero ya haciendo una comparación ahora, siento que el nivel educativo era el más bajo. Incluso yo estuve en un curso en la Ciudad de México, y nos decían, no pues ya sabemos que los de Guerrero son los puntajes más bajos, hay que echarle más ganas para poder alcanzar a los demás que tenían el mismo perfil y venían de estados con mejor calidad educativa (*DC, ella, afroamericana, 37 años, Costa Chica de Guerrero*).

Todo se resume en que no tenemos la capacidad (...) Sí, se demuestra que, si se puede, y fíjate que (...) eso nos obliga a hacer el doble, para que más o menos se den cuenta de todo lo que nosotras somos capaces de hacer (*BZ, ella, 40 años, mixteca, Montaña de Guerrero*).

Cuando comparamos relacionamos una idea, un hecho, un objeto o un sujeto, con otro, pero no siempre es en condiciones de igualdad y proporción. DC se compara con estudiantes de otras universidades, sin tomar en cuenta de las inequidades estructurales y el acceso desigual a recursos y oportunidades de vida que produce un sistema construido sobre la división. Sentirse “por debajo”, ser pensada o pensarse como incapaz, crea la necesidad de trabajar el doble o “echarle más ganas”, “con la idea de que, en un periodo de tiempo ‘corto’, puedan obtener o hacerse de herramientas suficientes para competir, adquirir o ‘merecer’ y ocupar

lugares poco comunes, debido sobre todo al racismo histórico y la desigualdad estructural consecuente” (Bautista Pérez, 2022, p. 80). Así pues, hemos interiorizado la idea de que “tenemos que trabajar el doble para ser la mitad de buenos” (Love, 2017, p. 13). Los testimonios nos indican que este mandato del doble esfuerzo sucede tanto para personas indígenas como negras, y que está ligado, como nos muestra MA a continuación, al sentimiento de inferioridad, a una devaluación y menosprecio de lo propio.

Cuando salgo a estudiar la licenciatura, igual también es otro mundo, ¿no? Yo estudié hasta la prepa, hasta los diecisiete y ya me fui después a Acapulco, y mis compañeros de Ciencias Políticas eran muy aspiracioncitas, ¿no?, así como, “yo voy a ser politólogo” (...) traían otro contexto, como ser hijos de profesores, de investigadores o investigadoras, entonces, tenían capital [cultural], y yo pues (...) sí me sentía inferior, porque además no era sentirte, era inferior en cuanto a conocimientos, era inferior en términos de que yo no hablaba inglés, yo no tenía esas herramientas, o sea, mi sentir tenía como una base, ¿no?, no sé si es justificación, no sé si llamarlo así, pero por supuesto que yo no tenía introyectado ese capital cultural, como que mis papás podían tener todas esas discusiones teóricas de los politólogos o de arte y cultura (...) (MA, *ella, afromexicana, 37 años, Costa Chica de Guerrero*).

MA experimentó el sentir que está por debajo de otras personas al emigrar y en la intersección con el clasismo, la jerarquización de los lugares de origen y las diferencias en la calidad del sistema educativo. MA carga con ese sentimiento de inferioridad y se vive sin el capital cultural que cree la igualará con sus colegas. Esto nos habla de la devaluación y el menosprecio de lo propio, del racismo epistémico (Carlos Fregoso, 2022), respecto a lo establecido como lo superior (hablar inglés, tener claro el camino profesional, viajar) y la supuesta idea de que el capital cultural es de un solo tipo, predefinido, y perteneciente a las élites. Este proceso de autodevaluación se alinea con las lógicas de inmovilización, pero nos habla de las lógicas de desarticulación: al compararnos con otros utilizando estas valoraciones diferenciadas recreamos las divisiones entre las personas, en este caso debido a sus condiciones racializadas de clase. Esta sensación de inferiorización y la lógica de compararnos y separarnos se cementa aún más con la burla,

y que en nuestro próximo testimonio reaparece para enfatizar el racismo lingüístico.

Nosotros no hablábamos bien el español, mi familia, particularmente. Éramos peones o chalanos, allá [en las plantaciones cafetaleras de Atoyac], cuando íbamos a trabajar yo veía que se reían o se burlaban de la forma de hablar de uno, porque las palabras quedaron mochas. No se expresaban bien. Incluso, cuando entré a estudiar la primaria, me di cuenta que no pronunciaba bien algunas palabras (*OO, el náhuatl, 39 años, Montaña de Guerrero*).

La burla, además de inmovilizar al otro por medio de la ofensa, también desarticula, desorganiza. El racismo lingüístico, expresado con burlas crueles por la pronunciación o por palabras inconclusas, no le permite a OO notar la desigualdad y del maltrato y considerar no solo las condiciones en las que él y su familia tuvieron que aprender otra lengua, sino que, además, hablar dos lenguas es una tarea compleja que demuestra una gran capacidad.

El racismo internalizado se manifiesta también a nivel colectivo. Los testimonios nos mostraron que existen divisiones, agresiones y desorganización entre y al interior de pueblos y comunidades originarias, de pueblos originarios hacia el pueblo negro y viceversa. Lipsky (2014) nos recuerda que “la opresión internalizada es volver en contra de nosotros mismos, nuestras familias y nuestra propia gente, los patrones de angustia que resultan del racismo y la opresión de la sociedad mayoritaria” (p. 3). Ese volverse en contra de la propia gente implica considerar a los demás en situaciones similares (y no) como propios y esto requiere no creerse ni fomentar los estereotipos, recurso central de la opresión.

Mira, no quiero afirmar lo que te voy a decir, pero lo he escuchado y mucho se ha dicho, allá en mi comunidad, dicen que los negros son muy flojos, (...) mira, ahí hay una anécdota, de que la gente de allá (...) iban a trabajar a la Costa Grande. (...) Un modo que tenía el patrón de presionarlos para que todos trabajaran igual, era que ponían a un amuzgo, a un náhuatl, a un mixteco, a un negro y así, los intercalaban entre indígenas, uno y uno, dice mi papá que cuando ellos entraban a trabajar en el campo, cortando el monte, todos iban hasta adelante, pero el negro donde empezaba, tiraba

dos machetazos, tumbaba un poquito de monte, y luego se tiraba debajo del monte, a quejarse, que le tocó el lugar más feo, que esto y que el otro, y que incluso llegaban al grado de cortarse a propósito para salirse. Deseaban que les saliera una víbora de cascabel o algo así, porque no les gustaba trabajar. A la hora del receso eran los primeros que salían, me decía mi papá, porque yo llegaba a mi casa en mi comunidad, yo llegaba y me acostaba en mi hamaca, y me dice mi papá, “tu pareces negro”, y le digo, ¿por qué?, es que los negros, dice, tantito se paran, hacen algo, así se paren a tomar agua, ya dicen que están cansados y a tirarse a la hamaca. Entonces, que todo el tiempo están cansados, que todo el tiempo están flojeando y ese es el punto, ¿no?, que se catalogan de muy flojos (*OM, el náhuatl, 38 años, Costa Chica de Guerrero*).

OM también menciona las opresiones y divisiones que suceden entre su comunidad, el pueblo amuzgo, en relación con el pueblo mixteco (ñu' u savi).

Los amuzgos (...) no aceptan a los mixtecos, ellos los llaman huancas. O sea, es algo, no sé exactamente porqué, pero para ellos llamarlos huancos, es algo denigrante, por ejemplo, dicen: “ay, esa gente no entiende, esa gente es sucia, esa gente es problemática, esa gente es mala, irrazonable, ¿por qué?, ah, porque son huancos, ellos discriminan y rechazan a la cultura, a la gente que habla mixteco, ñuu Savi. Y eso es algo que debería, yo creo, de buscarse la manera de hacerles entender, que vean que esto no es correcto. Además de eso, los mixtecos les tienen cierto respeto a los amuzgos, y, sin embargo, ellos no, no sienten lo mismo (*OM, el náhuatl, 38 años, Costa Chica de Guerrero*).

El estigma y los estereotipos hacia las personas negras y amuzgas están basados en la lógica del proyecto racial del mestizaje, la cual aquí justifica el reducir a las personas y colectivos de forma simplista y así mantener su denigración. Así, se reproduce la categorización absoluta del pueblo amuzgo como sucio, malo e irrazonable, así como el desprecio anti-negro enmascarado bajo la perversa percepción de flojera precisamente a un pueblo que carga con el estigma de la esclavización. El testimonio de OM nos muestra cómo se interiorizan las lógicas que inmovilizan y desarticulan al no poder confiar ni pensar bien de los demás que están en situaciones similares de desventaja.

La desarticulación es así un proceso de despolitización efectivo que sucede a partir de la internalización del racismo: obstaculiza la posibilidad de armar coaliciones, fomentar solidaridades y crear estrategias de transformación.

Otra manera en la que las lógicas de desarticulación aparecen es a través de la internalización de ideas de progreso/retraso y desarrollo/incivilización, otra forma de racismo epistémico. En el siguiente testimonio, OM comenta un episodio que sucedió en una escuela rural de una comunidad amuzga, en la que los padres de familia rechazaron la intervención de métodos, profesores e instituciones mestizas y en español, a favor de profesores hablantes del amuzgo.

Eso es un problema que yo le veo ahí, o sea no se dejan ayudar (...) No puedes acabar con la pobreza si no le cambias la cultura a la gente, bueno, no es que se la cambies, sino que se la mejores, (...) como el caso que te comenté de los padres de familia que no se dejaban ayudar, eso es un problema cultural, tenían que cambiar su forma de pensar, porque si no, no pasarían al desarrollo, y efectivamente, es un pueblo que está rezagado. Entonces, va todo de la mano, ¿no?, yo creo que va primero por etapas, resolviendo una cosa, porque un pueblo con una buena cultura es un pueblo desarrollado (OM, *el náhuatl, 38 años, Costa Chica de Guerrero*).

La idea de ayudar a un pueblo a que mejore su cultura es una idea recurrente que permea el imaginario blanco-mestizo sobre lo que los pueblos originarios necesitan para terminar, por fin, de entrar a la modernidad, la civilización y el desarrollo. Uno de los grandes ‘logros’ de este modelo es precisamente la internalización de estos mandatos por las personas víctimas de esos procesos, las cuales participan en su diseminación y legitimación, y muchas veces, hasta el enforzarlo sobre otras personas.

Otra forma de esta misma lógica de desarticulación, pero que aparece como su cara opuesta, es la exotización, una estrategia perversa alineada a nociones de racismo que se manifiestan aparentemente más en tonos de amor, aceptación y confluencia, pero que más bien así cubren su violencia (Bautista Pérez, 2022; Martínez, 2013), y pretenden así ‘suavizar’ la categorización racista.

Así lo cuenta BR:

Ya teniendo el restaurant conocí a una persona que estaba en lucha por los pueblos afrodescendientes y me invita a darles de comer a la gente que iba a ir a una reunión de los pueblos afromexicanos, ahí conocí el tema, que había una tercera raíz, (...) les llevé de comer, y empecé a escuchar y ver, pero me identifiqué porque además de ser una mujer de trabajo, me di cuenta que tengo el ritmo por dentro, me gustan los colores fuertes, no sé de dónde viene eso, como no conocí a mi papá, no sé si era negro o no, mi mamá si es morenita, y yo como no soy ni morena, morena, ni blanca, blanca, creo que aquí encajo, andaba perdida, pero dije, aquí es mi lugar. Dicen que mi padre tiene familia morena de ojos claros. Entonces me di cuenta que si soy afromexicana (*BR, ella, afromexicana, 52 años, Costa Chica de Guerrero*).

El aparente rescate de los elementos de una identidad racializada en desventaja ha sido históricamente un proceso confuso que mientras ayuda a la revalorización y la apropiación con orgullo de identidades que han sido denigradas, como la idea movilizada en la lucha negra estadounidense “*Black is Beautiful*” o el “Orgullo Gay”, también abre el espacio para el exotismo. El exotismo aquí se refiere a aminorar la totalidad negativa de una identidad al ‘rescatar’ elementos históricamente estereotipados. Los estereotipos justifican o racionalizan ciertos comportamientos, en este caso de personas negras e indígenas (Moreno Figueroa y Viveros-Vigoya, 2022). Estereotipamos para maximizar nuestra comprensión con el mínimo de esfuerzo, para lograr simplicidad y predictibilidad, para asignar diferencia, y escribir los guiones identitarios (Appiah en Cook, 2012). Pensar en el “ritmo por dentro”, los colores, se vuelve una manera simple y predecible de asignar la negritud y desarrollar un guion identitario que sea más accesible, como los “ojos claros”, que harán digerible la posibilidad de la ascendencia negra. Esta manera de incorporar como verdadero el estereotipo de lo negro como colorido y bailador se une a estas lógicas de desarticulación ya que desorganiza y desconcierta la certeza de la humanidad plena de las personas negras. Esto esconde también el dolor del reconocimiento racial, la dificultad de ver a la población negra, o a la indígena, como compleja, impredecible y merecedora de nuestro deseo de pertenencia.

Las lógicas de distracción: el demostrar y el normalizar.

Distraernos es perder concentración. La distracción desvía la atención de los sujetos de la injusticia y la desigualdad para despolitizar la acción individual y colectiva y nos vacía de la energía necesaria para la organización y colaboración que requieren las agendas para la transformación social, y en general para la vida misma. En los testimonios encontramos las lógicas del demostrar nuestra valía como seres humanos y del normalizar (o adormecer, anestesiar o aletargar) las experiencias de maltrato de tal forma que se dejan de notar como injusticias. Cada una de estas lógicas de internalización intersectan con la clase en relación con el empleo y los estudios, el fenotipo, el lugar de origen y la lengua o los regionalismos y el acento.

Ubicamos el ‘demostrar’ cómo una lógica de distracción por el efecto que tiene en las personas y el tipo de túnel de visión que genera: llevando a la gente a ‘hacerse valer’ ante los demás (Real Academia Española, n.d.-b). Toni Morrison (1975) dijo en una famosa ponencia que una de las funciones más importantes del racismo es la distracción en cosas innecesarias porque hace que la gente se explique continuamente ante los demás, su lengua, su cuerpo, su arte, sus reinos, en lugar de centrarse en su trabajo y en su derecho a una buena vida. De esto nos hablan OO y BZ:

El patrón (...) nos dijo, eso todavía lo traigo presente; “¿ustedes para que van a la escuela?, al siguiente día, al tercer día, van a desertar” (...) Entonces, mi reto de estudiar no es buscar esa posición de superior, sino demostrar que las cosas si se pueden hacer y transmitir esa filosofía a personas que estén viviendo una problemática similar, de que las cosas se pueden hacer. (...) Lograr los estudios que otros han realizado, y que quizá no les ha costado nada, pero a uno que sí le costó, aun así, se pueden hacer las cosas (*OO, el, náhuatl, 39 años, Montaña de Guerrero*).

En el trabajo, minimizan mucho, precisamente por venir de un pueblo originario, consideran siempre que no tienes la capacidad, que no tienes las ideas correctas para trabajar, te consideran siem-

pre muy mínimo, que siempre estás para hacer los mandados (...) lo he tomado así como más impulso para mí, le echo más ganas y voy saliendo adelante, ¿no? (BZ, *ella*, 40 años, mixteca, Montaña de Guerrero).

Demostrar es “hacer ver que una verdad particular está comprendida en otra universal de la que se tiene entera certeza” (Real Academia Española, n.d.-b). OO afirma que utiliza su experiencia para mostrarle a otras personas que “sí se puede”. Esto requiere convertir los parámetros mestizos meritocráticos neoliberales en una verdad universal de la cual hay que estar completamente convencidos. No obstante, regresar a demostrar que lo logró y tomarse de ejemplo, no solo podría volverse opresivo hacia quienes no lo logran, sino que tampoco da cuenta de cuáles son las condiciones de desigualdad que dan valor solo a algunos tipos de conocimiento limitando el acceso a gran cantidad de personas. Aquellos que lo logran se vuelven efectivamente excepciones que confirman la regla. Peor aún, para el caso de personas negras e indígenas, aquellas que son exitosas bajo parámetros blanco-mestizos y neoliberales se vuelven propaganda viviente de que el sistema perverso, diseñado para excluir a toda la población racializada en desventaja, si funciona porque ellas ‘lo lograron’. Demostrar es una lógica engañosa que no solo distrae a las personas de crear y demandar una buena vida, sino que también nos engaña a todos los demás. Pyke (2010) afirma que:

La promesa vacía de que los oprimidos pueden escapar de su ‘otredad’ evitando su diferencia los atrae para que apoyen las mismas reglas que los definen como el ‘otro’... ‘Hazte como nosotros y serás aceptado en nuestro grupo’. Pero nunca lo son. (p. 557)

Y así las personas racializadas en desventaja se sacrifican en ‘mejorar la raza’ mientras se distraen de la opresión demostrando que no son incapaces bajo la fórmula neoliberal meritocrática del “échale ganas” y el “sí se puede”.

La afirmación de OO de tomar la minimización que sufrió a su alrededor como ‘un impulso’, es la coronación del proceso de distracción. El impulso por demostrar distrae a las poblaciones racializadas en desventaja y empobrecidas a cuestionar el modelo de superación y éxito basado en el borramiento de la formación

histórica, política y económica de ese sistema en el que se quiere ascender. Este borramiento requiere procesos fuertes de normalización, como veremos a continuación con la experiencia de CE:

Pero yo, estoy viendo que, pues uno como niño, tú vas aprendiendo todo eso, ¿no?, que hay a tu alrededor. La familia de mi papá bien racista, para ellos, mis tías y mi mamá eran las negras, todo el tiempo, ¿no? (...) entonces, uno va creciendo así, en ese ambiente racista, ¿no?, es un este, una estructura, ¿no?, viene desde abajo, ahí lo vamos aprendiendo de una manera tan sutil, porque no te dicen: esto es racismo, esto es así, ¿no?, tu debes de odiar, no te dicen así, tú vas escuchando y vas tomándolo como una forma de vida, algo que es normal dentro del entorno, ¿no? (...) Si estás en un ambiente en el que tú eres el moreno y en donde todo el tiempo se están burlando de ti, te hacen bullying en la escuela, entonces, tú lo que tratas es de no ser eso, o sea, cambiar, querer ser como los demás, ¿no?, entre comillas, gente normal, no ser así, porque se van a estar burlando de mí, cuando me case igual y voy a querer casarme con alguien muy blanco, para que mis hijos no pasen lo mismo que yo (...) entonces, así va uno aprendiendo, sin darte cuenta, y cuando ya, cuando menos te lo esperas, ya tienes todo ese chip ahí de tantos años y de tantas cosas, ¿no?, de que tú ya ves normal todo (*CE, ella, afroamericana, 58 años, Costa Chica de Oaxaca*).

El testimonio de CE es preciso. Internalizar el racismo se refiere a esos momentos en los que tratas de no ser eso que eres por la burla en la escuela, en el que vas incorporando los parámetros de lo normal como la referencia para organizar la vida propia, de la familia y de nuestras comunidades. Es cuando la subjetividad se moldea de tal manera que las decisiones matrimoniales se toman, explícita o implícitamente, por no querer que los hijos ‘pasen lo mismo’. Es ahí, en el querer evitar el sufrimiento que provoca el racismo, que el racismo internalizado nos mueve a seguir las reglas del sistema, en aceptar los insultos a la dignidad y a la autonomía (Appiah, 1994) en lugar de cuestionarnos de qué sirve el sentirnos así y, es más, por qué tendría que ser así. Los testimonios muestran que la internalización del racismo se origina como un mecanismo de sobrevivencia a los entornos familiares y sociales que se co-construyen con las mismas lógicas racistas. CE nos narra como interiorizó ese “chip” que acumula sus vivencias,

experiencias y dinámicas de vida, que hace que “tú ya ves normal todo”, el mismo chip que DC, al inicio de este artículo, nos dice no saber si alguien le metió en la cabeza. La opresión racial internalizada es sutil, silenciosa, compleja, te confunde y provoca inmovilización, desarticulación y distracción.

Conclusión

Las más graves consecuencias del racismo internalizado, a través de las lógicas de inmovilización, desarticulación y distracción, son los efectos emocionales de esta opresión. Estos se intensifican en su intersección con otras opresiones, y en su conjunto emergen una serie de mandatos que producen experiencias de vida y que a punta de maltratos se convierten en creencias normalizadas. Y así se va desgastando la indignación ante la injusticia y la curiosidad por solucionar creativamente lo que podamos percibir como contrario a la vida. Bautista Pérez (2022) nos dice que

Aunque los actos racistas contundentes y violentos son necesarios para mantener el dominio de un grupo sobre otro, los grupos dominantes necesitan mecanismos que se internalicen en las vidas de los grupos subordinados para así mantener el dominio en la vida cotidiana sin conflicto abierto. (p. 74)

Esos mecanismos tienen su efectividad en cómo se esparcen en la vida cotidiana, con la participación de las personas subordinadas y sin conflicto abierto. Identificar y entender la forma en la que opera el racismo internalizado, sus efectos y, sobre todo, aceptar que hemos sido heridos individual y colectivamente, es fundamental en el proceso de sanar los efectos emocionales del racismo, de interrumpir las lógicas de la interiorización de la opresión racial, y de abrir las posibilidades de combatir el racismo mismo en toda su complejidad. Sin embargo, sabemos que el racismo, así como otros procesos opresivos de, y divisivos entre, los seres humanos, no dependen del accionar individual, pero sí lo requieren.

Mientras que el racismo internalizado no es responsabilidad o ‘culpa’ de las familias o las personas individuales que están en posiciones de desventaja en el sistema racista, sí es fundamental comprender cómo es que las personas reproducimos ideas y

prácticas racistas y cómo el accionar individual y colectivo puede impactar la internalización de los procesos opresivos y a su vez contribuir a la des-estabilización de los sistemas y proyectos racistas estructurales. ¿Qué pasaría si nos hacemos cargo de nuestro racismo internalizado? ¿Podríamos interrumpir las lógicas de inmovilización, la desarticulación y la distracción? ¿Podríamos las personas dejar de pensar -y sentir- que ser vistas como inferiores, ignorantes o atrasadas, etc., no tiene nada que ver con nosotras como personas, ni con nuestro cuerpo, fenotipo, color de piel, cultura, lengua, pueblo, sino que ese sentirnos y vivirnos como inferiores, ignorantes o atrasadas es también racismo? Nosotras creemos que si es posible y que las posibilidades de interrumpir las lógicas del racismo internalizado aún están por imaginarse, aunque sabemos que apuntan a una buena vida.

Al inicio de este artículo enfatizamos que el racismo internalizado implica procesos de inferiorización y de superiorización. Las lógicas que hemos explorado aquí dan buena cuenta de las formas en las que las personas racializadas en desventaja se apropian de los mensajes, ideas, estereotipos, que cimientan su lugar inferior en la jerarquía racial. Creemos que una tarea pendiente es expandir la manera en que estas lógicas espejean los procesos en los que las personas racializadas en ventaja desarrollan y consolidan sus posiciones de superioridad.

Referencias

- Ahmed, S. (2004). *The Cultural Politics of Emotions*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Appiah, A. (1994). Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction. En C. Taylor y A. Gutmann (Ed.), *Multiculturalism: examining the politics of recognition* (pp. 149-163). Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Bautista Pérez, J. (2022). Deshilvanando experiencias de racismo: estrategias de resistencia frente el racismo anti-indígena. *Estudios Sociológicos*, 40 (número especial), 65-96. doi: <http://dx.doi.org/10.24201/es.2022v40nne.2083>
- Carlos Fregoso, G. (14 de abril de 2022). *Podcast: Pangea Mix, Crónicas Multi-Culti. Racismo epistémico y su impacto en la salud mental colectiva. Parte 1*. [Audio en podcast]. [Recu-

perado de <https://e-radio.edu.mx/PangeaMix/107-Racismo-epistemico-y-su-impacto-en-la-salud-mental-colectiva-Parte-1?step=20>

- Cook, R. (2012). Structures of discrimination. *Macalester International Journal*, 28, 33-60.
- David, E. J. R., y Derthick, A. O. (2013). What Is Internalized Oppression, and So What? En E. J. R. David (Ed.), *Internalized Oppression: The Psychology of Marginalized Groups* (pp. 1-30). Nueva York: Springer Publication.
- Fanon, F. (1967). *The Wretched of the Earth*. Harmondsworth: Penguin.
- Freire, P. (1970). *Pedagogy of the oppressed*. Londres: Penguin.
- Itzin, C. (1985). Margaret Thatcher is my sister: Counselling on divisions between women. *Women's Studies International Forum*, 8(1), 73-83. doi: [https://doi.org/10.1016/0277-5395\(85\)90036-6](https://doi.org/10.1016/0277-5395(85)90036-6)
- Lipsky, S. (2014). *Internalized Racism A Major Breakthrough Has Been Achieved*. Seattle, WA: Rational Island Publishers.
- Love, B. (2017). *Understanding and healing the effects of Internalized Racism. Strategies for Black Liberation*. Seattle, WA: Rational Island Publishers.
- Malcomson, H. (2016). The expediency of blackness: Racial logics and danzón in the Port of Veracruz, Mexico. En P. Rivera-Rideau, J. A. Jones, y T. Paschel (Ed.), *Afro-Latin@s in Movement: Critical Approaches to Blackness and Transnationalism in the Americas* (pp. 35-59). Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Martínez, C. (2013). Racismo, amor y desarrollo comunitario. *Íconos-Revista de Ciencias Sociales* (4), 98-110. doi: <https://doi.org/10.17141/iconos.4.1998.592>
- Memmi, A. (2003). *The colonizer and the colonized*. Londres: Earthscan Publications Ltd.
- Moreno Figueroa, M. G. (2011). Naming ourselves: Recognising Racism and Mestizaje in Mexico. En J. McLaughlin, P. Phillimore, y D. Richardson (Ed.), *Contesting Recognition: Culture, Identity and Citizenship* (pp. 122-143). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Moreno Figueroa, M. G. (2012). 'Linda morenita': Skin colour, Beauty and the Politics of Mestizaje in Mexico. En C. Ho-

- rrocks (Ed.), *Cultures of Colour: Visual, Material, Textual* (pp. 167-180). Oxford y Nueva York: Berghahn Books. doi: <https://doi.org/10.3167/9780857454645>
- Moreno Figueroa, M. G. (2013). Displaced looks: The lived experience of beauty and racism. *Feminist Theory*, 14(2), 137-151. doi: <https://doi.org/10.1177/1464700113483241>
- Moreno Figueroa, M. G. (2020). ¿De que sirve el asco? Racismo antinegro en México. *Revista de la Universidad Nacional*, Septiembre 2020, 62-67.
- Moreno Figueroa, M. G. (2021). Picking Your Battles: Beauty, Complacency and the Other Life of Racism. En M. L. Craig (Ed.), *The Routledge Companion to Beauty Politics* (pp. 49-59): Routledge. doi: <https://doi.org/10.4324/9780429283734>
- Moreno Figueroa, M. G. (2022). Entre confusiones y distracciones: mestizaje y racismo anti-negro en México. *Estudios Sociológicos*, 40 (número especial), 31-60. doi <http://dx.doi.org/10.24201/es.2022v40nne.2082>
- Moreno Figueroa, M. G. (próximamente). *The Structure Within: Internalized Oppression, Defensiveness and Resentment*. Cambridge, UK: Polity.
- Moreno Figueroa, M. G., y Viveros-Vigoya, M. (2022). Anti-racism, intersectionality, and the struggle for dignity. En M. G. Moreno Figueroa y P. Wade (Ed), *Against racism: organizing for social change in Latin America*. Pittsburgh University Press. doi: <https://doi.org/10.2307/j.ctv270ktsp>
- Moreno Figueroa, M. G., y Wade, P. (Ed) (2022). *Against racism: organizing for social change in Latin America*. doi: <https://doi.org/10.2307/j.ctv270ktsp>
- Morrison, T. (1975, Mayo). *A Humanist View*. Discurso presentado en la Universidad Estatal de Portland. Recuperado de <https://t.ly/YypY>
- Prilleltensky, I., y Gonick, L. (1996). Politics Change, Oppression Remains: On the Psychology and Politics of Oppression. *International Society of Political Psychology*, 17(1), 127-148. doi: <https://doi.org/10.2307/3791946>

- Pyke, K. 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. doi: <https://doi.org/10.1525/sop.2010.53.4.551>
- Real Academia Española. (n.d.-a). Inmovilizar. En Diccionario de la lengua española, 23ª ed., [versión 23.5 en línea] Recuperado el 12 de diciembre, 2022 de <https://dle.rae.es/inmovilizar>
- Real Academia Española. (n.d.-b). Demostrar. En Diccionario de la lengua española, 23ª ed., [versión 23.5 en línea] Recuperado el 12 de diciembre, 2022 de <https://dle.rae.es/demostrar>
- Saldivar, E. (2012). Racismo en México: Apuntes críticos sobre etnicidad y diferencias culturales. En A. Castellanos Guerrero y G. Landázuri Benítez (Ed.), *Racismos y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina* (pp. 49-76). Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Sue, C. A. (2013). *Land of the cosmic race : race mixture, racism, and Blackness in Mexico*. Nueva York, NY: Oxford University Press.
- Warren, J. W., y Twine, F. W. (2002). Critical Race Studies in Latin America: Recent Advances, Recurrent Weaknesses. En D. T. Goldberg y J. Solomos (Ed.), *A Companion to Racial and Ethnic Studies* (pp. 538-560). Massachusetts y Oxford: Blackwell.

Cuerpo y territorio: Violencias vividas en una mujer afroecuatoriana

Andrea Castillo Sinisterra
FLACSO-Ecuador
andreacastillo91@outlook.com
Ecuador

*“Body and Territory:
Violence experienced by
an Afro-Ecuadorian woman*

Recibido: 30 de septiembre de 2022

Aceptado: 30 de noviembre de 2022

Resumen

La violencia hacia los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas y la explotación material de la tierra, son dos categorías epistemológicas para ser repensadas conjuntamente. La tierra y el cuerpo se han convertido en objetos de explotación, expulsión y exclusión a partir de la inserción capitalista sujeta desde el sistema colonial. Este artículo expone la multidimensionalidad de violencias que atraviesa el territorio y el cuerpo de una mujer afroecuatoriana de la provincia de Esmeraldas, en un contexto de industrialización capitalista que ubica al cuerpo racializado como un objeto, que no representa subjetividad, y por tanto es explotado y dominado. El territorio también es reducido a una forma simplista de objeto, mercancía con fines capitalistas. Por medio del análisis de la historia de vida de Sofía Corozo, una mujer afroesmeraldeña, de la tercera edad y lideresa de la comunidad de La Chiquita, ubicada al Norte de la provincia de Esmeraldas, el artículo busca evidenciar las formas de violencia que viven las mujeres afroecuatorianas, así como los procesos de lucha, resistencia y defensa de su cuerpo, entendido éste como “cuerpo-territorio” y el territorio

como “tierra-naturaleza”, desde su posicionamiento en contra de la industrialización de palma aceitera.

Palabras Claves

Mujeres Afroecuatorianas, Violencias, Cuerpo y Territorio.

Abstract

Violence against the bodies of Afro-Ecuadorian women and the material exploitation of land are two epistemological categories to be rethought together. The land and the body have become objects of exploitation, expulsion and exclusion as a result of capitalist insertion subject to the colonial system. This article exposes the multidimensionality of violence that crosses the territory and the body of an Afro-Ecuadorian woman in the province of Esmeraldas, in a context of capitalist industrialization that places the racialized body as an object, which does not represent subjectivity, and therefore is exploited and dominated. The territory is also reduced to a simplistic form of object, a commodity for capitalist purposes. Through the analysis of the life story of Sofia Corozo, an Afro-Ecuadorian woman, elderly and leader of the community of La Chiquita, located in the north of the province of Esmeraldas, the article seeks to show the forms of violence experienced by Afro-Ecuadorian women, as well as the processes of struggle, resistance and defense of their bodies, understood as “body-territory” and territory as “land-nature”, from their position against the industrialization of oil palm.

Keywords

Afro-Ecuadorian, Women, Violence, Body and Territory.

Introducción

Este trabajo ha sido parte de un proceso de investigación que inicié en el año 2020 en los territorios afroecuatorianos del norte de la provincia de Esmeraldas. En esos contextos, evidencié las formas de violencias en el que las mujeres son sometidas no solo desde el sistema patriarcal en el ámbito privado y público, sino también a partir de la industrialización y puesta en marcha de megaproyectos, como las empresas de palma aceitera que ingresaron al territorio y contaminaron el río en el año 2.002. Además

manifestaron discursos desarrollistas que se establecieron en todo el territorio y que a su vez, reproducen prácticas de exclusión.

A modo de contextualizar el lugar geográfico del estudio, la Chiquita se encuentra ubicada en el cantón de San Lorenzo de la provincia de Esmeraldas. Es una comunidad afroecuatoriana que pertenece a la parroquia Calderón. Limita con el país vecino, Colombia, y además comparte una cercanía con la comunidad Guadualito, representada por población indígena Awá. Actualmente, en la comunidad de La Chiquita hay aproximadamente 50 familias y la actividad productiva que predomina en la zona, es la siembra y cosecha de cacao y plátano.

Según el resultado del censo de población y vivienda en el Ecuador (2010), el cantón de San Lorenzo registra el 84% de pobreza y 42.5% de pobreza extrema. La tasa de analfabetismo es del 15.28% y étnicamente el 72% de la población se considera afroecuatoriana (INEC 2020). Estos índices evidencian la ausencia del Estado hacia las comunidades del norte de Esmeraldas, siendo una de las regiones del pacífico ecuatoriano mayoritariamente afrodescendientes. “Los afroesmeraldeños representan además el 25,4 % de la población afrodescendiente a escala nacional” (Góngora, Vera y Costa, 2019 p.64). En esta región se evidencian prácticas de desigualdades sociales que se manifiestan en la falta de educación y altos índices de pobreza estructural (Góngora, Vera y Costa, 2019). A pesar de que Esmeraldas es una de las provincias fronterizas que genera crecimientos económicos para el país, el racismo estructural y la precarización de las condiciones de vida de la población afroecuatoriana, son unos de los problemas fundamentales que tiene la provincia. Según Antón (2018), estas prácticas tienen una raíz colonial, que en la actualidad se evidencian en territorios afrodiaspóricos, como en la provincia de Esmeraldas, mediante prácticas que legitiman la exclusión y la apropiación de la tierra.

Antes de que la empresa de palma aceitera comenzara a contaminar el río de la comunidad, en el año 2.002, la población tenía un modo de vida conectada al territorio y a la naturaleza. Para la comunidad, el río es una fuente de vida, de subsistencia y reproducción cultural. En él, los hombres se dedicaba a la pesca y las mujeres a las actividades domésticas, como lavar, cocinar,

¹⁾ Fibras ancestrales extraídas de una planta para la elaboración de tejidos como sombreros, escobas, canastos..

etc. El bosque también configuró un espacio fundamental para la supervivencia. Los hombres cazaban animales silvestres y las mujeres recolectaban frutos y plantas como la Piquigua¹ para la elaboración de productos artesanales y además se dedicaban al cuidado del hogar y a las actividades domésticas.

Con la llegada de la empresa, “Palmera de los Andes”, el territorio y el cuerpo de las mujeres comenzaron a vivir otros tipos de violencias estructurales y directas. El proyecto deforestó ciertas zonas para el sembrío y producción de la palma africana. Esto provocó que gran parte de los animales silvestres huyeran a causa de la ausencia de bosques y por la contaminación auditiva causada de las industrias. Por otro lado, el río está totalmente contaminado por los desperdicios tóxicos que emana la empresa. Producto de esas prácticas, la comunidad no puede realizar actividades cotidianas y de subsistencias.

Como resultado de la contaminación del río, las mujeres de la comunidad son quienes se dedican a recolectar el agua de lluvia en tiempos de invierno, y además a comprar el agua en las afueras de su territorio para realizar las actividades del hogar. Anteriormente la alimentación no tenía un valor monetario, la caza y la pesca eran un modo de alimentación y además una actividad de subsistencia ancestral. Por otro lado, la elaboración artesanal de canastos para recolectar cangrejos, conchas y la fabricación escobas a base de la Piquigua, ya no se realiza en la comunidad por la falta de esta planta, producto de la deforestación. En la actualidad las mujeres y los hombres se dedican a realizar trabajos de agricultura; vender su producto y comprar su alimentación, tal como el pescado y animales silvestres.

Las actividades antes mencionadas tienen una carga patriarcal desde la división social del trabajo. Además, el cuerpo de las mujeres afroesmeraldeñas sigue siendo reducido a objeto, sin subjetividad ni agencia, donde le atraviesan distintas formas de violencias de género. Esta estructura patriarcal construye al género a fin de organizar a la sociedad y pone en desventaja la vida de las mujeres, y además justifica todas las formas de violencias hacia ellas (Espinara y Mateo, 2007). Quiero decir, que a pesar de que en el territorio de La Chiquita, tenían una vida en la cual gozaban de la naturaleza y la tierra, el cuerpo de las mujeres es

explotado, vulnerado y además obligado para la reproducción social de la vida.

La llegada de la empresa a la localidad no solo cambió significativamente las formas de economía de subsistencia, también atraviesa la subjetividad colectiva, intentando transformar, cambiar o destituir la transmisión de saberes ancestrales de la población afrodescendiente. Estos cambios se traducen al “intercambio comercial y no para la supervivencia comunitaria” (Lozano, 2016, p.9).

Las transformaciones hacen parte de un proceso etnofágico, es decir, “el abandono de los programas y las acciones explícitamente encaminados a destruir la cultura de los grupos étnicos” (Díaz-Polanco, 2011, p.47). Tal vez el objetivo de la empresa no era ese, o tal vez sí eran consciente de las consecuencias y cambios en los patrones culturales que podría traer su intervención. Pero si ha habido un cambio significativo, tanto en la subjetividad colectiva e individual de las mujeres, así como en la economía de subsistencia que las conduce a reproducir obligatoriamente prácticas capitalistas.

El territorio ancestral no solo es un espacio físico, sino que en él hay dimensiones y simbologías que los construye. Sin embargo, los modelos de desarrollo, y su afán de crear megaproyectos con discursos salvacionistas, sobre todo en zonas con poblaciones afroecuatorianas, están en desacuerdo o en disputa al considerar que los territorios se construyen a través de la cultura, por lo tanto, anulan estas ideas porque su objetivo es la acumulación del capital, y la explotación de la naturaleza-territorio-tierra y del cuerpo-territorio.

Estas prácticas discursivas que apuntan al desarrollo solo benefician al Estado y grandes empresas multinacionales para la reproducción capitalista. Donde la vida de las mujeres afroecuatorianas no es considerada importe, porque hay una configuración sistémica de violencias de género y racismo estructural insertada en el cuerpo de las mujeres.

En este contexto se evidencia las múltiples violencias que atraviesa la comunidad de La Chiquita, donde existe una estructura que legitima prácticas de desigualdades. Si bien es cierto, la violencia es estructural, es decir, hay una manifestación de desigualdades, donde los recursos económico son manejado y adquiridos por las elites (Galtung, 2016). “La violencia tiene estructura y se

reproduce ya sea a nivel socio-económico o doméstico. Se manifiesta de muchas maneras, en el abandono del Estado, en el racismo, en la inequidad económica y social, en la violencia de género, y demás” (Landázuri, 2020, p.135). Y el aparataje estatal que implementa legislaciones o políticas que excluyen y que buscan expulsar a ciertos grupos sociales con mayores vulneraciones (La Parra y Tortosa, 2003).

En la zona de San Lorenzo, se evidencian prácticas de migración forzada. Bajo la lógica capitalista de la industrialización, la tierra del territorio afroecuatoriano se convirtió en una mercancía (Minda, 2020). Como consecuencia de la llegada de empresas, como la palma aceitera, “las comunidades del norte de Esmeraldas han vendido o entregado miles de hectáreas. Los mecanismos han incluido ventas fraudulentas, amenazas y cooptación de líderes locales” (Moreno, 2019 p.93). Estas prácticas de expulsión legitimadas por el Estado, han obligado a las poblaciones del norte de Esmeraldas a migrar a otros lugares (Antón y García, 2015).

Movilizarse a lugares ajenos a la comunidad, convierte a las poblaciones en un “sujeto nómada que buscan espacios que le permitan regenerar su identidad, que difícilmente en espacios segregados lo van a poder hacer.” (Landázuri, 2020, p.139). Estos lugares donde las poblaciones afroecuatorianas obligatoriamente se movilizan, como las ciudades, las sitúan en esferas de precarización, en sectores periféricos o lugares donde son totalmente invisibilizados, olvidados y discriminados racialmente.

La violencia estructural en la Comunidad La Chiquita también se evidencia en el olvido y ausencia del Estado en la región, falta de servicios públicos, como agua potable, alcantarillado u otros servicios, como escuelas o centros de salud. Y además el servicio de alumbrado eléctrico lo obtuvieron mediante la autogestión y ayuda de la Fundación ALTRÓPICO², en el año de 1975.

² Es una organización comprometida con causas sociales y ambientales en la región binacional de Ecuador y Colombia

Por medio de ayuda y autogestión de la Fundación, la comunidad se organizó en el año 1970 y fundaron La Asociación de Trabajadores Autónomas Agrícolas para iniciar un proceso de lucha por el territorio, con el fin de legalizar las tierras como territorio ancestral, dado que sus derechos como propietarios estaban siendo totalmente vulnerados, incluso en la investigación de campo, uno de los miembros de la asociación, manifestó que antes del proceso para la legalización de las tierras, se dedicaban

a la siembra y cosecha de productos agrícolas, sin embargo, estas prácticas no eran reconocidas como un derecho de la comunidad afroecuatoriana. La asociación tuvo 20 años de lucha para que su territorio sea reconocido como propiedad comunitaria del pueblo afroecuatoriano de la comunidad La Chiquita.

Desde el año 2002, la comunidad ya posee sus títulos de propiedad, tras “la Ley del Desarrollo Agrario del 1994, el Estado ecuatoriano otorgó 127.279,28 ha de tierras para uso colectivo a 37 comunidades afroecuatorianas campesinas, equivalentes al 50,7% para uso colectivo de 31 comunidades del cantones San Lorenzo y Eloy Alfaro” (Antón y García 2015, p.111). A pesar de adquirir el derecho de posesión de tierras, es importante resaltar que “los títulos colectivos no son garantía para precautelar el derecho al territorio ancestral” (Antón y García, 2015, p.122). Ni tampoco garantía de conservar el medio ambiente y evitar la contaminación causada por empresas extractivas.

Retomando lo anterior, la asociación inició con una lucha por el derecho al territorio, en el 2002 se les entregaron los títulos y ese mismo año inicia la lucha por la defensa del medio ambiente en contra de la empresa Palmera de los Andes.

La asociación se organizó para comenzar un proceso legal en contra de la contaminación del río. Estos procesos se han establecido durante años, sin embargo, la estructura judicial no ha ejecutado medidas que amparen y beneficien a las comunidades. La destrucción del medioambiente producto de los procesos agroindustriales y la intervención del Estado en beneficio de la industria capitalista evidencia el olvido estatal y que a su vez administra políticas de dejar morir lentamente a las poblaciones afroesmeraldeñas (Moreno, 2019). Es decir, desde la necropolítica, definida como el poder social y político de dar vida o dejar morir (Mbembe, 2011).

Metodología

Para realizar este artículo utilicé una metodología cualitativa de carácter biográfico. Este método me permitió un acercamiento entre lo subjetivo individualmente y las relaciones sociales, además permite hacer un “análisis de las prácticas sociales de los individuos en cuanto evidencian las formas en que éstos se apropian

y dan respuesta a las situaciones sociales en que se encuentran” (Borderías, 1997, p.181). A partir de este método realicé una historia de vida a Sofía Corozo (su nombre original fue cambiado por este). Ella es una mujer afroesmeraldeña, de 65 años de edad, empobrecida, madre de 15 hijos/as y vive en la comunidad de La Chiquita.

Desde el año 2.000 Sofía junto a la Asociación de Trabajadores Autónomas Agrícolas se encuentra en un proceso de lucha en contra de la empresa Palmera de Los Andes, por la defensa del territorio, la naturaleza y el cuerpo como territorio político. Además, Sofía fue presidenta de la organización, quien acompañaba y lideraba junto a su hermano, los procesos de lucha. En algunas situaciones, viajaron a la capital del país, Quito, con el objetivo de plantear las problemáticas medioambientales que persiste en la comunidad y que el Estado les brinde una solución inmediata, sin embargo no han tenido ninguna respuesta favorable ni remediaciones ambientales que favorezcan a la comunidad.

Hacer una historia de vida requiere de una profunda relación entre el entrevistador y el entrevistado. Según Muratorio (2005), en su estudio de campo, afirma que “es un largo y arduo proceso que sólo pude lograr después de muchos años de continuos regresos” (p.129). Ingresé a la comunidad de La Chiquita en el año 2020, y mantuve un acercamiento con Sofía y su familia no solo desde la investigación académica, sino que, además, compartimos anécdotas y similitudes como mujeres afrodescendientes.

“Hacer historia oral, aprender a escuchar, incluyendo una detenida atención a los silencios, supone en buena medida una renuncia al ego. Esto no significa convertirse en un observador neural sino precisamente lo opuesto; ser un buen oyente siempre requiere simpatía” (Muratorio, 2005, p129). La historia de vida con Sofía me permitió no solo analizar el contexto de las violencias que le interpelan, o analizar su subjetividad e identidad como mujer afroesmeraldeña, sino que también hubo una relación dialógica desde nuestras experiencias como mujeres. Además compartimos actividades con ella y su familia, nos acompañamos, incluso, recuerdo que cuando me retiraba del lugar me dijo, “yo tengo que conseguirle un carro en el que usted vaya segura”. Nuestra relación se basó también en la protección de nuestro cuerpo como mujeres expuestas a cualquier tipo de violencias de género y racial.

Además de esta metodología, también realicé una etnografía que me permitió conocer brevemente actividades de la asociación conformada por varios miembros de la comunidad. Utilicé herramientas, como la observación y entrevistas semiestructuradas a uno de los miembros de la asociación.

Discusión y análisis. Cuerpos en resistencias

Hablar de los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas y empobrecidas implica comprender que hay una matriz colonial de dominación que intenta controlar el cuerpo de las mujeres (Villarroel, 2018). En la historia de vida de Sofía, se pueden identificar patrones y sistemas de dominación patriarcales y racistas. Fue una mujer víctima de abusos, maltratos físicos, violencia económica y psicológica por su ex conviviente. Esta estructura de dominación patriarcal, parte de un contexto sociocultural que justifican las formas de violencia hacia las mujeres (Espinar y Mateo, 2007). Mientras Sofía trabajaba fuertemente en actividades del manglar de la zona para sustentar la alimentación de su familia, su antigua pareja visitaba los clubes nocturnos en San Lorenzo. Pues en ese tiempo Sofía y su familia residían en la cabecera cantonal.

En la zona norte de Esmeraldas estos espacios de clubes nocturnos se expandieron a partir de la llegada de las industrias extractivas, donde gran parte de las trabajadoras sexuales son de nacionalidad colombiana (Lapierre y Macías, 2018) y actualmente venezolanas.

Sofía no solo fue una sobreviviente de violencia física, económica y psicológica, también sobrevivió a un posible femicidio por parte de su expareja. Según la entrevista:

Con mi primer marido tuve 4 hijos; 3 mujeres y un varón. Pero le digo que yo me separé del señor porque la vida mía era una vida de amargura. Yo me iba a conchar³, llegaba a cocinar, comía y él llegaba y se iba a un Cabaret. Cuando venía a la casa y si yo no había cocinado me venía a pegar y sin dejar nada para la comida. Vinimos a trabajar. Él a partir maderas y yo ayudarle a hilar. El señor se fue al cabaret y toda la plata que habíamos hecho se la tiró con esas mujeres, y cuando llegué y le reclamé mi parte de plata y él

³ Extracción de la concha (parecida a la almeja) en el manglar. Las mujeres se dedican a esta actividad para comercializarlas con intermediarios de la región

me partió la cabeza con un palo, yo me bañé de sangre y dije que con él ya no sigo más (*Entrevista Sofía Corozo, 2022*).

Las construcciones sociales que convierte a las mujeres en sujetos inferiores frente a la construcción de superioridad masculina han conllevado a las mujeres a vivir formas de violencias. En este caso, Sofía fue una víctima de violencia física, económica y psicológica, además de los actos de infidelidad, las humillaciones eran constantes por las condiciones socioeconómicas. Estas violencias responden a una estructura de poder que ubica a las mujeres como objetos donde el cuerpo desde el imaginario colectivo se ha construido socialmente como un territorio público con acceso a cualquier tipo de violencia.

Según los datos de la Encuesta Nacional sobre las Relaciones Familiares y Violencia de Género contra las Mujeres (ENVIG-MU, 2019), el 40,8% de las mujeres afroecuatorianas presentan los índices más altos de violencias de género en todo el país en comparación con otras etnias.

El último escalón de esta acumulación de la violencia es el femicidio. Para Lagarde (2008), los femicidios son los crímenes, asesinatos o desapariciones de los cuerpos feminizados, este acto es el final de todas las formas de violencias que han vivido las mujeres.

De acuerdo a datos estadísticos, en el Ecuador, desde el mes de enero hasta septiembre del presente año, se registran 206 muertes violentas de mujeres por razones de género y el 53% de los femicidios han sido perpetrados por sus parejas. Esmeraldas contabiliza 17 femicidios, representando uno de los lugares donde hay mayor prevalencia, después de Guayaquil y Manabí (Informe de la Asociación Latinoamericana para el Desarrollo Alternativo [ALDEA], 2022).

Como resultado de las distintas formas de violencia de género que Sofía vivió incluso el intento de femicidio, ella se defendió ante la agresión y ese mismo día tomó la decisión de alejarse de su ex conviviente. Él se fue de la casa, sin embargo, Sofía no realizó ningún proceso de denuncia ni de protección o restitución de derechos, ya que consideraba importante la figura paterna para sus 5 hijos que tenía con él. Esta situación evidencia una forma de culpabilidad desde la maternidad, que no permite que algunas

mujeres denuncien los casos de violencias o no busquen restituir sus derechos o la reparación de daños.

Al poco tiempo de separarse de su expareja, ella y sus hijos decidieron vivir en La Chiquita, ya que su madre le había otorgado un terreno en la comunidad.

En esta situación, según Sofía, “su vida ha sido una vida de amarguras”, no solo por el intento femicida sino porque ha resistido a 7 muertes. 6 de sus hijos que fallecieron y la séptima es una muerte que considero simbólica. Esta última hago referencia a la ausencia de respuestas frente a las situaciones de dolores vividos, ya que Sofía manifiesta que nunca pudo realizar un proceso de denuncias o investigaciones respecto a las muertes de sus hijos, por su condición socioeconómica y miedo a represalias. Ella consideraba que sus opiniones no eran importantes frente al sistema judicial ya que además de ser una mujer empobrecida, es una mujer campesina afroesmeraldeña.

A continuación, detallo brevemente cada una de las muertes de los hijos/as de Sofía, de acuerdo al relato de historia de vida:

La primera y segunda muerte que narra Sofía, tienen un trasfondo de creencias espirituales: su hijo de un año falleció en el hospital de San Lorenzo. Sofía manifestó que él se hinchaba cada vez que le proporcionaban medicamentos. Desconocían las causas de su enfermedad y a los pocos días falleció. Otro caso muy similar fue hacia una de sus hijas que con apenas 1 año de edad, falleció. Según Sofía, producto de una práctica espiritual. Ella manifiesta que una bruja chupaba la sangre de su hija. Estas manifestaciones son tradiciones y creencias en la población afroecuatoriana. Cuando ocurrían estos sucesos, Sofía realizaba prácticas de sanación ancestral, tales como poner las tijeras sobre la cama en forma de cruz o colocar hojas de la planta de achiote detrás de la puerta de entrada de la casa. Estas prácticas, según sus creencias podían eliminar la presencia de la bruja y salvar a su hija, sin embargo, fue encontrada muerta bajo la cama.

A pesar de todas las formas de resistencias de las mujeres de los territorios afrodescendientes del pacífico, se podría nombrar las prácticas de la partería, los ritos realizados con la naturaleza, la medicina ancestral y los elementos de la cultura oral del pacífico negro (Lozano, 2010). El imaginario colectivo dominante reproduce es-

tereotipos sobre los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas, que las asume como mujeres con poco valor social, o deshonradas, donde estos patrones de poder subjetivo, las excluye de la estructura social e incluso las invisibiliza de proyectos o políticas públicas (Hernández, 2010).

En diversos espacios en el Ecuador, como la religión católica o cristiana, las mujeres quienes realizan prácticas desde la medicina ancestral o cualquier ritual de curación que se aleje de las creencias occidentalizadas, son percibidas como actos impuros o deshonrados lo que también produce la exclusión o miedo hacia estas mujeres.

La tercera muerte, evidencia violencia institucional en una unidad de salud: Su hija de 12 años, quien falleció en el primer hospital de San Lorenzo fue ingresada e internada por un dolor en uno de sus ojos. Sofía manifestó que llegó en buen estado, le inyectaron y falleció. Según su relato, cuando la fue a visitar, la encontró tendida en el piso y desnuda, Sofía manifestaba que por su desesperación y dolor la niña respondía de esa manera, sin embargo la unidad médica justificaron diciéndole a Sofía que era mejor dejarla en el piso. Poco a poco fue perdiendo el conocimiento y luego falleció. Sofía nunca denunció el hecho, porque para ella la falta de recursos económicos influenciaba mucho para ser escuchada por las autoridades competentes. Tampoco hubo procesos de investigación para reconocer las causas de la muerte de su hija.

Este caso expresa la violencia estructural, manifestadas en la discriminación institucional desde el sistema de salud, sobre todo a mujeres empobrecidas, afroecuatorianas y campesinas. Este tipo de violencia institucional da cuenta que la violencia hacia las mujeres con múltiples ejes de opresión, no solo se evidencian en los espacios privados, sino también que existe una estructura de poder pública, institucional necropolítica que decide quien debe vivir y quién no.

La cuarta muerte se trata de su hijo, quien falleció en una empresa minera. Tenía 22 años edad y llevaba 3 años trabajando como obrero para la minera, cabe mencionar que el trabajo era eventual. Según lo envenenaron con un producto tóxico derivado de la minería. A pesar de que Sofía quiso pedir justicia,

reparación y que se realicen investigaciones sobre el caso, no tuvo ninguna respuesta ni indemnización por parte de la empresa. Ella decidió no continuar ni denunciar el caso por temor a represalias. Finalmente la empresa le otorgó 2 mil dólares a la esposa de su hijo.

Los recursos económicos, las diferencias étnicas y de género responden a estructuras de poder que vulneran los derechos de las mujeres afroesmeraldeñas, madres, campesinas y empobrecidas y pone en cuestión que esas vidas no son importantes para la sociedad.

La quinta muerte evidencia violencia de género y un posible femicidio: Su hija, fue hallada muerta en la casa de su conviviente. Según el relato de Sofía, ella tenía problemas y vivía un círculo de violencias de género con su conviviente. Ella decidió separarse y alejarse de su pareja. A los 7 días regresaron a vivir juntos y en ese transcurso, ella fue encontrada muerta en su habitación. A pesar de que la autopsia no encontró rasgos de violencia física o algún otro daño en sus órganos, Sofía hasta en la actualidad tiene sospechas que la muerte estuvo vinculada con la separación de la pareja de su hija, sin embargo decidió no realizar ningún proceso legal investigativo porque para ella es importante que sus nietos tengan una figura paterna y además manifestó que es una mujer sin dinero para contratar a algún abogado para el caso.

Sofía, siendo una mujer de 65 años quedó a cargo de sus tres nietos. El padre no quiso responsabilizarse de ellos ya que él tenía otra familia. Con dificultades económicas para sus estudios, Sofía busca formas de suplir las necesidades de su familia, realizando actividades como agricultora, sembrando y cosechando cacao y otros productos de la zona, además los comercializa y también se dedica a las actividades domésticas del hogar. Ella considera que una alternativa para salir de la pobreza, es que sus nietos/as logren ingresar a una universidad. Por lo tanto, promueve la educación en su hogar y agota todos sus recursos a fin de que asistan regularmente a la escuela, sin embargo, sus condiciones de empobrecimiento le limita en ciertas medidas; como comprar uniformes, alimentación transporte o útiles escolares.

La sexta muerte se trata de un aborto involuntario. Esta muerte se encuentra más adelante de este artículo porque tiene una relación con la llegada de la empresa extractiva. En este campo de violencias y sufrimientos en la vida de Sofía:

Hay una relación entre las emociones y el territorio. Los estudios de la memoria reconocen que el recuerdo está profundamente ligado a los sentidos y el espacio. Esta relación entre memoria y territorio desencadena estados emocionales de los que no es fácil darse cuenta. No solo el territorio-cuerpo está profundamente marcado por la violencia, sino también el territorio-tierra-campo-ciudad (Gómez, 2019, p.88).

Cuando Sofía hablaba sobre el suceso de las muertes de sus hijos, manifestó un profundo dolor. El espacio donde actualmente vive le trae muchos recuerdos dolorosos. Me dijo “a mi hija, la que está en esa foto, yo siempre la recuerdo, no la puedo olvidar” (Entrevista a Sofía Corozo, 2022). A pesar de sus dolores, su recuerdo y su memoria, el territorio, el lugar donde se encuentra, la llena de esperanza para luchar por su espacio y entregarles a sus nietos un territorio con una vida digna.

Pese a su proceso de movilización, Sofía continúa construyendo su identidad como mujer afroecuatoriana. “Estas construcciones de identidad responden a contextos y situaciones específicas, son elaboraciones que realiza el sujeto frente a discursos de interpelación particulares, por tanto, son construcciones nunca fijas, sino negociadas, aceptadas, negadas, y reinterpretadas” (Vera, 2016, p.51). Desde el enfoque comunitario, Paredes (2010) da cuenta que la organización social construye a las comunidades. Sofía no solo reproduce sus prácticas y saberes ancestrales, como la medicina ancestral, la utilización de plantas medicinales, la transmisión oral, los cuentos, los amorfinos, la música, el baile y el sembrío de su propia alimentación, sino que también con la ayuda de la comunidad lograron construir una escuela que permita la educación de los niños y niñas de La Chiquita. Pero que además, la escuela servía como un espacio donde se reunían para realizar oraciones, porque creen en la fe cristiana y en la posibilidad de subsistir y encontrar una mejor calidad de vida por medio de ella.

Sofía en su comunidad no solo realizaba actividades de supervivencia como la caza, la pesca, la agricultura y las actividades domésticas, también reproducían las tradiciones orales y simbólicas en el territorio. Según ella, antes de la llegada de la empresa palmicultora, vivir en este espacio significaba vivir bien:

“Vivir como vivíamos antes, que teníamos de todo con nuestra pobreza, no nos hacía falta la comida ni el agua porque teníamos nuestro río.” (*Entrevista a Sofía Corozo, 2022*).

Esta visión del buen vivir afroecuatoriana pasa por el bienestar colectivo, por los derechos de la comunidad, principalmente por los derechos colectivos al desarrollo, a la identidad, al territorio ancestral, a la educación propia, y sobre todo el derecho a los derechos, principalmente el derecho al desarrollo desde una visión propia, étnica, es decir la propuesta del Etnodesarrollo desde la perspectiva afrodescendiente. (Antón, 2021, p.100).

Considero que el vivir bien en las comunidades afroecuatoriana, el derecho a vivir una libre de violencia en las mujeres, es una categoría importante para considerarla dentro de los derechos colectivos e individuales de todas las mujeres afroecuatorianas. Vivir en un contexto de extractivismo en el norte de Esmeraldas implica considerar que los cuerpos de las mujeres están siendo simplificados a objetos y vulnerabilizados. En estos contextos, “el control de los cuerpos se acentúan, donde la acumulación por desposesión refiere además la explotación sexual, violencia sexual y la desposesión del cuerpo” (Lapierre y Macías, 2018, p.286). Por lo tanto, el buen vivir dentro de las comunidades afroecuatorianas, se debe comprender no solo por las categorías como la identidad étnica, etnodesarrollo, etc., sino también a partir de todas las formas de violencias que habitan en los cuerpos de las mujeres.

El inicio de la contaminación por la empresa, Palmera de los Andes, en el año 2.002 dio un giro acelerado para la comunidad, Sofía y su familia. Las prácticas o el llamado vivir bien, se transformó en gran parte. El sistema moderno, colonial y capitalista se refleja sobre todo donde existen prácticas de vulneraciones de derechos legitimados por todo el aparataje estatal (Lugones, 2019). Desde estos sistemas se han transformado y evolucionado formas de dominación y explotación (Curiel, 2014). Estas formas han sido transformadas en la comunidad, ya que no tiene río como fuente de subsistencia, pues la empresa lo contaminó con los productos y materiales que utilizan para el sembrío de la palma africana, hay poca diversificación de árboles y por tanto la tradición oral y simbólica ya no se realiza con la misma cotidianidad de

antes, dado que el río y el bosque eran una fuente de transmisión de conocimientos de la cultura.

En la comunidad, el territorio no solo es un simple espacio físico, va más allá de la concepción simplista de reducirlo a un lugar de extracción de recursos naturales. “El territorio se refiere a lo físico-biótico de los ecosistemas y a la concepción de la naturaleza construida. El territorio encierra lo geográfico-físico, lo simbólico-imaginario, lo significado; es el espacio construido” (Rincón, 1999, p.215). La Chiquita no solo representa un espacio físico, sino que también ha construido su identidad por medio de lo simbólico, ha hecho un lugar lleno de riquezas culturales donde se reproducen los saberes de la ancestralidad.

Como he mencionado anteriormente, en la actualidad, Sofía se dedica a la agricultura, la siembra y cosecha de cacao y demás frutas del territorio. Su trabajo es vender su producto en la cabecera cantonal, San Lorenzo, a pesar de que intenta comercializar su producto a precio justo, no logra venderlo, por lo tanto, se ajusta a lo que los intermediarios le ofrecen:

Aquí el cacao como sube, baja. El cacao sube a veces hasta 40,00 dólares. Pero cuando uno va al otro día a venderlo, lo compran hasta 25 dólares el quintal de cacao escurrido, entonces le digo que no es un trabajo rentable que uno puede ganar un sucre (*Entrevista a Sofía Corozo, 2022*)

Como parte de la investigación, realicé la actividad de cosechar el cacao junto a Sofía, una hija y sus dos nietos. Pude evidenciar que el trabajo es muy desgastante para ella y su hija. Al terminar la labor, regresamos a su casa y comenzó a preparar el almuerzo para su familia. En este recorrido pude dar cuenta de dos formas de transformación y explotación subjetiva; no existe comercio justo y el pago es muy poco para toda la carga laboral. Y la segunda forma de explotación que evidencié es la reproducción de roles, es decir, a pesar de que su actual pareja trabaja como agricultor en otra finca, el trabajo doméstico le corresponde a Sofía. En este contexto, no solo se reproducen prácticas de apropiación del territorio sino también de los cuerpos de las mujeres que legitiman los estereotipos y la reproducción de roles (Lapierre y Macías, 2018).

Defensa del cuerpo y territorio. La llegada de la palmicultora

A modo de contextualizar una de las grandes luchas de Sofía en el territorio, es la lucha y defensa por recuperar el río. Aquí detallo la sexta muerte que mencioné anteriormente. De acuerdo con la entrevista con Sofía:

Cuando bajo al río me da sed. Agarro un matecito que antes se usaba calabazo. Y agarro agua y me tomo el agua. Por la tarde estuve con frío, fiebre y dolor de cabeza. Cuando vuelvo veo un pescado que se mete a la ropa parece que se está muriendo, me dice mi mama esto es veneno que le han echado al río. Al otro día me fui al hospital, perdí a mi bebé de 8 meses. Uno iba a los doctores y le explicaba que había tomado el agua, pero solo me daban suero. Un domingo me puse un suero que el doctor me mandó y al otro día malogré la niña. La perdí” (*Entrevista a Sofía, 2022*).

A pesar de que Sofía manifestó que podría haber sido a causa de la contaminación del río, no tuvo ninguna respuesta por las unidades médicas, sus comentarios no tuvieron relevancias. En este aspecto, se evidencia una estructura de poder social y de dominación, no solo por la cuestión de género, también la cuestión racial y de estatus social. Además las prácticas institucionales desde las unidades médicas no tuvieron una respuesta a favor de Sofía, y tampoco se manifestaron las causas de su aborto involuntario.

La violencia hacia las mujeres en las instituciones estatales, la falta de respuestas y ocultar lo que verdaderamente sucede en el cuerpo enfermo de las mujeres, representa la impunidad estatal de los cuerpos feminizados violentados, y a su vez reproducen las desigualdades, violencias y hasta muerte femicida en ciertos espacios institucionales.

En la actualidad, la contaminación y los malos olores que emana el río aún persisten en la comunidad: “Hay un olor fuerte de los peces que hay cuando botan esos tóxicos. Apesta todo eso porque los peces se mueren. Eso por aquí usted ve en fila a los gallinazos para comerse a los peces muertos. Aquí no se puede comer pescado. Se ven todos muertos. Da pena, mucha pena” (*Entrevista Sofía Corozo, 2022*).

En el 2017, La Chiquita junto con otras organizaciones de la sociedad civil, realizaron un proceso de demandas judiciales. Lograron obtener una acción de protección. Una sentencia por daños ambientales, reparaciones y compensaciones. Resumo una de las demandas presentadas en la acción de protección: estipulan la construcción de una planta de agua potable para proveer a toda la comunidad; construcción de una Unidad Educativa, un Centro de Salud y la reforestación del bosque. Sin embargo, la comunidad no estuvo a favor de la demanda. Sofía manifiesta que no le beneficia ni a la comunidad afroesmeraldeña de La Chiquita, ni a la comunidad indígena Awá quien también se encuentra cerca de la empresa.

Por tanto, no la aceptan. Se dispone que se construirá la infraestructura, antes mencionada a los alrededores de la empresa. Las distancias son largas y se les dificultaría llevar a los niños a la unidad educativa e incluso a la unidad de salud. A pesar de que esta demanda inició hace 5 años, aún no han construido la planta de agua potable:

Usted ve esa palmera, está desde la ribera del río y usted si va no la dejan pasar. Están los tubos que salen de la piscina y caen al río. La acción de protección era de hacer una escuela milenio, poner el agua, pero cómo nos sale las cosas así, las cosas salieron allá. En medio de la palmera quieren hacer un centro de salud en medio de la palmera. Nosotros nos toca hacer vigilancia a san Lorenzo. Son distancias de media hora caminando a la escuela. Queremos que las cosas nos salga aquí en la comunidad porque. Desde que pusieron eso no han hecho nada (*Entrevista Sofía Corozo, 2022*).

Esta situación refleja la ausencia estatal frente a las demandas de la población afroecuatorianas. Estos proyectos con discursos desarrollistas, convierte a la comunidad en un obstáculos para el crecimiento económico del país (Lozano, 2016). En La Chiquita, además del abandono estatal y segregación, se evidencian prácticas de exclusión e incluso el intento de expulsarlos de su territorio ancestral, partiendo de una estructura dicotómica sociopolítica que ubica a lo afro como inferior. Si bien es cierto, estos proyectos sitúan al territorio en una segregación espacial imaginada desde la inferiorización de la raza que sigue conectada a la historia de colonización.

Esta historia de colonización ha construido el racismo a fin de justificar las relaciones de poder entre dominados y dominantes para reproducir desigualdades sociopolíticas y económicas (Quijano, 2019). En la actualidad y en el contexto de las comunidades afroecuatorianas del norte de Esmeraldas, confluyen dinámicas sociales, que pueden ser analizadas en el triángulo de la violencia propuesto por Galtung (2016); violencias estructurales (pobreza, desigualdades, olvido estatal, políticas excluyentes); la violencias directas (grupos criminales, tasas altas de asesinatos, trata de personas, racismo, xenofobia, machismo) y la violencia cultural (es decir, todos los aspectos de la cultura afroecuatorianas que han sido utilizado para legitimar la violencia estructural y directa). Además y como menciona Hernández (2010), las poblaciones afro y sobre todo las mujeres que han sido construida por el imaginario dominante como mujeres malas o hacedoras de actos impuros, son excluidas e invisibilizadas en la construcción de proyectos nacionales y reproducir las violencias.

La raíz de la estructura racial se origina con el sistema patriarcal el colonialismo, estos sistemas transformaron violentamente la subjetividad y formas culturales de los pueblos indígenas y africanos en Abya Yala a fin de explotarlos y dominarlos (Cabnal, 2010). Las dinámicas de poder, de exclusión, invisibilización y prácticas de expulsión, responden a una estructura racista que beneficia al capitalismo y afecta a las poblaciones afroecuatorianos con territorios ricos en recursos naturales, y que además, afecta significativamente la subjetividad de las mujeres, ya que estos nuevos sistemas políticos colonialistas, tienen estructuras patriarcales, que violenta sobre todo a las mujeres racializadas.

Si bien es cierto, una de las formas de resistencia contra el sistema patriarcal y capitalista que han utilizado las mujeres afro es a partir de mecanismos o prácticas ancestrales para la defensa del territorio y el medio ambiente (Santanna, 2021). Sin embargo, en este contexto de disputas, enfrentamientos, sicariatos y nuevas bandas criminales, se ha desarrollado el miedo. Por lo tanto cuidar del cuerpo y de la vida se convierte en un acto político, de resistencia que el Estado no protege. Las mujeres como Sofía, quienes son parte de los movimientos y además lideresas en aras de promover la igualdad tienen la probabilidad de ser víctimas de muerte por activismo ambiental. Según Moreno (2019). “Urge en

el actual contexto nombrar el racismo de manera explícita pues la violencia directa desde el Estado u otros actores contra defensores de la naturaleza apuntan de manera desproporcionada a activistas y miembros de comunidades indígenas y afrodescendientes” (p.105, 106).

A demás, en las zonas fronterizas se han activado nuevos grupos criminales que intentan apoderarse de los territorios por medio del narco y microtráfico. Sofía, como mujer lideresa del proceso decidió desistir de la lucha por su derecho al buen vivir en el territorio y a la demanda de acción de protección. Manifiesta lo siguiente:

Yo le estoy diciendo a mi hermano que deje eso así, pero él dice que la gente tiene que seguir luchando para ver si consiguen algo. Tengo miedo porque eso hace tiempo, ahorita usted va ahí y le matan, está dañado, dañado, entonces tanto que uno está luchando después nos vayan a matar. (*Entrevista a Sofía Corozo, 2022*).

Desde esta situación, al ser La Chiquita una comunidad con múltiples violencias, ausencia estatal, despojo, contaminación y patrones de transformación. la protección del territorio, la naturaleza e incluso el cuerpo de las mujeres quedan en completo estado de vulneración. La lucha y la defensa no solo deben simplificarse al territorio, sino también a la defensa del cuerpo como territorio político (Cabnal, 2010). Defenderlo de las violencias vividas por el género, el patriarcado; defenderlo por las violencias extractivas, capitalistas, de la violencia estructural, institucional e incluso de la violencia delincuencia que actualmente está atravesando el cantón de San Lorenzo y sus comunidades. Además, como mujer afrodescendiente comparto una idea expuesta por Lozano y Peñaranda (2007) quienes afirman que:

Para que las mujeres negras podamos ser reparadas, compensadas, restauradas; para que la justicia sea una realidad que transforme nuestra vida de mujeres negras debemos apropiarnos de nuestros cuerpos, pues el cuerpo es nuestro territorio, el ámbito de nuestras vidas y de nuestro mundo. (p.421)

Reconocer y aceptar el cuerpo construido como mujeres, como afroecuatorianas y campesinas también implica un acto político y esta politización implica estar en resistencia contra las opresiones.

Quienes nos mantenemos firmes fuera del círculo de lo que esta sociedad define como mujeres aceptables; quienes nos hemos forjado en el crisol de las diferencias, o, lo que es lo mismo, quienes somos pobres, quienes somos lesbianas, quienes somos Negras, quienes somos viejas, sabemos que la supervivencia es aprender a asimilar nuestras diferencias y a convertirlas en potencialidades. (Lorde, 2003, p.118)

Esto implica que a pesar de la naturalización de la violencia y la invisibilización del reconocimiento como mujeres afroecuatorianas, en la actualidad la lucha y resistencia se sustentan en nuestros propios reconocimientos a fin de dismantelar las estructuras de poder político, económico y sociocultural contra nuestros cuerpos y territorios.

Sofía, reconoce que los procesos de intervención desarrollista y el olvido estatal responden a una estructura de racismo, sin embargo y a pesar del miedo e incertidumbre que generan las luchas, la pérdida de los recursos naturales y las violencias en su cuerpo, considera fundamental la reproducción de saberes ancestrales en el territorio como un mecanismo de supervivencia.

Reflexiones finales

La historia de vida de Sofía nos permite evidenciar los patrones de las violencias vividas en su cuerpo. Muestra que la violencia hacia las mujeres afroecuatorianas es estructural e histórica y que el sistema sigue reproduciendo procesos de exclusión, discriminación y desigualdades sociales, políticas, culturales y económicas.

Esta investigación permitió evidenciar la relación subjetiva entre el cuerpo como territorio político de una mujer afroecuatoriana y el territorio como construcción simbólica y reproductora de saberes ancestrales. La defensa del territorio no solo debe tener una mirada reduccionista a la materialidad de la tierra como un espacio físico, hay elementos culturales que se transitan, por lo tanto, el territorio debe ser entendido como un elemento de la cultura afroecuatoriana. El cuerpo conforma un rol importante en esta lucha, ya que en él atraviesan intersecciones de discriminaciones, de género, racial, clase social y condiciones etarias, por lo tanto, defender la tierra, también involucra defender el cuerpo de las mujeres afroecuatorianas desde lo privado hasta lo público.

Desde el Estado que legitima prácticas de poder a las poblaciones dominadas, hasta la estructura familiar que reproduce roles y violencias machistas. En este sentido, el cuerpo se convierte en un campo de batallas, que desde la dicotomía del género, ubica a las mujeres en una estructura de inferioridad que sitúa sus cuerpos como objetos de explotación, dominación y subordinación.

La categoría racial, también convierte el cuerpo de Sofía como mujer afroecuatoriana en un campo de disputa. Para este caso, el racismo y el clasismo estructural en el Ecuador se evidencian también en los proyectos extractivos ubicados en territorios con mayor población afroecuatoriana, donde predomina la discriminación, segregación y explotación corporal feminizada y racializada. Desde nuestro reconocimiento, defendernos comunitariamente de estas prácticas de dominación, es politizar el cuerpo y comprender que hay una matriz de dominación que busca invisibilizarnos y excluirnos de la esfera social. Poder enfrentarnos, a estas prácticas de poder, como lo ha hecho Sofía, es un acto político para la reivindicación de los derechos colectivos e individuales de las mujeres afroecuatorianas.

En nuestros cuerpos es donde recaen todos los patrones de violencias y aquí mismo es donde también las naturalizamos, pero defenderlo y desnaturalizar estos patrones de dominación implica una emancipación subjetiva que se convierte en un símbolo de resistencia y de defensa en contra del sistema patriarcal, nuevas prácticas coloniales y extractivas. Así, para defender al territorio, a la tierra, la naturaleza se debe pensar en el cuerpo, mismo que debe ser sanado y restaurado. Si bien es cierto, hay una gran preocupación por defender el territorio ancestral y los recursos naturales, pero, luchar y defender solo al territorio, obviando a las mujeres, significa que nuestros cuerpos aún no están siendo politizados ni visibilizados. La tierra es explotada por el sistema capitalista y patriarcal al igual que el cuerpo de las mujeres, por esta razón, es importante apuntar a las manifestaciones de las violencias vividas, a fin de descolonizar estos patrones violentos que atravesamos como mujeres afroecuatorianas hasta los discursos desarrollistas y salvacionistas que atentan contra los territorios ancestrales.

Referencias

- Antón, J. (2021). Buen vivir, vivir bien o UBUNTU vs. Mal vivir desde una visión afrodesdendiente en Ecuador. *Nullius*, 2(1), 84-103. doi: <https://doi.org/10.33936/revistaderechos.v2i1.3527>
- Antón, J., & García, F. (2015). La presión sobre el derecho al territorio ancestral del pueblo afroecuatoriano. El caso de la Federeación de las Comunidades Negras del Alto San Lorenzo. *Revista Colombiana de Sociología*, 38(1), 107-144. doi: <https://doi.org/10.5565/rev/papers/v86n0.817>
- Asociación Latinoamericana para el Desarrollo Alternativo. (2022). *Mapas y cartografía social del Ecuador*. Recuperado de <http://www.fundacionaldea.org/mapas>.
- Borderías, C. (1997). Subjetividad y cambio social en las historias de vida de mujeres: notas sobre el método biográfico. *Arenal: Revista de historia de las mujeres*, 4(2), 177-195.
- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya yala. 10-25.
- Curiel, O. (2014). Construyendo metodologías desde el feminismo decolonial. En Y. Espinosa Miñoso. (Coor). *En Feminismo decolonial: Nuevos aportes teóricos-metodológicos a más de una década* (págs. 63-82). Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala
- Díaz-Polanco, H. (2011). Diez tesis sobre identidad, diversidad y globalización. En V. Chenaut, M. Gómez, H. Ortíz, & M. T. Sierra (Ed). *En Justicia y Diversidad en América Latina: pueblos indígenas ante la globalización* (págs. 37-61). Quito, Ecuador: CIESAS
- Encuesta de Violencia Contra las Mujeres. (2019). *Encuesta Nacional sobre Relaciones Familiares y Violencia de Género contra las Mujeres-ENVIMUG*. Recuperado de https://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/webinec/Estadisticas_Sociales/Violencia_de_genero_2019.
- Espinar Ruiz, E., & Mateo Pérez, M. Á. (2007). Violencia de género: reflexiones conceptuales, derivaciones prácticas. *Revista de Sociología*, 86(21), 189-201. doi: <https://doi.org/10.5565/rev/papers/v86n0.817>

- Galtung, J. (2016). La violencia: cultural, estructural y directa. *Cuadernos de Estrategias*, (183), 147-168.
- Gómez, C. (2019). Emociones, epistemología y acción colectiva en contextos de violencia socio-política. Reflexiones breves de una experiencia de investigación feminista. En AA.VV, *Otras formas de (des) aprender. Investigación feminista en tiempos de violencia, resistencias y decolonialidad* (págs. 77-90). Bilbao: HEGOA.
- Hernandez, B. (2010). *Discursos hegemónicos y tradición oral sobre los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas*. (Tesis de maestría). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) Quito, Ecuador.
- Góngora Mera, M., Vera Santos, R., & Costa, S. (2019). *Entre el Atlántico y el Pacífico Negro. Afrodescendencia y regímenes de desigualdad en Sudamérica*. España: Iberoamericana. Vervuert.
- Instituto Nacional de Estadística (INEC). (2010). *Fascículo Provincial de Esmeraldas y Resultado del Censo de Población y Vivienda en el Ecuador*.
- La Parra, D., & Tortosa, J. M. (2003). Violencia estructural: una ilustración del concepto. *Documentación social*, (131), 57-72.
- Lagarde, M. (2008). "Antropología, feminismo y política: Violencia femicida y derechos humanos de las mujeres. En M. Bullen y Diez Carmen. (Coor). *En Retos teóricos y nuevas prácticas* (págs. 209-239). Donastia, España: Ankulegi.
- Landázuri, G. (2020). El margen del margen. La mulridimensionalidad de la violencia en una mujer y su familia afrodescendiente que ahita en el basurero de un barrio periférico del sur de Quito. En T. Uribe , & F. Aguilar Rodriguez , *Etnografías, procesos, experiencias y resistencias sociales* (págs. 133-144). Quito: Universidad Politecnica Salesiana.
- Lapierre, M., & Macías M, A. (2018). *Extractivismo, (Neo) colonialismo y crimen organizado en el norte de Esmeraldas*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Lorde, A. (2003). *La hermana, la extranjera*. Madrid, España: Horas y Horas.

- Lozano, B. R., & Peñaranda, B. (2007). Memoria y reparación. ¿y de ser mujeres negras qué? En R.-L. Mosquera, & L. Barcelos (Ed). *En Afro-reparaciones: Memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para* (págs. 715-724). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales.
- Lozano, B. R. (2010). El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano. *La Manzana de la Discordia*, 2(5), 7-24. doi: <https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v5i2.1516>.
- Lozano, B. R. (2016). Violencias contra las mujeres negras: Neo conquista y neo colonización de territorios y cuerpos en la región del Pacífico colombiano. *La manzana de la discordia*, 11(1), 7-17. doi: <https://doi.org/10.25100/lamanzanadela-discordia.v11i1.1630>
- Lozano, B. R. (2019). Insurgencias epistémicas de las mujeres negras afrocolombianas. Feminismo y apuestas decoloniales. En Y. Espinosa Miñoso. (Coor). *En Feminismo descolonial. Nuevos aportes teóricos-metodológicos a más de una década* (págs. 173-198). Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Lugones, M. (2019). Pasos hacia un feminismo decolonial. En Y. Espinosa Miñoso. (Coor). *En Feminismo descolonial: Nuevos aportes teóricos-metodológicos a más de una década* (págs. 25-38). Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica. Sobre el gobierno privado indirecto*. Madrid, España: Melusina.
- Minda, P. (2020). *Hacia una historia ambiental de Esmeraldas. El impacto de las economías extractivas* (Tesis de doctorado). Universidad Andina Simón Bolívar Quito, Ecuador
- Moreno, M. (2019). Racismo ambiental: muerte lenta y despojo de territorio ancestral afroecuatoriano en Esmeraldas. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 23(64), 89-109. doi: DOI: <http://dx.doi.org/10.17141/iconos.64.2019.3686>
- Muratorio, B. (2005). Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía e historia. *Iconos*.

- Paredes, J. (2010). *Hilando Fino. Desde el feminismo comunitario*. La Paz, Bolivia: Cooperativa El Rebozo.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *Espacio Abierto*, 28(1), 225-301. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12262976015>.
- Rincón, M. (1999). Impacto y reconstrucción simbólica del territorio y del cuerpo: Construcción simbólica leída desde lo ambiental. En M. Viveros Vigoya, & G. Garay Ariza. (Comp.), *Cuerpo, diferencias y desigualdades* (pp. 213-237). Bogotá, Colombia: Centro de Estudios Sociales, CES.
- Santanna dos Santos, I. C. (2021). *La resistencia de mujeres organizadas contra el extractivismo en América Latina Dimensiones de raza, clase y género en las luchas territoriales de las mujeres negras en la región norte del Cauca* (Tesis de maestría). Universidad Andina Simón Bolívar. Quito, Ecuador.
- Vera Santos, R. (2016). Mujeres afroecuatorianas en Quito: identidades, resistencia y acción política. *Mundos Plurales. Revista Latinoamericana De Políticas y Acción Pública*, 3 (1). 33-54. doi: <https://doi.org/10.17141/mundosplurales.1.2016.2317>
- Villarreal, Y. (2018). Feminismos descoloniales latinoamericanos: geopolítica, resistencia y Relaciones Internacionales. *Relaciones Internacionales*. (39). 103-119. doi: <https://doi.org/10.15366/relacionesinternacionales2018.39.006>

A los afrodescendientes “nos los pintan” como criminales. Cultura y biopolítica por el espacio urbano

Eduardo Luis Espinosa
Universidad Autónoma
Metropolitana
profe_ed_l@yahoo.com.mx
México

*They “make” Afro-descendants
“look like” criminals.
Culture and Biopolitics through
the Urban Space*

Recibido: 1° de octubre de 2022

Aceptado: 20 de diciembre de 2022

Resumen

Este artículo se enfoca en la dilucidación de los mecanismos culturales y biopolíticos que actúan en la criminalización de los afrodescendientes en áreas de la ciudad de La Habana en las últimas tres décadas. Ese prejuicio que lleva a la intervención policial en la vida de los afrocubanos, se revela en los marcos de la simbolización del imaginario de una nación unificada, sin contrastes raciales, y del continuum de un Estado totalitario.

La criminalización viene de una raíz colonial. En ella se conjugan el control social y la cultura. El primero se vale de viejas construcciones coloniales de la jerarquía social. La segunda mantiene esas hechuras poscoloniales entre su naturalización y los embates de la lucha por la igualdad.

Palabras Claves

Criminalización, Afrocubanos, Totalitarismo, Biopolítica, Espacio Urbano.

Abstract

This article focuses on the elucidation of the cultural and biopolitical mechanisms that act in the criminalization of Afro-descendants in areas of the city of Havana over the past three decades. This prejudice that leads to police intervention in the life of Afro-Cubans, is brought out in the framework of the symbolization of the imaginary of a unified nation, without racial contrasts, and of the continuum of a totalitarian State.

Criminalization comes from a colonial root. It combines social control and culture. The first uses old colonial constructions of the social hierarchy. The second maintains those postcolonial forms between its naturalization and the onslaught of the fight for equality.

Keywords

Criminalization, Afro-Cubans, Totalitarianism, Biopolitics, Urban Space.

Introducción

“Nos los pintan” a los afrocubanos —desde una perspectiva racializadora— como si fuesen antisociales, sujetos delictivos. Se les criminaliza. Escogí de la obra de Fernando Ortiz esa frase que yo escribo entre comillas para mostrar inicialmente que tan viejo y colonial es el asunto de esa denigración inculpadora.

Lo hago para este artículo, el cual se enfoca en la dilucidación de los mecanismos culturales y biopolíticos que actúan en la criminalización de los afrodescendientes en áreas de la ciudad de La Habana. Ese prejuicio que lleva a la intervención policial en la vida de los afrocubanos, se revela en los marcos de la simbolización del imaginario de una nación unificada, sin contrastes raciales, y del *continuum* de un Estado totalitario.

La preocupación académica por la criminalización responde a hechos preocupantes. Por los reportes de World Prison Brief,

Prisoners Defenders y el Observatorio Cubano de Derechos Humanos, Cuba está colocada en el 5to. lugar de país con mayor población penal del mundo y constituye la 2da. nación de América Latina en ese índice, nación que tiene más cárceles que otros países de la región con mayor población y territorio. Según esos registros y las pocas informaciones aportadas por el gobierno, los afrocubanos representan la mayor población penal. Los testimonios de activistas y periodistas (García, 2020; Muñoz, 2021); junto con los planteos académicos (de la Fuente, 2007; Morales, 2013), señalan que los afrocubanos sufren de criminalización y de desventajas en las instancias de justicia (Terry, 2019). Es un punto que se indica desde el interior de las organizaciones afrodescendientes (Arandia, 2019; Zurbano, 2013).

La criminalización con su base estereotipada y prejuiciosa, parece ser el principio que estimula la intervención policial en la vida de los afrocubanos, y con ello uno de los puntos por donde se le empieza a implicar en delitos a este sector de la población. Durante años he estado trabajando en el asunto, convencido, de que aún pase el tiempo, este fenómeno viene de una raíz colonial, donde se dan la mano el control social y la cultura. El primero se vale de viejas construcciones coloniales de la jerarquía social. La segunda mantiene esas hechuras poscoloniales entre su naturalización y los embates de la lucha por la igualdad. Por tanto, ha sido lo que me ha explicado por qué es un fenómeno que he visto década tras década, año tras año, hecho tras hecho, sin que haya una variación significativa. En ocasiones aparejo observaciones de tiempos diferentes y de otros observadores con las constataciones propias. Estamos ante un fenómeno del racismo institucional, estructural, que se impone y se teje en las relaciones sociales.

En cuatro tiempos

La investigación ha recogido datos en cuatro intervalos de tiempo. Ha recolectado esos datos en un primer momento en áreas de la ciudad de La Habana entre barrios de los municipios San Miguel del Padrón, la Habana Vieja, Cerro, Centro Habana, Regla y Guanabacoa. Derivadamente y con posterioridad incorporó material que se refiere a zonas de los municipios Marianao, 10 de Octubre, Plaza de la Revolución y Arroyo Naranjo.

Inicialmente, los datos se recogieron con la observación participante, y el seguimiento de la vida de informantes y de sus áreas de residencia. Ello se complementó con entrevistas no-estructuradas, pequeños sondeos, cuestionarios cortos y observaciones simples. A lo que se sumó el análisis de documentos escritos.

En las tres últimas etapas se pasó a utilizar con más prioridad lo que nos reportaban observadores externos. Reportes de viajeros no-turísticos, incluidas sus grabaciones y testimonios. Los consideramos no-turísticos a esos extranjeros que llegaron a visitar por largo tiempo, convivir o aliarse en matrimonio con familias cubanas. Sujetos con una mirada exterior, que se sumó a los ámbitos espaciales del cubano de a pie. Eran sujetos que descubrían los imponderables de la vida real del cubano con toda la sorpresa y la distancia cultural de alguien sin las costumbres y hábitos de los nativos. Pude constatar que esa situación de extrañeza se empezaba a desarrollar en sus parejas y acompañantes locales pasado un tiempo. Una segunda categoría de informantes que convertí en observadores externos, fue a distintos cubanos residentes en el exterior que hacían visitas mayores de una semana y permanecían en la casa de algún pariente. Una tercera categoría se trató de los cubanos radicados temporalmente por más de seis meses fuera del país, considerando que sus primeras impresiones y extrañezas se les hacían tan excitantes, que podían generar información por contraste de cuestiones de la vida social en la Isla.

Con todos esos observadores externos, tuve intercambios presenciales y electrónicos muy interesantes. A algunos de ellos les pude encargar recopilación de datos muy simples, fáciles de memorizar y que no creasen ninguna suspicacia a las autoridades cubanas, que practican el espionaje (la violación de la privacidad) como su deporte favorito. Los materiales visuales que crearon, no los hicieron para mí sino eran grabaciones (video, fotos, audio, dibujos, croquis) que ellos mismos recogían por iniciativa y curiosidad. Los invité a que hiciéramos juntos algunos croquis, dibujos y descripciones de lugares para que ellos me ayudaran con su narración de hechos, y para yo ubicarme en alguna situación ya lejana en el tiempo y el espacio. Sobre todo, en la segunda década del siglo XXI, también compartía con ellos el material que se difundía por la web y las redes sociales, y ellos mismos me sugerían muchas cosas que ver y analizar en el ciberespacio.

Fueron varias las razones por las que esos individuos aceptaron colaborar conmigo. Una de ellas era esa sorpresa de la vida cubana de los últimos 30 años que querían compartirla con personas con las que pudiesen sentirse comprendidos. Porque, en verdad, a mucha de esta gente Cuba se le hacía un país extraño a sus hábitos para llevar la vida cotidiana, sobre todo se les hacía algo insólito la intolerancia que permea la realidad común del cubano. La segunda razón de las bondades de quienes me aportaban datos, era la solidaridad con el investigador que yo soy, un sujeto con un marcado interés académico por los asuntos cubanos, pero que a la vez soy alguien amenazado por las autoridades de la Isla, un peligro para mi vida y mi libertad que había empezado en la década de los 90s, y que se acentuó en fecha posterior a la Primavera Negra de 2003¹. Peligro que me ha apartado del país durante años. Una última razón para toda esa simpatía que me premió con tantos datos, era que se me veía como un modesto profesor de escuela, sin ambiciones, y con mucho gusto por compartir con los demás y disfrutar juntos placeres sencillos. Muchas de esas personas se convirtieron en amigos, más que en el clásico término de un informante.

¹ Así se le llamó a las redadas de un amplio número de disidentes y disconformes con el gobierno totalitario de Cuba en la primavera de 2003.

La extracción de datos la llevé en 4 intervalos de tiempo: 1987 a 1993; 1994 a 2003; 2004 a 2016; y 2017 al presente. En el último intervalo (2017 al presente) extendí la atención analítica del fenómeno a la criminalización política. Un conjunto de datos recomendaba hacerlo en un momento en que fue creciendo la conflictividad política del Estado y sus organizaciones revolucionarias únicas y piramidales (Espinosa 2018, p.178)² con los dispersos y plurales gestos pacíficos de desacuerdo de la población con el régimen imperante, que llegaron a su punto más alto con las protestas del 11 de julio de 2021.

² Las organizaciones revolucionarias son políticas, de masas, sociales y profesionales. En orden sería, primero y sobre todas las demás, el partido único, el Partido Comunista, junto con su organización juvenil. Sigue la única organización de vecinos, llamada Comité de Defensa de la Revolución, reunida a escala nacional. También existen con igual estructura única y piramidal, la Asociación de Agricultores Pequeños; la unión de periodista y la unión de escritores y artistas de Cuba.

En la circunstancia de los últimos años el dato indica que el centro de la ojeriza contra la disconformidad política no-organizada es la población de los denominados negros y mulatos. En mis registros, en promedio, por cada 10 sujetos sobre los que recae alguna compulsión, entre 7 u 8 son notoriamente afrodescendientes y de ellos 4 a 5 son mujeres.

Ese orden de cosas se veía venir desde el tercer período de recopilación de datos (2003-2016). Se trataba de uno de los síntomas alrededor de la Primavera Negra. A ésta le siguió una ola de

movilizaciones para reforzar en los niveles locales las organizaciones revolucionarias y dignificar la vigilancia masiva. A nadie se le debía considerar exento de desviaciones de la línea participativa y colectivista propugnada por el socialismo.

En ese ambiente de sospecha es indispensable una focalización biopolítica sobre el afrodescendiente. Era esencial someter a escrutinio el cuerpo por sus hábitos del espacio privado al público: ¿Qué hace el sujeto? ¿Quién es? ¿A dónde va? ¿Con quién? ¿Cómo y por dónde va? ¿En qué pensará? ¿Qué estará demostrando su cuerpo?

Junto a esas preguntas, en el discurso de alerta revolucionaria que se quería reevaluar, las interrogantes específicas por el cuerpo negro eran determinantes: ¿Es un negro? ¿Con los negros? ¿Por qué los negros? ¿Qué estará demostrando ese negro? Eran todas viejas preguntas que se trataba de reforzar en la mentalidad del vigilante revolucionario, que, con independencia de su clasificación racial, debía ser un celador de la atadura del esfuerzo de los cuerpos negros a las demostraciones de adhesión al régimen, demostraciones sobre las que se tiene la expectativa de muestras de denodados esfuerzos y agradecimientos. A eso se le ha dado en llamar sobrecompensación (Moore, 1988, 2008) —siguiendo a Fanon (2009). Es una demostración que de modo práctico se mide de manera corporal, por gestos, ademanes, expresiones y formas de movimiento.

En el material del que dispuse para este período, pude registrar el dato de que en un poco más de 30 reuniones de organizaciones revolucionarias se insistía en que la gente demostrase de manera sobresaliente y con esfuerzos notorios su adhesión al socialismo. En ese señalamiento al llamado negro se le daba un posicionamiento especial en el discurso del deber ser. Por ejemplo, al tratarse de mítines de repudio³, el enfoque sobre los cuerpos es verlos con perfiles exaltados, con el rostro reflejando ira, y con manifestaciones violentas (verbales y físicas). Toda esa clase de cualidades esperaba verse más resaltadas si se trataba de una persona denominada negra o mulata. Al mismo tiempo, en sentido contrario, se resaltaba si el sujeto reprimido (apaleado, golpeado, ofendido, denigrado, vapuleado) era afrodescendiente. Entonces, se enfatizaba el hecho de haber recibido su merecido por su falta de gratitud con el socialismo.

³ Es la manifestación de una turba que arremete con gritos, golpes y lanzamiento de objetos contra una persona que ha demostrado no tener adhesión al régimen socialista imperante en Cuba. Puede incluir otras clases de ultraje contra la persona, sus parientes y su domicilio.

Ese tipo de mitin se prepara por indicación de las organizaciones revolucionarias (en especial los CDR) y es instruido por el representante de la Seguridad del Estado en el área donde se planea que suceda. También se ha realizado esa demostración de fuerza contra la libertad de las personas en el caso de los sujetos que se destacan en el mercado negro, aunque no hagan ningún pronunciamiento político. Los primeros mítines de repudio se hicieron contra los individuos que intentaban irse del país legalmente a través del puente marítimo del Mariel hacia EE.UU. en 1981

⁴ Había transcurrido un año de la celebración del 3er. Congreso del Partido Comunista de Cuba. Marchaba la llamada Rectificación de Errores y Tendencias Negativas. Y en 1989 sobrevendría el Período Especial..

En esa tercera etapa, hay un intento de recomponer los esquemas de vigilancia anteriores al período especial. Fueron aquellos que esta investigación tuvo ante sí en 1987⁴ cuando principió mi primera etapa de recolección de datos con un intensivo trabajo de campo hasta 1993. Tales mecanismos de vigilancia y los de criminalización de los afrodescendientes, se reblandecieron desde 1994 (el año de la mayor caída económica del período especial) hasta 2004 (fecha en que el socialismo de la Isla logró apuntalarse con las múltiples ayudas exteriores —como las otorgadas por el socialismo del siglo XXI en Venezuela y Brasil).

En ese transcurso de la tercera etapa de levantamiento de datos (2004-2016), el poder revolucionario parecía reenganchar su viejo sistema de vigilancia. La criminalización de los afrodescendientes salió a relucir en círculos intelectuales, en organizaciones afrodescendientes y especialistas extranjeros que observaron el asunto. Por ejemplo, fue significativa la celebración del centenario de la masacre de los independientes de color. Fue uno de los primeros momentos en que se visualizó el contenido de la biopolítica por parte del trabajo artístico de Gloria Rolando (V. Quesada, 2021).

Empero, el Estado cubano y sus órganos de inteligencia lograron crear un cerco informativo, para que los testimonios de la criminalización no fueran más allá de lo políticamente conveniente para sus intereses, y que no circularan ampliamente hacia fuera del país. Fue socorrida la vieja estrategia de la inteligencia cubana de captar, penetrar, fragmentar y encapsular con sus propios elementos a los grupos organizados en favor de la no discriminación de la afrodescendencia.

Mucho quedó en bolas, corrillos y habladurías, con lo cual se dio la oportunidad de que el gobierno cubano pudiese sellar de una manera selectiva la propagación de esa información por los medios nacionales. Pero quedó abierta la posibilidad de que del asunto racial se discutiese en todas las instancias oficiales, en los pequeños círculos de la sociedad civil y la oposición —así nos expresa Alejandro de la Fuente (2012). Una buena parte de las preocupaciones y reclamos de las organizaciones afrocubanas ha circulado por páginas web y redes sociales —monitoreadas por los servicios de la policía política. Pero esas iniciativas afro siempre han aparecido como lo que son, cuestiones en las que se busca una más justa y mejor inserción de los afrodescendientes en la

sociedad, donde se cuestiona lo que hace el Estado al respecto y se busca un diálogo con éste.

Pero la implicación del Estado en la situación de reconocida desventaja de los afrodescendientes, es algo que escasamente es tratado. En particular, no es algo discutido a plenitud y amplitud pública la cantidad de presos negros y mulatos en las cárceles cubanas, y la alta presencia de estos entre los condenados por motivos políticos. Al Estado se le contempla en estos tópicos como un factor de solución, pero no como un factor de problema por la propia naturaleza de su vocación de control total.

Con el fin de la era Obama (2015-2017), el totalitarismo albergó la expectativa de que se suprimiría el embargo comercial con EE.UU., y contaría con beneficios mercantiles y financieros para sostener al Estado dictatorial y sus empresas clánicas (integradas por parientes de militares y funcionarios políticos de alto rango). Sin embargo, eso no sucedió. Pero sí acaecieron, desde fines del período anterior, los descontentos políticos de la población y su efecto en la circulación por los media. Así fue desde finales del tercer período de recopilación de datos, justo por los días de más intensa represión alrededor de la muerte del contestario afrodescendiente Orlando Zapata. me di cuenta de un nuevo empuje mediático que tendrían los descontentos de la gente no organizada, y los consecuentes efectos represivos, en especial en materia de criminalización de los afrodescendientes.

Entre la información que escapaba de los sellos prohibitivos de la inteligencia, vinieron a dar a mis manos en el quinquenio 2010-2015, por vía de particulares y de comunicadores alternativos más de 120 materiales de video que evidenciaban criminalización e intervención policial en la que hay una marcada voluntad represiva sobre los afrocubanos.

Las señas de la creciente criminalización, con participación del Estado cubano, se notan en los índices carcelarios y mucho más en la opacidad con que el Estado ha venido tratando estos temas. En un artículo de Matiezo (2020) y otro de Padrón (2022) se puede resumir lo siguiente: a) El silenciamiento de la cifra de prisioneros en el país desde 2012 hasta ahora. Fue entonces cuando el gobierno cubano emitió su único y último comunicado oficial al respecto (Cuba, 2012). Antes de ese año, sólo se tenía una declaración de Fidel Castro (2002) que manifestaba que el

80 % de los reclusos era de raza negra. Fue una cifra dicha alegremente, porque las autoridades del país no se han sentido en la obligación de dar la cifra racial en ese ni en ningún otro aspecto. b) La alta cifra de 57,000 reclusos en 2012, equivalentes a 510 por cada 100,000 habitantes. c) El crecimiento de esta cifra de entonces a acá (90,000 convictos), incluida la subida de presos políticos a 955 —información debida al reporte de Prisoners Defenders (2020) en fecha de enero y la lista de Prisoners Defenders (2021). Cerró 2022 con 1057 reclusos por disidencias con el régimen (Prisoners Defenders, 2023). En el reporte de 2020, el 58 % de los presos políticos registrados era de afrodescendientes. d) La inoperancia del aparato estatal —yo diría también su omisión— frente a la criminalización, que evidentemente pudiese ser una de las causas que provoca estos altos índices de encarcelamiento, dado que cómo aquí se describe, contribuye a elevar la intervención policial. En este último tenor, Matiezo nos dice:

A pesar de que recientemente el Consejo de Ministros aprobó un *Programa Nacional contra el Racismo y la Discriminación Racial* [(Cuba, 2019)], esta es la hora en la que no se sabe con certeza a qué políticas públicas hacían referencia ni cuándo serán aplicadas. Además, el cronograma legislativo hasta el 2028 no contempla ninguna ley que desglose en todos sus matices la discriminación racial. La primera línea de investigación de la policía continúa siendo indagar sobre las personas negras que han sido sancionadas y las evidencias probatorias se basan en la información adquirida o la huella de olor recogida por perros entrenados, lo que solo prueba que la persona estuvo en el lugar y no que es culpable. La policía es un elemento importante en una estructura creada para criminalizar según estereotipos raciales.

Esa última expresión de la cita de Matiezo, es una de las claves de nuestro trabajo. Descubierta en tanto dato estructural. La intervención policial se hace posible por un ambiente social que propicia el prejuicio, donde este está inscrito de manera institucional, con hondos raíces coloniales.

Del ajiaco cultural al antisocial

La erosión continua de la transculturación por la ambivalencia socializada, parece ser ese ambiente en que crece la criminalización. Al seguir los resultados de los estudios de los afrocubanos y las investigaciones sobre el racismo en Cuba —todas ellas con un fuerte basamento histórico—, uno puede colegir que cualquier modalidad de racialización (como puede serlo la criminalización), actúa en el ámbito que genera la contradictoriedad entre la transculturación (Ortiz, 1983) y la ambivalencia socializada (Moreno, 1986). A esto súmese que el racismo se articula con un extendido control social propiciado por el totalitarismo cubano, que se favorece de la vigilancia somatizada de los cuerpos de los afrodescendientes (Moore, 1988), una biopolítica que impele a que la energía física, el tiempo de actividades sociales, la expresividad, y la palabra de los llamados negros y mulatos se orienten a la demostración de servicio y adhesión al poder revolucionario.

En una primera observación, lo que se tiene a primera vista en Cuba es un sabroso ajiaco cultural. Una mezcla de razas, costumbres, religiones, modos de vida que quedan fundidos los unos con los otros, junto una unificada vida nacional que busca la equidad. Lo que más bien aparece ante nosotros en la Isla es la evidencia de “lo transcultural” —a decir de Ortiz— de mezclas y convivencia interracial en el clima de la “camaradería horizontal” (Anderson, 1983). Empero, si uno se abre a la realidad nacional, a sus más intrincados entendimientos entre la gente, a los imponderables de la vida diaria, uno encuentra en el seno de esa sociedad con aspiraciones de igualdad e inclusión, lo que se ha denominado la “ambivalencia socializada” típica del Caribe, donde ha habido una fractura en las relaciones sociales entre “zonas negras” y la “sociedad blanca” (Moreno, pp.36ss; Moore, 1988). Es la fractura de la discriminación de esas “zonas negras”, de una reproducción de desventajas —según Banton (1983)⁵—, incorporada en las prácticas y conductas, que aparentan un estado de equilibrio y tendencia a la igualdad; que parecen evidenciar la armonía intercultural, la cordialidad en las relaciones sociales.

Pero sólo nos pintan las cosas así. A la postre se trata de la pugna entre el racismo y la inclusión (de la Fuente, 2019), el

⁵ Tomamos la idea acerca de la discriminación racial debida a la desventaja en la competencia interracial.

⁶⁾ Por ejemplo, la competencia por inserción en el medio laboral, que es el asunto que le interesa al autor citado arriba.

primero intenta devorar al segundo cuando se pierden las posibilidades de un suelo parejo para la competencia interracial⁶. A veces están por un lado las organizaciones estatales imaginando la más completa igualdad y, por otro lado, la realidad racial es diferente. Eso se muestra por ejemplo cuando en 2012 la Oficina Nacional de Estadísticas e Información (ONEI) declaró que por los datos del censo de ese año, no había ninguna disparidad racial en la población. Pero ante eso hubo contestación (Muñoz):

El Comité Ciudadanos por la Integración Racial (CIR) presentó varios informes ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) en 2017, que niegan (..) las conclusiones de la [Oficina Nacional de Estadísticas e Información] ONEI: los afrocubanos son mayoría en asentamientos marginales, hacinados, amenazados por desalojos o derrumbes, y con deficiente acceso al agua.

Pero en verdad, por otro lado, hay rechazos, fobias, falta de voluntad para atender y superar las inequidades de las jerarquías poscoloniales y posesclavistas que colocan a los afrodescendientes en una situación en el espacio. Parecieran haber fenómenos que nos remiten a los tiempos más oscuros del colonialismo y nos colocan en sus antiguos ámbitos de separación espacial guiada por el sueño del peligro negro (pesadilla que data de las vísperas de la Revolución de Haití).

Ayer igual que hoy, el espacio se sesga para distinguir a los antisociales, a quienes se les atribuye ser aquellos con otro color de piel; que se les asocian con el imaginario de un ser delictivo y dañoso. Deja de ser ciudadano, amigo, camarada, para convertirse en un antisocial. Todavía hoy aparece ese fantasma que ilustres cubanos quisieron exorcizar a inicios del siglo XX (a pocas décadas de terminada la esclavitud), cuando Ortiz de modo crítico señalaba hacia una sociedad que a los llamados negros nos los “pintan como” (y con ello nos los quieren hacer ver con la educación y socialización general) como si fuesen “desalmados, matones, referteros y asesinos”, como si fuesen antisociales⁷.

⁷⁾ Incluso hasta pasado el año 1980, todavía documentos y publicaciones de la vida oficial del país (por ejemplo del Partido Comunista y las organizaciones revolucionarias) seguían usando el término de antisocial con connotaciones que conducían a pensar en ciudadanos afrodescendientes que vivían en áreas marginales.

El racismo en su modalidad de criminalización se asienta en esa fractura que de manera continua está operando la ambivalencia socializada sobre la transculturación. Solo así es posible el despliegue con sentido de tanta leyenda inculpadora, de tan

portentosa construcción mítica del afrodescendiente como chivo expiatorio, de tanta vigilancia racial, de tanto despliegue teatral para la inculpación, de tan desproporcionada intervención policial. Digo esto y pienso en un testimonio que tuve varias veces ante mí, pero que recientemente lo leí en las páginas escritas por un periodista que tuvo la misma vivencia que yo (García): Un camión de reclusión atestado de detenidos, todos ellos afrocubanos, capturados en medio de unas pocas horas de la noche, culpados hasta el cansancio o sin oportunidad de demostrar su inocencia, arriba de aquel carro jaula, conducido por choferes y gendarmes de su misma clasificación racial.

La vida “transcultural” persiste al lado de la “ambivalencia socializada”. Hay una tradición de nombrar al negro sin prejuicio y con orgullo. Pero, en su reverso, hay lo contrario, y es lo que aparece en el mecanismo que da sentido a la criminalización. Ésta se expresa en rechazos y denigraciones contra la falta de honradez que se le atribuye a quienes se les pinta como proclives a esa falta por su piel oscura u otros rasgos somáticos. Tal lógica práctica es conocida por todos los ciudadanos y saben cuándo le puede afectar, porque conlleva una dramatización que abre la puerta a la intervención policial, la cual no irrumpe con su fuerza coercitiva hasta que seleccione una acción rápida contra el mentado hombre de color. Esta circunstancia constituye de esas pequeñas tragedias de la vida cotidiana del cubano. Se queda paralizado ante una acción represiva anunciada tal si fuese algo inevitable. Obvia las leyes y protecciones de su igualdad y derechos, exponiéndose a malos tratos de algún agente público o privado. Un asunto del que nos platica la activista jurídica Terry en una entrevista de Muñoz.

Lo transcultural se concreta en un hondo y añejo sentido de igualdad. Entre ciudadanos con los mismos derechos y deberes, que se representan pertenecer a una nación única e indivisa. Entre ellos se dan modalidades de cooperación y de interacción para actuar en proyectos de interés público. Se habla de una ciudadanía que posee la persuasión de que se descende de una historia común en la que se originó una mezcla del factor cultural español y el africano en una tradición nacional. Se ha accedido a la preparación educativa para conocer que esa síntesis emergió en las circunstancias de la esclavitud y el colonialismo; que se hizo preciso combatir por la abolición de la esclavitud; por los

derechos de ciudadanía de los afrodescendientes; por el fin de la violencia racial; y por la separación de las razas en la vida pública. En particular, en Cuba se localiza la población afro con mayor nivel promedio de educación y salud en América (Sawyer, 2007, p. 93). En los sectores laboral, educacional y militar se declaran que hay iguales condiciones de desarrollo sin distinción de raza. Pero al día de hoy, hay una tensa desigualdad racial, y una propuesta que la solvente por parte del Estado, no se ha perfilado. En lo inmediato, tendría que pasar por el allanamiento del desequilibrio en los empleos y salarios, cuya prosperidad está desplazada hacia la economía dolarizada (de la Fuente & Bailey, 2021).

La capital por su planificación está diseñada –desde sus primeros tiempos– para que la gente sin diferencia racial cruce por sus espacios abiertos; también –en el último medio siglo– para que todos afluyan a interacciones en los interiores y vestíbulos de los edificios públicos. Eso va junto con muestras de “relaciones cordiales”, a veces muy afectuosas. En la capital la comunicación y las publicaciones de manera normal reflejan esa horizontalidad.

Sin embargo, en las últimas décadas el país ha empezado a sacar de la “zona de silencio” (Morales) el problema del racismo. La discriminación y su concomitante prejuicio han producido a lo largo de la historia la “ambivalencia socializada”, “zonas negras” de la ciudad separadas de esferas blancas como si fuesen terruños apartes en el contexto del sistema de igualdad y justicia social. Se ha etiquetado por siglos –sin ningún dato fiable– que hay espacios (barrios y zonas) de negros, donde se pudiese contabilizar el mayor número de afrocubanos, y que son espacios donde vive lo más bajo y peligroso de la ciudad. Las zonas así representadas son las que en la actualidad se ven más vulnerables al detrimento de las instalaciones y la vida urbana.

Igualmente, los negros han quedado colocados en desventajas: En la parte ejecutiva del Estado y sus órganos; en las compañías mixtas y las empresas con inversionistas extranjeros; en segmentos determinantes de la actividad del ejército y la inteligencia; en áreas completas de la academia, la labor tecnológica y la cultura; en puestos y mandos de los medios de comunicación y en la transmisión de mensajes; en el conjunto de convicciones, imágenes e ideas popularizadas dentro de la educación; y en el cuadro de esquemas de la socialización de las organizaciones de masas.

Sin embargo, las virtudes igualadoras de la transculturación, se ven interferidas por prejuicios muy arraigados en la población, que han llegado a localizarse por las investigaciones en el último cuarto de siglo. Esos prejuicios limitan la “camaradería horizontal” y añaden tensiones: evitación de matrimonios interraciales; formas corporales, sociales y culturales de blanqueamiento; la exclusión de los afrodescendientes en las relaciones interpersonales. Además, súmese el hecho de que no existen sistemáticas descripciones estadísticas, y censos con valores fiables e integrales que nos revelen con objetividad de esas desigualdades. En los hechos se intentan negar, sortear, minimizar o justificar, dejándose de tomar una actitud pro soluciones (Arandia).

Emplazamiento *povera* y leyenda

Por los mecanismos de la ambivalencia socializada, al afrodescendiente se le simboliza como si fuese un sujeto con cualidades peligrosas. Se cree que él despliega esas cualidades por una parte del espacio o segmento de la ciudad. Su caracterización por parte del actor desde una perspectiva racista, constituye una operación típica de una geografía cultural, cargada de símbolos e interpretaciones de las características étnicas atribuidas a un sitio de descendencia, a un ambiente de procedencia (Wade, 2010, pp.16-17) en el África subsahariana. Para explicar la significación al respecto yo recreo la idea de Fanon (1996, p.21) y Hall (1996, pp.148ss). Para las operaciones del sentido, son previamente condicionantes los índices locales y los símbolos mundiales. Los primeros combinan en sus disposiciones por el espacio falacias y saberes acerca del uso de las denigraciones con las que se descalifican al cuerpo y a la actividad de tales o cuales afrocubanos. Los segundos suponen el predominio de modelos de la educación y de los medios –en especial–, con los que se rebaja el origen ancestral de quien proviene de África, en una cadena de sintagmas que vinculan la criminalidad con el salvajismo sexual y parental; con el más primigenio nivel de estadio social; con el primitivismo de la acción y la tecnología; con la proximidad del animal y el estado de naturaleza.

Estos trazos de geografía cultural con denigraciones y estigmas parten de la geografía económica y política de los afrocuba-

nos. Ellos, por tendencia del racismo institucional de la Isla, han quedado excluidos de los mercados de trabajos formales en dólares y de la economía mixta. No los han dejado competir por esos puestos, que, predominantemente, han sido para los integrantes de los clanes políticos y militares de los altos líderes del Estado. En su lugar, si seguimos los análisis ofrecidos por de la Fuente (2007), los afrocubanos se han desplazado hacia los negocios informales e ilícitos, que es donde encuentran facilidades para capitalizar sus esfuerzos y competir sin verse con las puertas cerradas. Esto ha contribuido a reforzar las arraigadas significaciones poscoloniales acerca de que negros y mulatos tienen una predisposición que los lleva a los vicios, a rechazar el trabajo y participar del crimen.

La cadena de sintagmas, de signos, en los que se vuelca el significado que se le atribuye al afrodescendiente, tiene una corporeidad espacial. El espacio comparece en calidad de sustancia que se toma para dar sentido, para orientar la acción de los actores. Completa los sintagmas que apuntan a las características biológicas que se le atribuyen al afrodescendiente, quiere decir, vigorizan —con su alto valor sensorial— la significación de las representaciones de la determinación somática, física, de la conducta humana (representaciones ya refutadas por el conocimiento científico).

La sustancia espacial nos pone sugestivamente ante los racializados y los motivos racistas del racializador. Es la escena física que da localización a la imaginada vida criminal del negro, le pone calle conocida, casa y emplazamiento a los actos indeseables. A los efectos de la criminalización, el espacio se concreta en una sustancia que se le narra desde una posición racista como si fuese algo parecido a instalaciones ricas en medios y materias, y a emplazamientos *poveras*.

Esas narrativas dan cuerpo sintáctico a la ubicación en que se le asienta al afrodescendiente para hacerlo pasar por un criminal; para asignarle un espacio donde él es un sujeto que destila olores y sabores irritantes. Texturas, colores y fondos para provocar rechazo. Sensaciones auditivas con las que uno puede sentirse agredido. Impresiones y corporalidades con las que el racializador provoca a la incomodidad o el desasosiego. Son oscuridades de donde se cree que sale el negro: Rincón. Profundidad ciega. Oquedad insondable. Escondite. Un punto volátil. Pasajes fuera del ojo escrutador.

Ese espacio físico queda atravesado por las narraciones que estigmatizan al negro. Se convierte en escena simbólica, donde comparece el racializado criminalizado. Se crea la presunción de un esfera que sirve para la llegada, la concurrencia y la circulación de malandrines. Es la dilatación de las trayectorias, los puntos y la ocupación no sólo por los pasos, sino también por las voces. Unos y otras amenazantes y escandalosos para irrumpir en la esfera de los movimientos y sonidos de aquella otra esfera, de aquella de lo que se considera característica de la condición social del blanco, y por lo tanto, se le asigna un valor de serenidad y armonía.

La leyenda para la criminalización principia con estereotipos revestidos por frases muy cortas, formas jocosas, decires y voces amigables. Son instrucciones simples y crecen hacia lo que se puede describir. Su poder enunciativo es indicial, para señalar de modo indiscutible en el espacio al negro. Por ejemplo, en los casos que Fanon (2009, p.111) estudia saltan esas voces (en mayor o menor silencio) que dicen de manera indicativa: “<<¡Sucio negro!>>” o simplemente “<<¡Mira un negro!>>”. En las observaciones que aquí se realizaron salta a la vista el ejercicio de señalar o marcar al afrodescendiente con respecto a un segmento espacial. Póngase por caso que en un sitio público con mucha afluencia de gente, se registra la expresión, que también se maneja en un chiste racista: “Cuidado con el negro”. Cuando crece la extensión del enunciado, se intentará fijar en el espacio el rechazo hacia el afrodescendiente, con un modo simpático, que permita el desplazamiento entre la “ambivalencia socializada” del racismo y la confianza social de la “transculturación”: “Un negro en un gallinero es un ladrón; un blanco es un granjero”. (La presentación descriptiva de estas leyendas racistas y otras se encuentra en Guanche (1996: 55-56); Duharte y Santos (1997)). Empero la propensión última del señalamiento es como un instructivo para distinguir la presencia criminal del afrodescendiente en el espacio.

Las leyendas de la criminalización se difunden en una ancha circulación, sin resistencia informativa del tipo que sea. La cuestión llega al límite de que algunos recursos de propagación de la ciudad, los mismísimos medios de comunicación (centralizados y nacionales), y las prácticas de interacción con el público, de una manera no-deliberada, comunican mensajes que criminalizan a

los afrodescendientes. Cualquier leyenda de esa clase se expande como si no tuviese límite, aunque es una construcción típica de la discriminación que domina en la esfera de la “ambivalencia socializada” se le deja cubierta por formas “transculturales” de confianza, de “relaciones cordiales”. Sin embargo no ha habido una motivación de las realidades transculturales para estimular un activismo centrado en la educación de segmentos de la población en los Derechos Humanos; para incitar al mejoramiento de la educación y el trabajo comunitario; para colocar la temática africana y afrocubana en el sistema de educación⁸.

⁸⁾ Es esta una de las líneas de acción hacia este fenómeno de la criminalización, cambiar el sentido de los símbolos del racismo con la educación y la socialización en la comunidad.

Así la ciudad es una centrífuga en la que se mueven esas leyendas —dicho con palabras de Bajtin (1982). Ellas guardan sus dos potentes motores de significado, la caracterización del espacio que tiene el criminalizado, de su emplazamiento *povera*, y con esas caracterizaciones espaciales, el fortalecimiento de la antipatía somática hacia el afrodescendiente.

Las escenas de la criminalización del afrodescendiente se modelan repletas de sensaciones espaciales. Lo anterior se puede apreciar en el segmento de la narración de un informante, quien lo relata para reprochar la carencia de acción policial sobre los negros de su lugar residencia, y para impulsar a ese tipo de intervención. Tal como lo examina Hall a partir de Fanon, yo concibo que los sintagmas espaciales vigorizan la materialidad del paquete de signos con que se simboliza la tendencia del negro a una cualificación inferior y delictiva. Se asigna por el racializador un vínculo de la vida del negro con extensiones matéricas (un prototipo de color y olor ambiental, tipos de movimientos, colocaciones de los muebles y la ropa, y unos empleos o usos del inmueble): “(...) El color no invita a pasar. Es la guarida ideal. Los negros entran y salen en turba a pelarse con los del otro barrio. Cuando roban, le llega el cargamento por atrás. Dentro nadie decente puede soportar ese olor del lugar y de la gente. Camas, columbinas, ropa por todas partes. Parece que singan puerta con puerta, unos al lado de los otros. Pero eso sí, consigues la bebida [robada] que tu quieras: ron, terry, whisky, vodka (...)”

El cuerpo entre rumores

Si echamos un vistazo a la vivenciación espacial del sentido de la criminalización por parte de individuos en los entornos de la ciudad. Las constataciones y las palabras de los sujetos corroboran esa naturaleza racista que oscila en la dualidad de lo “transcultural” y la “ambivalencia socializada”. Pero donde se añade un factor más, la biopolítica ejercida sobre el afrodescendiente criminalizado.

Las leyendas criminalizadoras que se ubican en la oscilación dicha, compelen a una compulsión sobre el actuar del negro en el espacio. Eso —como decíamos— redundaba en una biopolítica, en un control del cuerpo del sujeto con potencialidades criminales y de desajuste con respecto al régimen de gobierno existente, un control que se hace posible por tenerlo cercado en ese espacio que se le ha construido con una leyenda. Con esa focalización en un espacio es posible ubicarlo, constreñirlo y recabarle su cooperación, aunque el sujeto afrodescendiente se reclame de otro espacio. Ha sido el caso de personas que al estar clasificadas como mulatas o negras, se les ha hecho saber con ironía que se les tiene el ojo encima.

Ese control del cuerpo, de aporte y simpatías al régimen que el afrocubano debe dar junto con un agradecimiento hacia el poder revolucionario “que lo ha hecho persona”, “que lo ha emancipado”, es algo que el poder totalitario no necesita imponer. En ese decir irónico y paternal, el mecanismo cultural actúa solo en virtud de una gran masa de pauperizados a los que el régimen socialista les ha chupado sus energías, y que con ojeras van a controlar con rumores y compulsiones cotidianas a los posibles afrodescendientes desviados.

Los recursos de la cultura popular entre lo presionante y lo cordial son esenciales para la biopolítica de la que se aprovecha el Estado totalitario. Recoge las bondades de los rumores. Ellos son básicos para la propagación del prejuicio, e insuflan ánimo en sectores pauperizados, esos que viven llenos de temores sociales (bien caracterizado en la literatura académica por Morin (1982). las infamias y la burla sirven para coligar como camaradas a los

actores que se colocan en una posición racista, en las que unos a otros se conceden posibilidad para actuar sobre el racializado sin preocuparse porque haya un cortapisa a la circulación de información denigratoria.

Esa concesión de unos a otros de poder para actuar contra los desviados, es uno de los mayores beneficios para los anónimos de los grupos de golpeadores y los promotores de mítines de repudio. En el caso de la acción contra el afrodescendiente desviado, la ritualidad para abrir la puerta de la intervención policial es más despampanante y fija muy bien ese espacio en que se le tiene como potencial marginal. Las cualidades sensitivas del espacio se demarcan y apartan al transgresor con gritos, movimientos, enojos, señales de odio, amenazas, golpes y un movimiento de amplio número de gente que desahoga sus bajas pasiones de pauperizado.

El Estado totalitario no tiene por qué regular este funcionamiento de la cultura, que desde el punto de vista biopolítico cuenta a su favor en el control del sector racialmente afrodescendiente de la población. El Estado sólo lo orienta para que se verifique la situación del modo que le sea más favorable. Así ese recurso cohesionante alrededor del mitin de repudio, se reserva para la represión de quienes manifiestan disconformidades políticas con el régimen o que son sujetos con una notoria actividad en el mercado negro. En esas circunstancias las organizaciones revolucionarias locales piden demostraciones de mucha mano dura con los transgresores. Fue así en los 27 casos de mítines de repudio a los que le dimos seguimiento en los últimos 5 años, 16 de ellos durante los sucesos del 11 de julio de 2021. Las organizaciones revolucionarias eran muy expresas en los mensajes a sus asociados y militantes como se decía en uno de los mensajes: “A esos negros malagradecidos, rómpanle la cara o pártanle las costillas”.

En esos casos hay un interés expreso de darle seguimiento a la biopolítica hasta el fin de la detención de los “negros malagradecidos” con el escarmiento sobre sus cuerpos. Pero por lo demás, para el sentido popular de la cultura, no se considera necesario que haya una instancia ética y mucho menos jurídica ante la cual demandar por esas leyendas (Dos Santos, 2015; Morales), porque ante un receptor con actitud de respeto a la otredad, el punto de vista del racializador hace creer que esas leyendas carecen de importancia. El argumento es que ellas discurren recubiertas de

gracejos, o mostradas como puntos de parecer muy individuales, muy de la vida personal. Más que una explicación verbalizada, resulta actuada, teatralizada en el espacio con demostraciones de afecto por lo afrocubano o con dramatizaciones de la alegría. Se trata de negar con esa actuación de que esos rumores son componentes de la “ambivalencia socializada”.

El rumor prejuiciado es una costumbre en la que interviene todo aquel sujeto que se ponga en una actitud racializadora, una perspectiva que por línea general es relativa y en conexión con la cual la persona siempre oscila. En esa práctica el individuo asume la experiencia de todas sus pauperizaciones sociales, vivencia que se desarrolla en ese escueto teatro de la vida ordinaria que tiene cualquier leyenda racista.

Las pauperizaciones hacen emerger el racismo con marcadores espaciales. Las pauperizaciones no son sólo sociales, para ser más exactos se les ubican en toda su calidad experiencial en el espacio de la vida de la gente. Es una determinación en la que el sujeto pauperizado reasume su desplome económico y social, así como su inmovilización por la carencia de alternativas y horizontes para desplazarse por la escala social; su retraimiento informativo; su desesperanza en la vida cotidiana; su comunicación insuficiente con sus conciudadanos, entre quienes no se ha formado en el tiempo una cultura de respeto a la otredad; su descarrío en la ineludible mutación de la sociedad donde vive; y sin la tentativa de echar mano a los recursos autoritarios de ordeno y mando para solventar las situaciones difíciles.

Por todas esas pauperizaciones que el racializador vivencia con intensidad, es por lo que, a diferencia de la literatura clásica sobre el racismo, aquí no se hace mención de lo que se llaman “blancos pobres”. Hablo del término introducido por Myrdal (1944). A partir de su investigación se han planteado análisis de las tendencias racistas de “blancos pobres” de las ciudades hacia sectores étnicamente diferentes. Por ejemplo, el estudio que desarrolla Van Dyck (1988). Se trata de “un enfoque del racismo de los blancos pobres obsesionados por el fracaso social” (Wieviorka, 1992, p.39) y por la aprehensión que le produce el ser expulsado de la modernidad (Wieviorka, 2009, pp.56-57), envueltos en el “temor de llegar a confundirse con los negros” (Myrdal, p.199).

De manera distinta, aquí el fenómeno que se estudia es masivo. Por arriba de los colores (rasgos físicos) está la racialización; por otro plano distinto de la pobreza se localiza la pauperización. Y esa sujeción, el pauperizado la logra sobre el afrodescendiente como posible responsable de sus malestares, potencialidad que viene de su cuerpo que se debe observar. Esa sujeción vuelve a darle la vuelta biopolítica a la tuerca del control que la cultura le ofrece al poder totalitario.

En las leyendas de las dramatizaciones racistas se condensan caídas de la urbanización. Diversos actores pauperizados, entre comidillas sustentan entre sí aprensiones y ansiedades por el menoscabo de las construcciones y la instalación urbana; el declive de su entorno físico en limpieza e higiene; por el deterioro de la seguridad; por las expresiones de indolencia o incapacidad ante esos problemas por parte de las autoridades locales. Intercambian su tribulación con otros individuos.

Pese a que algunos de esos sujetos del lugar son afrodescendientes, ellos apelan al viejo recurso, asentado en la cultura, de apreciar al negro como chivo expiatorio. Disímiles vecinos estiman que los problemas tienen por una de las causas la entrada de amplia cantidad de los denominados negros a la barriada propia y las alledañas; aunque ese aumento no esté fehacientemente probado. Al afrodescendiente se le atribuye el trastorno del ambiente con sus costumbres, pero también con su propensión al delito. Parecería que en la mentalidad racista hay una ecuación que relaciona al afrocubano con un tipo de ambiente urbano degradado y con el delito.

Es una mentalidad que está arraigada en los sujetos dichos a los que me he venido refiriendo hasta aquí. Muchos de esos sujetos tienen un nivel escolar superior al básico y pueden argumentar en contra de la discriminación, en cambio, bien que la practican. ¿Por qué apelar al racismo como estimulación comunitaria? ¿Por qué justificar que las cosas van mal porque alguien es conceptualizado como antisocial por naturaleza, que puede devenir maleante? No admitirían que ellos se proyectan como racistas. Tienen responsabilidades comunitarias, parientes y amigos negros. Viven en las relaciones cordiales de la vida transcultural; pero no aceptan la real situación de la “ambivalencia socializada”, la cual llevan al punto del racismo. Hay una identificación del satisfactorio progreso de

la urbe con lo que se entiende que es el modo de vivir de los blancos. Se tiene la convicción de que el afrodescendiente es un estorbo para llegar a ese progreso si no se le compulsa y controla. Ahí se vuelve al punto de arranque hacia una biopolítica que favorece al totalitarismo sin proponérselo.

El racista presume que el afrodescendiente causa trastornos urbanos al orden público, la limpieza y la conservación de las instalaciones, como mismo supone que el referido negro o mulato tiene una tendencia a delinquir, con lo cual él añade otra denigración de la vida juntos en la urbe. No obstante, los sondeos realizados dicen otra cosa, los afrodescendientes no son los que más llaman la atención en varios rubros delictivos. Y así salía de la información proveniente de policías, auxiliares de policía, dirigentes y activistas locales. Además se magnifican los hechos sucedidos en un lugar específico, durante un período de tiempo, y que tuvieron motivaciones locales muy circunscritas.

Referencias

- Anderson, B. (1991). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.
- Arandia, G. (2019). El impacto de la negación del racismo. *Cuban Studies*, (48), 27-55. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/26725378>
- Bajtín, M. (1982). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo Veintiuno.
- Banton, M. (1983). *Racial and Ethnic Competition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Castro, F. (9 de marzo de 2002). Discurso de en el acto solemne de condecoración a las madres y esposas de los cinco Héroes de la República de Cuba prisioneros del imperio. Teatro “Karl Marx”, el 8 de marzo del 2002. *Granma*, pp. 1, 3-4.
- Cuba (22 de mayo de 2012). Sistema penitenciario cubano, *Granma*, pp. 1, 3.
- (2019) *Programa Nacional contra la discriminación racial* [consejo de Ministros]. Recuperado de <https://afrocubaweb.com/programa-nacional-diagnostico.pdf>. Recuperado de <http://www.lajiribilla.cu/wp-content/uploads/2022/10/pro>

de la Fuente, A. (2007). *CubaInfo: A project of the Cuban Research Institute*. Recuperado de <http://cri.fiu.edu/research/commissioned-reports/racism-fuente.pdf>

----- (2012). <<Tengo una raza oscura y discriminada>>. El movimiento afrocubano: hacia un programa consensuado. *Nueva Sociedad*, (242), 82-105, noviembre - diciembre.

----- (16 de abril de 2019) Cuba hoy: la pugna entre el racismo y la inclusión. The New York Times. Recuperado de <https://www.nytimes.com/es/2019/04/26/espanol/opinion/cuba-racismo-afrocubanos.html>

de la Fuente, A. & Bailey, S. (2021). The Puzzle of Racial Inequality in Cuba, 1980s–2010s. *Du Bois Review: Social Science Research on Race*, 18(1), 73-96. Spring. DOI: <https://doi.org/10.1017/S1742058X21000060>

Dos Santos, G. (2015). El racismo y la ley: un estudio sobre la tipificación de casos de racismo en Brasil a partir de la perspectiva de los estudios pos coloniales. En A. M. Cárabe, E. Espinosa y F. Sandoval. (Ed.), *El racismo por las escalas espaciales* (pp. 85-11). México: Miguel Ángel Porrúa/ Universidad Autónoma de Guerrero.

Duarte, R. y E. Santos (1997). *El fantasma de la esclavitud. Prejuicios raciales en Cuba y América Latina*. Bonn: Pahl-Rugenstein.

Espinosa, E. (2018). No corta el bacalao. En A. M. Cárabe, E. Espinosa y O Leyva, (Ed.). *Racismo y desigualdad. Una visión multidisciplinar* (pp. 169-194). México: Miguel Ángel Porrúa/ Universidad Autónoma de Guerrero.

Fanon, F. (1996). *Los condenados de la tierra*. México: FCE.

----- 2009, *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Ediciones Akal.

García, I. (8 de junio de 2020). Negros en Cuba, más rehenes de su raza que nunca. *Diario Las Américas*. Recuperado de <https://www.diariolasamericas.com/america-latina/negros-cuba-mas-rehenes-su-raza-que-nunca-n4200743>

- Guanche, J. (1996). Etnicidad y racialidad en la Cuba actual. *Temas* (7), 51-57. julio-septiembre.
- Hall, S. (1996). The After-Life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why Now? Why Black Skin, White Mask? En A. Read. (Ed.), *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation* (pp. 12-37). Londres: Institute of Contemporary Arts and International Visual Arts.
- Matiezo, M. (12 de agosto de 2020). La justicia no alcanza a los negros en Cuba. *CubaNet*. Recuperado de <https://www.cubanet.org/destacados/justicia-negros-poblacion-cuba/>
- Moore, C. (1988). *Castro, The Blacks and Africa*. California: UCLA.
- (2008). *Pichon: Race and Revolution in Castro's Cuba: A Memoir*. Chicago: Lawrence Hill.
- Morales, Esteban. (2013). *Race in Cuba. Essays on the Revolution and Racial Inequality*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Moreno, M. (1986). *La historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones*. Barcelona: Crítica.
- Morin, E. (1982). *La Rumeur d'Orleans*. Paris: Seuil.
- Muñoz, R. (26 de enero de 2021). Cuba: Activismo y emprendimiento contra el racismo. *DW*. Recuperado de <https://www.dw.com/es/cuba-activismo-y-emprendimiento-contra-el-racismo/a-56336505>
- Myrdall, G. (1944). *An American Dilemma. The Negro Problem and Modern Democracy*, 2 vols. Nueva York: Harper and Row.
- Ortiz, F. (1983). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Ciudad de La Habana: Ciencias Sociales.
- Padrón, C. (23 de febrero de 2022). La isla cárcel. Cifras del sistema penitenciario cubano. *CubaNet*. Recuperado de <https://www.cubanet.org/destacados/desde-1959-hay-mas-prisiones-que-universidades-en-cuba/>
- Prisoners Defenders. (2020). [Reporte 2020 sobre Cuba]. Recuperado de <https://www.prisonersdefenders.org/2020/01/03/cuba-suma-3-nuevos-presos-de-conciencia-en-diciembre/>

- (2021). [Lista de prisioneros. Cuba]. Recuperado de <https://docs.google.com/spreadsheets/d/1j8uoU-X4WOqkeh-8cyAwuhHZsg-7aiwpL/edit#gid=426450082>
- (2023). [Reporte 2023 sobre Cuba]. Recuperado de <https://www.prisonersdefenders.org/2023/01/12/con-29-nuevos-presos-politicos-en-diciembre-ya-hay-1057-prisioneros-politicos-en-cuba/>
- Quesada, S. (2021). The Dual Biopolitics in the Cuban Postplantation of Gloria Rolando's *Raíces de mi corazón*. *Small Axe. A Caribbean Journal of Criticism*, 25 (2 (65)), 50–68. July. DOI: <https://doi.org/10.1215/07990537-9384212>
- Sawyer, M. (2007). *Racial Politics in Post-Revolutionary Cuba*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Terry D. (2019). El derecho penal y la discriminación racial. *Cuban Studies*. (48), 90-99. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/26725381>
- Van Dijk, T. (1988). El discurso y la reproducción del racismo. *Lenguaje en contexto*, 1 (1-2), 131-180.
- Wade, P. (2010). *Race and Ethnicity in Latin America*. Londres/ Nueva York: Pluto Press,.
- Wieviorka, M. (1992). *El espacio del racismo*. Barcelona: Paidós.
- (2009). *El racismo. Una introducción*. Barcelona: Gedisa.
- Zurbano, R. (23 de marzo de 2013). For Black in Cuba Revolution Hasn't Begun. *The New York Times, Sunday Review*. Recuperado de <http://www.nytimes.com/2013/03/24/opinion/sunday/for-blacks-in-cuba-the-revolution-hasn't-begun.html>.

Entre reinados y comparsas. Las disputas por la representación de etnicidad negra en el Casanare, Llanos orientales, Colombia

Laura de la Rosa Solano
Grupo de Estudios
Afrocolombianos (GEA) -
Universidad Nacional
de Colombia
Colombia

Andrea Leiva Espitia
Grupo de Estudios
Afrocolombianos (GEA) -
Universidad Nacional
de Colombia
Colombia

*Between beauty contests and carnival groups.
Tensions about the black ethnicity representation
in Casanare, Llanos orientales, Colombia.*

Recibido: 17 de septiembre de 2022

Aceptado: 12 de diciembre de 2022

Resumen

Antes de los años 70, en el departamento del Casanare ubicado en la macrorregión de los Llanos Orientales de Colombia, no había una presencia amplia de población identificada como negra. Al igual que en el resto de la región, la mayoría de personas se ha autocaracterizado como blanca-mestiza y *llanera*, vocablo que lleva implícita la condición de trabajadores de la vaquería. El advenimiento de actividades como la explotación petrolera y

la agroindustria en torno a la palma africana o palma de aceite, resultó un polo de atracción para personas de origen étnico negro provenientes de las costas Pacífica y Caribe de Colombia. Hoy en día, hay varias generaciones de afrocolombiano(a)s nacidas y criadas en la región. En este artículo, se presentan los resultados parciales de una investigación que surge de las invitaciones de la comunidad afrodescendiente de los municipios de Villanueva y Monterrey del citado departamento para acompañarla en algunos encuentros culturales y gastronómicos de la afrocolombianidad. Se narran parcialmente algunas de las vivencias y se analizan algunos hechos para entender cómo han evolucionado estas comunidades en un entorno que no conocían y la manera en que la Ley 70 de 1993 ha afectado esta situación.

Palabras Claves

Afrocolombianos, Afrocasanareños, Llaneros, Llanos Orientales, Ley 70, Casanare, Palma de aceite.

Abstract

Before the 1970s, in the Casanare department located in the Llanos Orientales macro-region of Colombia, there was not a large presence of a population identified ethnically as black. Just like in the rest of the region, most of the people have been self-characterized as *blanca-mestiza* (white-mestizo) and *llanera*, a word representing the implicit condition of cowboys. The appearance of activities like oil exploitation as well as agroindustry derived from the African palm or oil palm became a pole of attraction for black people coming from the Colombian Pacific and Caribbean coasts. Today, there are several generations of *afrocolombians* born and grown in the region. The results shown in this paper are the partial product of a research originated in the invitations of the *afrodescending* community of the towns Villanueva and Monterrey in the forementioned department, who asked the authors to accompany them in the celebrations of cultural and gastronomic encounters commemorating the *afrocolombianity*. Some of the experiences lived are partly recounted and some events are analyzed in order to understand the way in which these communities have evolved in an environment unknown for them, as well as the way in which the Ley 70 of 1993 has affected this situation.

Keywords

Afrocolombians, Afrocasanareños, Llaneros, Llanos Orientales, Ley 70, Casanare, Oil palm.

¹⁾ La Ley 70 de 1993 reconoce por primera vez la propiedad colectiva de las comunidades negras en Colombia, especialmente aquellas que ocupan las zonas ribereñas del Pacífico colombiano, así como sus prácticas ancestrales.

En Colombia, la construcción de la idea de Nación se hizo a través de una regionalización de los territorios en la cual se establecía que el desarrollo y el progreso estarían en las manos de la población *blanco-mestiza* de los Andes, mientras que la población afrodescendiente estaría ubicada en los litorales Caribe y Pacífico; la Amazonía estaría conformada por grupos indígenas y la región de la Orinoquía por indígenas y llaneros, grupos de colonos dedicados al pastoreo de la ganadería (Wade, 1997). Este ideario nacional, sumado al modelo multicultural propuesto para los grupos indígenas, hizo que en el momento en que la Ley 70 de 1993¹ fue discutida, las poblaciones a las cuales se hacía sujetos de derechos, fueran grupos rurales asentados, sobre todo, en el litoral Pacífico. De hecho, el primer artículo de la ley establece que su objeto es: “reconocer a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la cuenca del Pacífico”.

Sin embargo, un gran porcentaje de la población que se reconoce como afrocolombiana habita en contextos urbanos, incluidas ciudades andinas como Medellín y Bogotá y muchas personas afrocolombianas han migrado a regiones como los Llanos Orientales y la Amazonia por diversos fenómenos como la búsqueda de oportunidades laborales o el conflicto armado (Rodríguez, 2016; Villegas, 2005). Estos nuevos contextos suponen unos desafíos inéditos para la población migrante ¿Cómo asumirse en una región donde se supone que no hay ‘negros’? ¿Cuáles de las expresiones culturales de los lugares de origen se resaltan y cuáles no? ¿Hay expresiones que se crean para posicionarse como afrocolombianos en un nuevo contexto? Este texto aborda estas preguntas a la luz de la etnografía sobre la conmemoración de la *afrocolombianidad* en el departamento del Casanare. Esta fecha fue establecida desde el año 2001 en cumplimiento de la Ley 725 que crea el Día Nacional de la Afrocolombianidad en homenaje a los 150 años de la ley de abolición de la esclavitud, consagrada en la Ley 21 de mayo de 1851. Desde el año de su declaración, existe un despliegue nacional de diferentes expresiones de tipo académico,

cultural, festivo y artístico que buscan recordar la presencia de los afrodescendientes en el país. Siguiendo el argumento de De la Rosa Solano (2019), proponemos aproximarnos a este tipo de conmemoraciones como espacios políticos en los que las identidades y las relaciones raciales de clase son contestadas, negociadas y reconfiguradas (p.229).

Para entender la relación entre etnicidad y conmemoración, es necesario recordar que el multiculturalismo en Colombia se planteó como un modelo de Nación en la Constitución de 1991. Esta reconoció el estatus étnico de las ‘comunidades negras’ cuyos derechos territoriales fueron establecidos en el artículo transitorio 55 que posteriormente se convertiría en Ley 70 de 1993 dirigida a

(...) las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva, de conformidad con lo dispuesto en los artículos siguientes. (Art.1, Ley 70 de 1993)

Excluye así, como lo afirma Hoffmann (2002), a “los habitantes urbanos (70% de la población negra es urbana) y los que viven fuera del Pacífico (73 % de la población negra vive fuera de la región pacífica)” (p.356). La ley fue consecuencia de diferentes luchas de académicos y organizaciones sociales afrocolombianas que venían creándose desde la década de los años ochenta del siglo XX, pero también fue causa de la proliferación de organizaciones y la creación de cuerpos administrativos de los ahora reconocidos como ‘territorios colectivos de comunidades negras’ y llamados ‘consejos comunitarios’².

² Los Consejos Comunitarios de las Comunidades Negras son personas jurídicas cuya creación está autorizada por el artículo 5° de la Ley 70 de 1993, que tienen entre sus funciones las de administrar internamente las tierras de propiedad colectiva que se les adjudique, delimitar y asignar áreas al interior de las tierras adjudicadas, velar por la conservación y protección de los derechos de la propiedad colectiva, la preservación de la identidad cultural, el aprovechamiento y la conservación de

Tras veintiocho años de implementada la ley y de la puesta en marcha de la constitución de 1991, las políticas multiculturales en Colombia están siendo revisitadas. En el ámbito académico, estas son objeto de análisis críticos desde las ciencias sociales. Algunos autores ponen en evidencia sus paradojas y sus consecuencias en las poblaciones definidas como ‘grupos étnicos’, tanto de poblaciones indígenas (Bocarejo, 2011; Del Cairo, 2011) como negras (Cunin, 2002; Cunin, 2003; Restrepo, 2013; Wade,

los recursos naturales y hacer de amigables componedores en los conflictos internos factibles de conciliación.

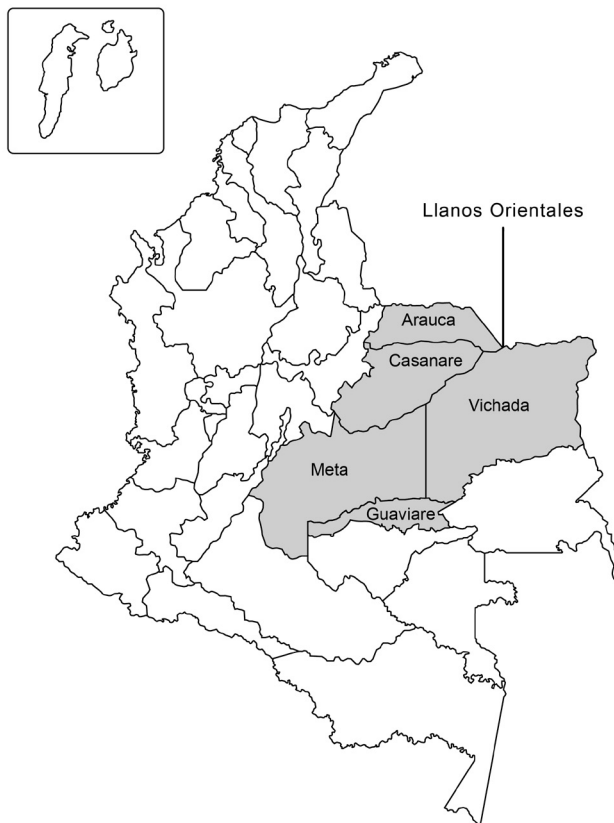
2006; Losonczy, 2002; Hoffmann, 2002). Cunin (2002) resalta el poco efecto que el multiculturalismo entendido como la “gestión política de la multiculturalidad” (p. 279) tuvo en ciudades como Cartagena donde la organización social entre las poblaciones urbanas negras es una “racialización difusa” (p. 281) que no admite fijaciones étnicas unitarias. Restrepo (2013) prefiere romper con la dicotomía que condena o ensalza la etnicidad y la entiende como un producto de narrativas y prácticas interrelacionadas y contradictorias de diferentes actores locales como ONG, instituciones y líderes. Para Wade (2006), deben reconocerse algunos logros de estas políticas multiculturales en el caso de las poblaciones negras, como poner en la agenda pública los problemas de discriminación; sin embargo,

(...) esto tiene que ponerse junto con la idea de que el reconocimiento de los derechos étnicos también ha armonizado con varios intereses políticos en círculos del Estado (...) ligados a objetivos estratégicos de gobierno y desarrollo que tendrían prioridad sobre estos derechos. (Wade, 2006, p.71)

Además, muestra cómo el reconocimiento de territorios colectivos y todo el entramado político y social que este conllevó se caracterizó por la relación directa entre identidad y territorio: efectiva para unos grupos negros (los del Pacífico) en un principio, pero poco pertinente en otro tipo de territorialidades que se escapan a la lógica **étnica** definida en la ‘ley 70’ como es el caso de la gente negra en las ciudades.

³⁾ Los municipios son el segundo nivel en la división administrativa de Colombia. El grupo de municipios conforma un departamento.

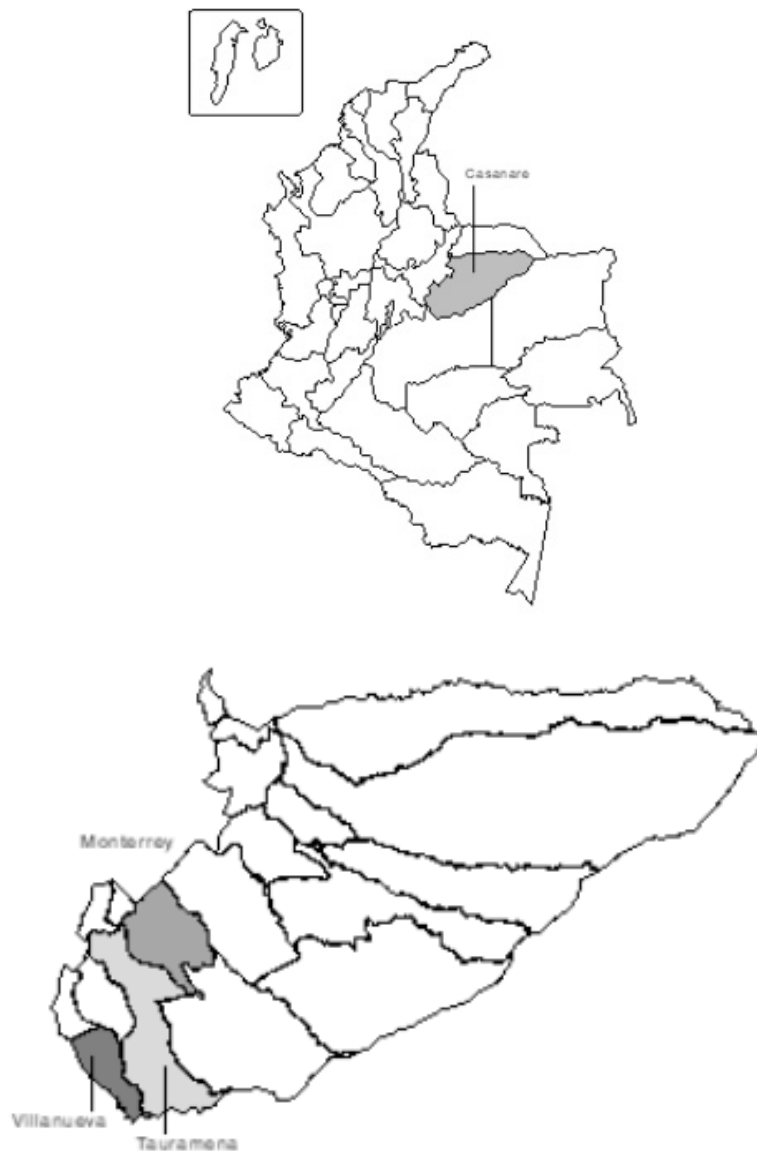
Este último es el caso de los municipios³ del departamento colombiano del Casanare. Este ha sido reconocido por su población *blanco-mestiza* y una identidad *llanera* que tiene entre sus insignias la vaquería. El Casanare está ubicado en la región de los Llanos Orientales, conformada por los departamentos de Casanare, Meta, Vichada, Arauca y Guainía, estos tres últimos fronterizos con Venezuela:



Mapa 1. Localización de la región conocida como los Llanos Orientales en Colombia. Fuente: adaptación a basada en: https://www.icanh.gov.co/nuestra_entidad/grupos_investigacion/arqueologia/parques_asociados/5205

Según Dureau & Goueset (2007) “el Casanare es un vasto departamento periférico y rural del nororiente de Colombia que permaneció poco poblado y débilmente urbanizado hasta el descubrimiento de yacimientos petroleros en 1990” (p.25). Esta investigación se concentra en los municipios donde la afluencia migratoria debido a la bonanza petrolera fue una de las más fuertes, especialmente Tauramena y Villanueva (Ver mapa 2). Entretanto, Monterrey constituyó una zona de asentamiento para los trabajadores en estos yacimientos y también en otras economías preponderantes desde la década de los años 70 como la de la palma africana⁴, un cultivo a gran escala que requiere de grandes extensiones de tierra y una mano de obra que sea capaz de trabajar en condiciones extremas y por largas horas (Zamora, 2003).

⁴ Según Zamora (2003) la palma africana se cultiva con el fin de extraer de la almendra la pulpa que luego de un proceso se convertirá en aceite. Después de su extracción es llevado a Bogotá para su tratamiento y comercialización.



Mapa 2: Localización del Casanare en Colombia y de los municipios de Villanueva, Monterrey y Tauramena. Elaboración: Paula Nathalia Castillo.

El petróleo y la palma africana fueron dos de las principales motivaciones de la migración afrodescendiente en el Casanare. En este escenario, durante cincuenta años han nacido nuevas generaciones de poblaciones negras en este departamento que, conscientes del racismo y falta de reconocimiento frente a la sociedad casanareña, se congregan en diferentes organizaciones de carácter local, especialmente municipal. Dentro de las dinámicas de reivindicación, está la ya mencionada conmemoración de la afrocolombianidad. Este artículo es un resultado parcial de la investigación que surgió a partir de varias invitaciones que la comunidad afrodescendiente de los municipios de Villanueva y Monterrey nos hizo para participar en algunos de sus eventos conmemora-

tivos. En el año 2015 asistimos por primera vez al municipio de Monterrey y, posteriormente, en los años 2017 y 2018 participamos en la celebración de los Encuentros Culturales y Gastronómicos de la Afrocolombianidad organizados por la Secretaría de Gobierno, Seguridad y Convivencia de Monterrey. Además, en esos mismos años realizamos salidas de campo con estudiantes del pregrado de Sociología de la Universidad Santo Tomás a los municipios de Tauramena, Villanueva y Monterrey.

Con base en los datos de campo surgidos en el contexto de estas múltiples visitas, nuestro interés aquí es mostrar cómo la multiculturalidad colombiana devela una de sus paradojas en las celebraciones y conmemoraciones públicas, expresan la forma cómo la sociedad se está pensando a sí misma en un momento determinado y evidencian las disputas por el posicionamiento de los símbolos que definen lo que las personas entienden como 'etnicidad negra'. Estos espacios también cristalizan conflictos de la gente negra con otros sectores sociales, en este caso los autodenominados 'mestizos' o 'llaneros'.

En el Casanare, el registro de las primeras celebraciones del día de la afrocolombianidad se ubica en el municipio de Villanueva (Villegas, 2005). Estas surgieron como parte de un interés de visibilidad política de las organizaciones sociales que luchan por la reivindicación de sus derechos en cuanto 'comunidades negras'. Más adelante, los gobiernos locales y el gobierno nacional se harían partícipes económicamente de estos procesos en cumplimiento de los planes de desarrollo municipal⁵. En cada municipio donde hay presencia de una organización afrocasanareña, se celebra este día de forma diferenciada. Así, las festividades locales reflejan los resultados de las pugnas entre organizaciones étnicas locales.

Si bien la relación entre las conmemoraciones y las representaciones identitarias de la gente negra han sido trabajadas en Colombia por Cunin (2003), De la Rosa Solano (2013; 2015; 2018) y Gutiérrez (2000; 2006), por mencionar solo algunos ejemplos para el caso de la ciudad de Cartagena, esta temática no ha sido analizada aún en el Casanare. Las investigaciones sobre esta población nos ofrecen, sin embargo, contextos esclarecedores sobre el proceso organizativo y festivo de la población afrocasanareña. Dentro de este escaso pero valioso grupo de trabajos se destacan

⁵ Un plan de desarrollo es una herramienta de gestión que surgió en el contexto de la descentralización política de Colombia desde la década de los años 90. Es una 'hoja de ruta' para promover el desarrollo de una determinada zona, en este caso nos referimos al nivel municipal.

tesis de grado como las de Villegas (2005), Rodríguez (2016) y Zamora (2003) que contienen información clave para entender las historias de poblamiento de municipios con presencia negra en el Casanare, principalmente Villanueva. Igualmente, mencionamos el trabajo realizado dentro del marco del proyecto que dio lugar a este artículo que se titula *Hacemos Pueblo: historias, caminos y futuro de las comunidades afrocasanareñas* (De la Rosa Solano, Leiva Espitia, Aliaga Sáez, Rincón & Torres Sanmiguel, 2021). Estos documentos presentan algunas luces sobre la relación que aquí queremos esbozar. Para esto, en primer lugar, presentaremos el contexto general de la presencia de esta población, las dinámicas de poblamiento y las trayectorias identitarias. En un segundo momento nos basamos en la etnografía de la conmemoración en los municipios de Villanueva, Monterrey y Tauramena con el ánimo de mostrar tres tipos de disputas que salen a relucir en este tipo de prácticas: el racismo institucional y la instrumentalización de la etnicidad; las disputas por la representación entre las organizaciones étnicas y los distintos significados e interpretaciones de lo ‘afro’ entre quienes se reivindican como afrocasanareños.

Los afrocasanareños y sus trayectorias identitarias

La población que habita el Casanare está compuesta mayoritariamente por habitantes que, frente a la gente negra e indígena son categorizados como ‘blanco-mestizos’ y comparten una conciencia de identidad *llanera*. El llanero es el arquetipo cultural de los departamentos comprendidos en la zona conocida como los llanos orientales y, según Rodríguez (2016),

(...) ha construido e imaginado su cultura, la del llanero, sobre la afirmación de un pasado inminentemente indígena (...) Pero más que europeo, blanco o ‘criollo’ (entendido como una categoría del sistema de castas), el llanero ha sido relacionado con la rebeldía indígena, es decir, con el nativo que resistió la dominación colonial a través de la apropiación y reconfiguración de elementos europeos, algunos de estos van a ser el caballo, el ganado y el hato. (p.12)

El *llanero* es entonces la forma de autoidentificación preponderante en el discurso identitario regional.

⁶⁾ “Forma productiva sustentada en el binomio ganadería-usufructo de la tierra donde se genera una relación de peonaje entre un terrateniente, dueño de los medios fundamentales de producción y un trabajador, parcialmente separado de esos medios y con posibilidades de usufructuar la tierra a quien denominamos peón (...)” (Gastón Carballo (1988) en Rodríguez (2016)).

A pesar de que la población afrodescendiente tuvo una presencia colonial como mano de obra esclavizada en la estructura llamada el ‘hato’⁶, esta ha sido poco reconocida como parte de la historia y la composición identitaria regional. Las personas que forman parte de la población afrocasanareña actual, son descendientes de migraciones que datan de la década de los años 70 del siglo XX. Según Zamora (2003), para el caso del municipio de Villanueva los primeros migrantes afrocolombianos comenzaron a llegar desde el año 1976 cuando se inauguró la empresa el Palmar de Oriente Ltda., cultivadora de palma africana. La mano de obra fue aumentando conforme al crecimiento de la empresa en hectáreas de cultivo. Las dinámicas de explotación de mano de obra adquirieron nuevas formas. Villegas (2005) nos ilustra la práctica del ‘enganche’ que consistió en captar mano de obra calificada para el trabajo ‘duro’ de la palma en otras regiones como los departamentos del Cauca y el Valle del Cauca, ubicados en el suroccidente de Colombia donde las personas de la población negra tenían experiencia en el trabajo de plantación de azúcar. En este proceso, los trabajadores iban acompañados de parientes motivados por oportunidades laborales. La decisión de migrar se debió, entre otras cosas, a las posibilidades de acceder a los ‘beneficios de la modernidad’ así como de escapar de la exclusión y la marginación social que vivían en sus lugares de origen. Esta exclusión se debió, entre otras cosas, a que “la mayoría de los residentes (...) son descendientes de campesinos que perdieron sus tierras durante la expansión de la agroindustria azucarera (...)” (p.26) en el Cauca y el Valle del Cauca.

Una segunda oleada de migración en el municipio de Villanueva ocurrió en 1992 cuando las personas se asentaron en el casco urbano (Zamora, 2003). Según Dureau & Goueset (2007) las migraciones también aumentaron por la presencia de yacimientos petroleros desde los años 90 en Tauramena y Aguazul. Con el paso de los años, otros aspectos como el conflicto armado por actores como la guerrilla y los paramilitares causaron el desplazamiento forzado y creciente de nuevos migrantes. Municipios como Villanueva, que estaban relativamente poco poblados, tuvieron un proceso de urbanización donde la presencia afrodescendiente fue un factor preponderante. Según datos recientes, la

⁷⁾ Según el censo nacional de 2018, en el año 2005 la población negra en Casanare era de 4004 habitantes, en el año 2018 esta aumentó a 6130 habitantes.

población afrocolombiana en el departamento del Casanare aumentó en más de 2000 habitantes⁷.

En el marco multicultural de Colombia que fue reconocido en la constitución de 1991, las comunidades negras del Casanare reivindican sus derechos étnicos a través de la conformación de distintas organizaciones sociales. En todo el departamento del Casanare se pueden contar más de veintiuna organizaciones (De la Rosa Solano et al. 2021). Estas tienen antecedentes en la formación de sindicatos en las empresas palmeras en el año de 1986. Estos fueron desarticulados rápidamente por la empresa y

(...) tras este hecho, se produce una recomposición de dichas redes: por un lado, se produjo el éxodo de los involucrados; por otro, creó las condiciones que permitieron la apropiación del territorio de algunas familias e individuos que, con financiación de una de las empresas palmicultoras, lograron acceder a terrenos para construir su hogar. (Villegas, 2005, p.17)

A pesar de que la creación de sindicatos estuvo obstaculizada en varias ocasiones por la acción de los empresarios palmicultores, estos intentos permitieron la consolidación de redes y la organización de espacios artísticos y culturales que abrieron un espacio de representación política que se consolidó con la creación de grupos representativos de las zonas afrodescendientes como la Colonia del Cauca y la Colonia Negra en 1994. Estas participaron en un evento denominado Festival Nacional de las Colonias que se comenzó a celebrar en 1991 en el municipio de Villanueva (Villegas, 2005, p.23). Las organizaciones por la reivindicación política y étnica de la población afrocasanareña surgieron de la mano de escenarios de expresión artística y cultural.

La organización de las comunidades afrocasanareñas está estrechamente ligada a la participación política de algunos líderes. La disputa electoral por el concejo municipal y por otros espacios de representación influyeron en la división de algunas organizaciones y la consolidación de otras. En este proceso, la reivindicación cultural, la territorial y la lucha contra la discriminación fueron determinantes. El surgimiento de la Colonia Negra y la Colonia del Cauca en el marco del Festival Nacional de las Colonias permitió la consolidación de expresiones culturales de los afrocasanareños y, por ende, sentó las bases para la conmemoración del Día de la Afrocolombianidad.

En los municipios donde prevalece población negra como Tauramena, Villanueva y Monterrey, estas festividades están subvencionadas, en parte, por las secretarías municipales. Dentro de los planes de desarrollo municipal se contemplan rubros para la realización de diferentes jornadas que permitan el reconocimiento de las poblaciones afrodescendientes. Aunque no son los únicos elementos presentes, las danzas y las manifestaciones culturales siempre ocupan un lugar preponderante dentro de estos proyectos como lo muestra una de las imágenes incluidas en la presentación de la propuesta para el reconocimiento de los afrodescendientes en el plan de desarrollo municipal de Villanueva:



Imagen 1: fragmento de la presentación del plan de desarrollo municipal 2018, municipio de Villanueva

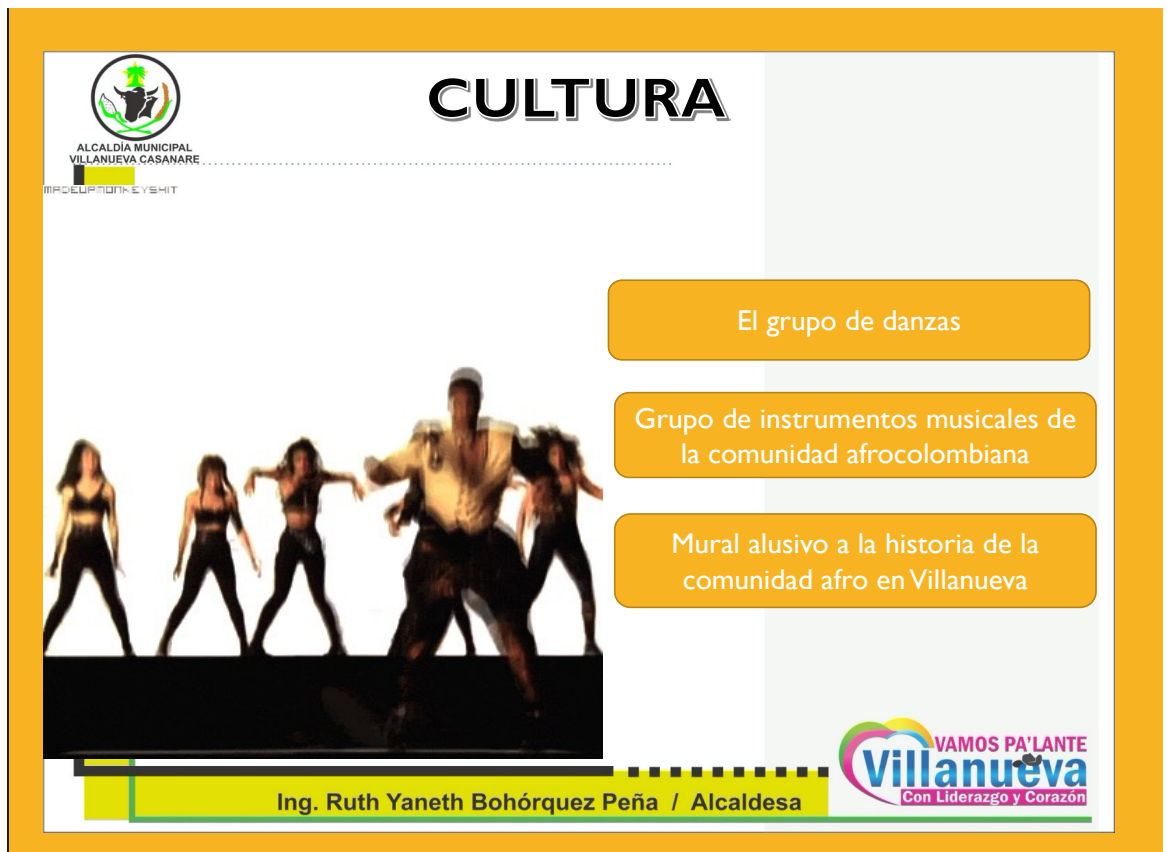


Imagen 2: fragmento de la presentación del plan de desarrollo municipal 2018, municipio de Villanueva

La primera imagen inicia la presentación del plan de desarrollo del municipio de Villanueva. En ella se aprecian mujeres y hombres, algunas lideresas de organizaciones afrocasanareñas con vestidos de danza concebida como ‘tradicional’ del Pacífico colombiano. La segunda imagen presenta las propuestas culturales para el plan del desarrollo: grupo de danzas, grupo de instrumentos musicales, mural alusivo a la historia de la comunidad afro en Villanueva. Estas dos imágenes reflejan que la reivindicación afrodescendiente en estos municipios apela a referentes diversos de los lugares de origen de los habitantes, para reivindicarse desde un referente que unifique ‘lo afro’ dentro de un mismo marco de representación.

Aunque el ámbito de la cultura resulta importante como espacio de disputas por la visibilidad social de la población, paradójicamente se convierte en un lugar donde se reproducen los estereotipos que la población asocian a la población negra con la danza, el folclor. Ocurre algo similar a lo que señala De la Rosa Solano para el caso de las comparsas y festividades que celebran la afrocolombianidad en Cartagena de Indias:

(...) los bailes y los disfraces evocan un continente que está lejos pero que sigue siendo importante para la identidad de la ciudad. Hoy ya no se trata más de condenar 'la herencia africana', sino de exaltarla. Sin embargo, las referencias siguen siendo folklóricas y estereotipadas: tambores, sensualidad y movimientos del cuerpo son las palabras más utilizadas para describir las comparsas de los grupos 'negros'.⁸ (De la Rosa Solano, 2014, p. 213)

⁸ Texto original en francés, traducido por Laura de la Rosa Solano: (...) « les danses et les déguisements évoquent un continent qui est loin mais qui reste important pour l'identité de la ville. Il ne s'agit plus aujourd'hui de condamner « l'héritage africain », mais de l'exalter. Cependant, les références continuent à être folkloriques et stéréotypées : tambours, sensualité et mouvements du corps sont les mots les plus utilisés pour décrire les comparsas des groupes « noirs » ».

Entre reinados y comparsas: el día de la afrocolombianidad como escenario de disputas por la representación de lo afro en los municipios

Las conmemoraciones en las que se reivindican los derechos de las poblaciones afrocasanareñas ponen en evidencia distintas dimensiones y disputas socio-políticas. En este apartado presentaremos en primer lugar **el racismo institucional y la instrumentalización de la etnicidad negra** que se refleja en la relación entre los funcionarios departamentales que se reivindican como blanco-mestizos o llaneros y los funcionarios municipales que se reconocen como afrocasanareños. La segunda dimensión tiene que ver con las **disputas por la representación** entre las organizaciones sociales municipales y sus diferentes lideresas. La tercera dimensión es la disputa por los diferentes **significados e interpretaciones de 'lo afro'** en cada municipio.

El racismo institucional y la instrumentalización de la etnicidad negra en los escenarios locales

Nuestras visitas al Casanare comenzaron en el año 2015 al municipio de Monterrey por invitación de la lideresa, que aquí llamaremos Ana, de la organización llamada 'Afrocofu'. Ella es, al mismo tiempo, la funcionaria que se encarga de los asuntos étnicos en la secretaría municipal. Ana goza de gran aprecio entre las personas del municipio, especialmente aquellas pertenecientes a la población afromonterregia⁹. Cada año, ella organiza la celebración del día de la afrocolombianidad con la preocupación de que este se convierta en un espacio de reconocimiento del aporte de la población a la que representa, y no en una fiesta sin significado, más aún, teniendo en cuenta la discriminación racial que sufren

⁹ Gentilicio que usan para identificarse las personas negras del municipio de Monterrey.

¹⁰⁾ Información extraída de conversaciones informales y no grabadas con Ana.

¹¹⁾ Esta información es producto de la observación participante en las múltiples visitas hechas a Monterrey entre 2015 y 2018.

¹²⁾ Reconstrucción a partir de la conversación que escuchamos durante el trayecto terrestre de dos horas entre Yopal y Monterrey, Casanare.

¹³⁾ *Cansón*: colombiano, persona que molesta, incomoda o cansa por su insistencia o modo de ser

los habitantes a quienes representa¹⁰. Sus iniciativas no están exentas de conflicto: al tratarse de una mujer que es funcionaria del gobierno local, Ana tiene la responsabilidad de gestionar una parte del presupuesto del Plan de Desarrollo municipal de proyectos por la convivencia étnica en Monterrey.

Las asignaciones presupuestales para los asuntos étnicos son criticadas por algunas personas de la población *llanera* o *blanco-mestiza*, especialmente otros funcionarios departamentales que, en un discurso racista, indican que ellos fueron quienes llegaron primero que los afrodescendientes y reclaman que no gozan de derechos diferenciales¹¹. Las disputas entre la representante de la población negra de Monterrey y los funcionarios departamentales muestran una primera dimensión del papel que cumplen las conmemoraciones de la afrocolombianidad: son espacios donde se cristalizan las disputas por la celebración de la etnicidad en este departamento, y evidencian la articulación entre racismo estructural y derechos diferenciales de las poblaciones.

Uno de los momentos en los que fuimos testigos de esta dimensión de la relación interétnica local fue un largo trayecto terrestre en el auto del secretario departamental de educación. Él viajó desde Yopal, la capital del Casanare, con el fin de intervenir en la conmemoración del Día de la Afrocolombianidad que se llevó a cabo en Monterrey en agosto de 2015. Durante el trayecto nos invitó a participar en el evento, en condición de conferencistas, a dos mujeres afrocasanareñas, a una reconocida docente afrocolombiana del Pacífico y a nosotras, como antropólogas afrocolombianistas, a intervenir frente a distintos miembros de esta población. Antes de que recogiéramos en el camino a las mujeres lideresas afrocolombianas, el funcionario nos cuestionó sobre nuestro interés por “esos negros” en una incómoda conversación¹²:

Funcionario: Cuénteme doctora, ¿por qué estudia a ‘esos negros’?

Antropóloga: ¿a qué se refiere con ‘esos negros’?

Funcionario: ‘esos negros’ de aquí, ellos son muy cansones¹³ y solo quieren que el municipio les dé plata por todo, cuando nosotros fuimos quienes llegamos primero, somos los nativos del Casanare, tenemos identidad *llanera*. Ellos llegaron luego y, dígame doctora, ¿por qué tendrían que tener más derechos que nosotros?

Los intentos por explicarle al funcionario la raíz de las disputas por el reconocimiento de los derechos de la población afrodescendiente fueron infructuosos pues él siguió hablando sin parar y no permitía espacios de reflexión. Para nuestra sorpresa, más adelante recogería a las lideresas afro que estaban alojándose en la casa de una reconocida líder y política local de Yopal. Las mujeres se subieron al automóvil, él las saludó con naturalidad y comenzó a cuestionarlas:

Funcionario: Cuénteme, profesora ¿ustedes por qué tienen derechos especiales en nuestro departamento?

Profesora afrocolombiana: ustedes los blanco-mestizos no conocen nuestra historia, porque nunca han sido discriminados. Estas plantaciones que ve ahí (señala el horizonte), esas fincas fueron construidas por nuestros ancestros.

Funcionario: interpela y afirma que “ustedes los negros quieren todo regalado”.

Después de la interpelación del funcionario, comenzó un intercambio incomprensible de intervenciones en las que cada parte defendía su derecho a vivir y reclamar presupuesto por parte de los departamentos y los municipios. La lideresa de Yopal trató de calmar los ánimos con una conversación sobre la política local: ella había sido candidata al consejo departamental y, además, se enorgullecía de conocer a uno de los políticos *blanco-mestizos* más cuestionados del Casanare y de Colombia, reconocido por su clientelismo y por favorecer a diferentes familias con la entrega de lotes para vivienda que, sin embargo, no estaban legalizados. La referencia al cuestionado alcalde, distrajo el agresivo intercambio entre el funcionario racista y la lideresa y profesora afrocolombiana y, para nuestra sorpresa, al final del trayecto la conversación se tornó en un intercambio de bromas que apelaban a los estereotipos sexualizados de la gente negra y del hombre llanero¹⁴. El humor fue el mediador entre las tensiones ocasionadas por las interpelaciones del funcionario, la sexualización de cada uno de los grupos fue la vía de escape para ‘resolver’, por lo menos temporalmente, tensiones que no se disipan en el largo plazo: el funcionario sigue pensando que los negros son ‘cansones’ y que no tienen derecho a reclamar un presupuesto especial.

¹⁴⁾ Que, según la conversación, es reconocido por su vigor sexual.

Al llegar a la conmemoración que se realizaba en un espacio abierto del municipio de Monterrey, Ana recibió con prevención a las lideresas y al funcionario. Al parecer, las disputas por el presupuesto asignado a esa actividad se basaron en la asignación de un monto para la contratación de los refrigerios para las personas invitadas: el funcionario departamental creó una empresa con sus familiares, con el fin de preparar y ofrecer algunos alimentos en la conmemoración y así obtener parte de la ganancia por un contrato con el municipio. Sin embargo, Ana quería ofrecer alimentos típicos de la gastronomía afrocolombiana y aportar a la economía de la población ofreciendo los productos que las madres y comadres de su municipio preparan. No obstante, el funcionario *llanero* ganó el contrato y Ana tuvo que aceptar unas insulsas empanadas como refrigerio, así como la decepción de las mujeres que estaban listas para preparar alimentos basados en los saberes del Pacífico y el Caribe colombiano.

Esta disputa se reflejó en los intercambios públicos de cada una de las personas que intervinieron: se discutía sobre la categoría que se debía usar para referirse a las poblaciones afrocasanareñas, algunos defendían el derecho a llamar ‘negro’ o ‘negrito’ a las personas, otros sobre el reconocimiento de los ancestros africanos en las poblaciones contemporáneas negras, otros reclamaban más atención por parte del municipio. En el trasfondo de estas discusiones se percibía la incomodidad y el declarado disgusto de Ana por el provecho que ‘los funcionarios *blanco-mestizos*’ extraen de las actividades destinadas a la población afrocasanareña. Al final, en una álgida discusión, el susodicho se fue del municipio ofendiendo a Ana, y Ana nos explicó el motivo de su disgusto.

Estas tensiones se concentran en eventos puntuales donde se encuentran funcionarios y líderes. La escena del trayecto en automóvil refleja el racismo estructural e institucional que viven las personas negras en Colombia, pero, al mismo tiempo, la referencia a la política local como un catalizador de tensiones interétnicas: todos los que discutían estuvieron de acuerdo en declarar que el alcalde cuestionado era una gran persona tanto con la gente negra como con la gente *blanco-mestiza*. La disputa por el presupuesto para los eventos relacionados con los derechos étnicos y diferenciales de la población afrodescendiente, refleja la articulación entre las instituciones locales y la instrumentalización política de la

etnicidad negra en el nivel municipal. Los eventos terminan convertidos en espacios burocratizados a pesar del interés de lideresas como Ana que aspiran a que sean espacios efectivos de representación. Estas disputas interétnicas se reproducen en el escenario intra-étnico de las organizaciones locales por la representatividad.

Disputas por la representación entre las organizaciones afrocasanareñas

Pardo (2011) muestra cómo la demanda por la representatividad de las ‘comunidades negras’ en el marco de la Ley 70 de 1993 permitió el perfilamiento de “una serie de organizaciones, redes, coaliciones e individuos” (p.71) que han permitido la consolidación de la representatividad negra o afrocolombiana, pero también han redundado en su fragmentación y socavación. El caso afrocasanareño no es la excepción: la compleja articulación entre la participación política de líderes en los escenarios electorales, las disputas presupuestales, el racismo institucional y la lucha por los diferentes significados asignados a ‘lo afro’ cristaliza sendas fragmentaciones entre organizaciones y municipios.

Un ejemplo de ello es la manera como se conmemoró el día de la afrocolombianidad tres años más tarde de nuestra primera visita, en el 2018. Dentro de las actividades programadas, estaba el encuentro de distintas organizaciones municipales en Tauramena. Para esta ocasión, cada municipio organizó una comparsa con trajes típicos de danzas y símbolos afrocolombianos. Con un grupo de estudiantes, salimos en esa ocasión desde el municipio de Monterrey con la lideresa Ana y los miembros de la organización Afrocofu. El centro de este evento era la realización de un ‘reinado de la afrocolombianidad’ donde se elegiría a una mujer representante de lo afrocasanareño.

Después de un corto trayecto hasta Villanueva donde un grupo de mujeres se peinaban, maquillaban y disfrazaban para la ocasión con gran algarabía, seguimos el camino a Tauramena. Un trayecto entre bailes y disfraces nos llevaría a la plaza del municipio donde, en una tarima dispuesta en un costado, un animador

anunciaba que pronto tendría lugar el reinado. Ana, nuestra líder afromonterregia no participó de este evento porque según ella “la gente de Tauramena no la quería” y había rencillas con líderes y organizaciones de esa población. Una de las disputas, contó Ana, ocurrió porque ella no estaba de acuerdo con el tipo de conmemoración que en Tauramena se llevaba a cabo: la exaltación de estereotipos sexualizados de la mujer negra mediante un concurso de belleza le parecía algo ofensivo. También afirmaba que mucha gente no la quería por su papel protagónico en Monterrey y por irse en contra de los intereses políticos de algunas lideresas, especialmente la de Yopal. Con su postura física, su descontento y la necesidad de alejarse de otras lideresas mientras se realizaba el concurso, Ana cristalizó disputas históricas entre las organizaciones por la representatividad.

A pesar de lo anterior, Ana nos pidió a los tres profesores que estábamos allí presentes, ser jurados del reinado. En un intento por ser partícipes del evento desde una postura que reivindicara a la mujer afrocasanareña no por sus atributos físicos y sus aptitudes para el baile, sino por su conocimiento de las problemáticas afrocasanareñas, elaboramos unas preguntas para que cada candidata las respondiera. Fueron en total seis candidatas, una de ellas proveniente de Yopal y patrocinada por una de las lideresas y candidatas al concejo de esa capital. Otra de ellas era la representante de Tauramena quien tuvo un claro favoritismo por ser la que representaba el municipio donde se celebraba el evento. De acuerdo con el ambiente que se respiraba, la gente esperaba que ella fuera la elegida.

En un torpe intento por premiar el conocimiento y el compromiso con la causa afrocasanareña, elegimos a la candidata de Yopal, que estaba apadrinada y adoctrinada por la lideresa y política local, lo que permitió que fuera ella la que mejor respondiera a nuestra pregunta “¿cuáles cree que son las problemáticas de la población afrocasanareña?”. Algunas de las candidatas no tenían el menor conocimiento de su papel en el reinado y el motivo lo comprendimos demasiado tarde: eran mestizas que son escogidas para participar en distintos reinados en el departamento. Su implicación en el día de la afrocolombianidad era algo que solo nos interesaba a nosotras como académicas y a Ana por su condición de lideresa preocupada por luchar contra uno de los estereotipos

de la mujer negra. Esta causa no les interesaba ni a las candidatas al reinado, ni al público. Por esta razón, los presentes nos despidieron en la plaza del pueblo entre chiflidos y piedras y pidieron que nunca más volviéramos, menos al reinado, pues la candidata de Tauramena debía ganar de acuerdo con las expectativas del público, y no su contrincante, quien, además, representaba a una de las organizaciones rivales y con quienes las lideresas locales tenían disputas históricas. El significado del reinado de la afrocolombianidad estaba completamente desligado de su motivación real: premiar a la candidata del pueblo donde este se realizaba y no a la mujer afrocolombiana.

Este suceso puso en evidencia que las diferencias entre las organizaciones se traducen en disputas que tienen diferentes dimensiones: en primer lugar, la económica, pues tanto el primer ejemplo como el segundo muestran que la dependencia de los recursos estatales asignados a los municipios engendra luchas por la distribución de presupuestos, muchas veces estrechos, entre una porción amplia de la población. La segunda es la política, ya que la representación de las organizaciones sociales de base se traslapa con la participación electoral y el rol de funcionarias que tienen algunas lideresas. La tercera se refiere a los significados y representaciones de 'lo afro' entre la misma población que se identifica con este prefijo.

“¡Yo no soy negrita, pero tengo mucho sabor!”: representaciones y significados de 'lo afro'

Como dice Michel Agier (2000) hablando del carnaval, “el hecho es social, incluso político, tanto como cultural y artístico: lo que pasa en la escena del carnaval se prepara y después se prolonga en la vida ordinaria” (p.29). Estas celebraciones condensan las tensiones sociales lo cual lleva a que las identidades sean más visibles. Por lo tanto, comprendemos las fiestas urbanas como un gran momento ritual (De la Rosa Solano, 2013, p.6). En este gran momento ritual del que aquí nos ocupamos, además de las dos dimensiones que ya hemos tratado, la representación y la estereotipia son aspectos que salen a la luz en los momentos de la

conmemoración. Dentro de los elementos sobresalientes del reinado que relatamos, está la diversidad de marcaciones étnicas de las candidatas (ver Imagen 3). Una de ellas afirmó ante la admiración, los aplausos y la risa del público asistente y en el momento de mostrar las dotes de cada candidata: “¡yo no soy negrita pero tengo mucho sabor!”.



Imagen 3: Candidatas al reinado de la señorita afrocasanareña. Foto tomada por las autoras, 7 de noviembre de 2018

Estas expresiones incomodaron notoriamente a Ana, quien como lideresa de Afrocofu y representante municipal de los afrocasanareños, no avala el reinado como una forma de reivindicación de la identidad. Entretanto, las lideresas de otras organizaciones y el público animaban la celebración de estos estereotipos.

No existe entonces un acuerdo sobre el relato ni la representación de ‘lo afro’ entre las organizaciones étnicas del Casanare. En algunos casos, como el mencionado, la ejecución presupuestal pesa sobre las iniciativas de los actores locales, como en Taurameña, donde desvincularon la conmemoración de su significado reivindicativo, la transformaron en un espectáculo racializado y apela

a referentes comunes, como la danza, la sexualización de la mujer, el movimiento y la sensualidad como expresiones de lo negro.

Este reinado estuvo precedido por comparsas que resaltaban elementos culturales de cada región representativa de lo negro en Colombia. Entre los referentes están las danzas de las costas Pacífica y Caribe como la cumbia y el currulao, las alusiones a personajes del carnaval de Barranquilla o imágenes asociadas a las zonas tropicales como las frutas y las palmeras (Ver Imagen 4).



Comparsa 'son de negros'



Comparsa de Monterrey



Carroza de candidata al reinado



Grupo de danza, cumbia.

Imagen 4: las comparsas hacia Tauramena, Día de la afrocolombianidad, conmemoración de varios municipios. Fotos tomadas por las autoras: noviembre de 2018

Como afirma De la Rosa Solano

(...) el carácter no cotidiano y la participación de diversos sectores que llevan consigo las fiestas comunitarias permiten ver la escenificación de las identidades ritualizadas. Es decir, estos espacios nos muestran la manera como los grupos humanos se representan a ellos mismos; las imágenes y las escenificaciones han sido escogidas como mensajes para la sociedad. (2013, p.6)

¹⁵⁾ Texto original en francés traducido por Laura de la Rosa Solano: « présence de traits culturels africains dans une population ».

¹⁶⁾ Texto original en francés traducido por Laura de la Rosa Solano: «re- vendication d'une identité africaine».

En este caso, las representaciones estereotipadas del reinado se conjugan con los referentes diversos de la afrocolombianidad. Aquí cabe recordar la diferenciación que inspiró Dianteill (2006) entre 'africanismos' y 'africanidades'. El primero hace referencia a la "presencia de rasgos culturales al interior de una población"¹⁵ mientras el segundo se refiere a la "reivindicación de una identidad africana"¹⁶ (p.28). Además de reivindicar los rasgos y expresiones de danza y estética propias de las poblaciones negras en Colombia, los nombres de las asociaciones tales como 'Afrocofu', 'Afrota', 'Afrouniauncas' se identifican por esa exaltación de lo 'afro' que, según la clasificación de Dianteill sería un 'africanismo'. En algunas de las comparsas, aunque pesa mucho más la exaltación de los lugares de origen como la costa Caribe y la costa Pacífica, también se resaltan elementos africanos como animales que representan el imaginario del África como los leones. Los nombres de las comparsas muestran que hoy este tipo de organizaciones y la población se apropiaron del prefijo 'afro' y que lo utilizan como una parte de su reivindicación, lo que es sin duda una de las consecuencias de la valorización de la diferencia y de las políticas multiculturales.

Para De la Rosa Solano, los movimientos políticos negros y los intelectuales han alentado el uso de este prefijo para subrayar el carácter histórico de las poblaciones negras en Colombia y la herencia africana más allá del fenotipo (2013, p.6). Hoy en día, no son las africanidades existentes en la región las que se exaltan; hay un proceso de uso de africanismos que permiten la legitimación de la población afrodescendiente de municipios, en este caso los que han sido históricamente espacializados en otras zonas diferentes al Casanare y que actualmente usan las herramientas legales y de representación que tienen a la mano para hacerse escuchar y ver dentro de una población que se reivindica como *llanera*.

Como ocurre en otros lugares de Colombia,

¹⁷⁾ Texto original en francés traducido por Laura de la Rosa Solano: « on assume de nos jours «l'afro-colombianité ». Même si les « noirs », en tant qu'afro-descendants, dansent, jouent de la musique et exhibent des corps exotiques, ils ont une place dans la société de la ville. Cependant, cette place reste « raciale » ou « folklorique », c'est-à-dire qu'elle continue à perpétuer le stéréotype racial du « noir ». Ainsi, les « noirs » qui défilent sous les applaudissements du public sont aussi victimes du racisme quotidien».

Hoy en día se asume la 'afrocolombianidad'. Aun si los 'negros', en tanto son afrodescendientes, bailan, interpretan la música y exhiben cuerpos exóticos, tienen un sitio dentro de la sociedad de la ciudad. Sin embargo, este sitio sigue siendo 'racial' o 'folclórico', es decir que continúa perpetuando el estereotipo racial del 'negro'. Así, los 'negros' que desfilan bajo los aplausos del público son también víctimas del racismo cotidiano¹⁷. (De la Rosa Solano, 2014)

Reafirmamos que los carnavales dejan observar las tensiones presentes en una sociedad, pero estas tensiones no se dan solamente entre dos polos sino según muchas dinámicas y dimensiones.

Conclusión

La reivindicación afrocasanareña es una muestra más de las consecuencias de representación que tuvo la Ley 70 de 1993. Esta abrió las posibilidades a grupos antes silenciados de abrir espacios de diálogo con el Estado y con el resto de la sociedad. Generó, sin embargo, una dependencia de los recursos estatales por parte de las organizaciones. Esta relación de dependencia se traduce en los tres aspectos que revisamos en este texto: el racismo institucional y la instrumentalización de la etnicidad negra, las disputas por la representatividad y los significados asignados a 'lo afro' desde el punto de vista de las mismas poblaciones que se definen con este prefijo.

En medio de estos escenarios de disputa, se puede decir que después de casi cincuenta años de migraciones de las personas negras en el Casanare, la organización social diversa les brindó un espacio de representación bajo la figura de la afrocolombianidad. Hoy en día, es imposible desconocer el legado de estas generaciones en la construcción de los municipios aquí analizados. Sin embargo, un gran sector de la sociedad *blanco-mestiza* del Casanare, perpetúa actos y discursos de racismo y sólo reconoce a la gente negra como un otro racializado y folklorizado. A estos estereotipos se suman el de 'sacar provecho del presupuesto local'. En las conmemoraciones se revela entonces otra de las paradojas del multiculturalismo y la autonomía territorial en la gestión de los recursos: el manejo de las herramientas del reconocimiento a la etnicidad por parte de los actores locales se convierte, al mismo tiempo, en un argumento más de discriminación racial.

Referencias

- Agier, M. (2000). *Anthropologie du carnaval : la ville, la fête et l'Afrique à Bahia*. Marseille, Paris: Parenthèses, IRD.
- Bocarejo, D. (2011). Dos paradojas del multiculturalismo colombiano: la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político. *Revista Colombiana de Antropo-*

logía, 47 (julio-diciembre), 97-121. doi: <https://doi.org/10.22380/2539472X.959>

Cunin, E. (2002). Asimilación, multiculturalismo y mestizaje: formas y transformaciones de la relación con el otro en Cartagena. En: C. Mosquera, M. Pardo & O. Hoffmann (Eds.), *Afrodescendientes en las américas, trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la esclavitud en Colombia (279-294)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Cunin, E. (2003). *Identidades a flor de piel, lo 'negro' entre apariencias y pertenencias: mestizaje y categorías raciales en Cartagena (Colombia)*. Bogotá: IFEA, ICANH, Unianandes, Observatorio del Caribe Colombiano. doi: <https://doi.org/10.4000/books.ifea.4303>

De la Rosa Solano, L., Leiva, A., Rincón, L., Aliaga, F & Torres Sanmiguel, A. (2021). *¡Hacemos Pueblo!: historias, caminos y futuro de las comunidades afrocasanareñas*. Bogotá: Secretaría Municipal de Monterrey (Casanare), Universidad Santo Tomás, Universidad Nacional de Colombia.

De la Rosa Solano, L. (2013). Entre africanidades y africanismos: fiestas públicas en Cartagena de Indias, Colombia. *Revista Mosaico*, 6 (1), 5-16.

De la Rosa Solano, L. (2014). *Celebrer la diversité urbaine: Groupes carnavalesques « afro » à Salvador de Bahia et à Carthagène des Indes. Thèse de Doctorat en Ethnologie. Université de Paris-Descartes*.

De la Rosa Solano, L. (2019). Current Representations of Black Citizens: Contentious Visibility Within the Multicultural Nation. En: D. Kwame & O. A. Johnson III (Eds.), *Comparative racial politics in Latinamerica* (pp. 229 -246). New York: Routledge. doi: <https://doi.org/10.4324/9781315191065-11>

Del Cairo, C. (2011). Las jerarquías étnicas y la retórica del multiculturalismo estatal en San José del Guaviare. *Revista Colombiana de Antropología*, 47(julio-diciembre), 123-149. doi: <https://doi.org/10.22380/2539472X.960>

- Dianteill, E. (2006). *La Samaritaine Noire. Les Églises Spirituelles Noires Américaines de la Nouvelle – Orléans*. Paris: Éditions de l'EHESS.
- Dureau, F. & Goueset, V. (2007). Introducción general. En: F. Dureau, O. Barbary, V. Gueset et al. (Coords.), *Ciudades y sociedades en mutación: lecturas cruzadas sobre Colombia*, Bogotá: IRD, IFEA, Universidad Externado de Colombia.
- Gutiérrez, E. (2000). *Fiestas: Once de Noviembre en Cartagena de Indias. Manifestaciones artísticas. Cultura popular 1910–1930*. Medellín: Editorial Lealon. doi: <https://doi.org/10.32997/2382-4794-vol.1-num.1-2009-646>
- Gutiérrez, E. (2006). *Las fiestas de la Independencia en Cartagena de Indias: reinados, turismo y violencia (1930 – 1960)*. En: E. Gutiérrez, E. Cunin, (Eds.) *Fiestas y Carnavales en Colombia. La Puesta en Escena de las Identidades* (pp. 125 – 150). Medellín: La Carreta Editores, Universidad de Cartagena, Institut de Recherche pour le développement,
- Hoffmann, O. (2002). *Conflictos territoriales y territorialidad negra, el caso de las comunidades afrocolombianas*. En: C. Mosquera, M. Pardo y O. Hoffmann, (Eds.), *Afrodescendientes en las Américas, trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la esclavitud en Colombia*. (pp. 351-368). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Losonczy, A-M. (2002). *De cimarrones a colonos y contrabandistas: figuras de movilidad transfronteriza en la zona dibullera del Caribe colombiano*. En: C. Mosquera, M. Pardo y O. Hoffmann (Eds.) *Afrodescendientes en las américas, trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la esclavitud en Colombia* (pp. 115-144). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Mosquera, C., Pardo, M., & Hoffmann, O. (Eds.). (2002). *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias: 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia* (p. 99). Bogotá: Universidad nacional de Colombia.
- Pardo, Mauricio. 2011 *Entre el espectáculo y la agencia. Signos afrodescendientes y políticas culturales en Cartagena*.

En: Ricardo Pérez-Montfort y Christian Rinaudo, eds. *Circulación de signos culturales afrocaribeños: políticas, mercados, intelectuales*. Cartagena, Veracruz, La Habana. (Pp.: 69 – 94). Veracruz : CIESAS – IRD.

Restrepo, E. (2013). *Etnización de la negritud: la invención de las ‘comunidades negras’ como grupo étnico en Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Rodríguez Ayala, L. J. (2016). *¿Cátedra de estudios afrocolombianos en Casanare? Reflexiones sobre la C.E.A, discriminación racial en la escuela e identidades de jóvenes negros(as) y afrocolombianos(as) en Yopal, Casanare*. Tesis para optar al título de Antropóloga. Universidad Nacional.

Villegas Arias, V. (2005). *Aquí estamos y aquí nos quedamos porque aquí tenemos raíces: organizaciones afrocolombianas en la construcción del Casanare, la búsqueda de nuevos espacios para ser y proyectarse*. Tesis para optar al título de antropóloga. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Wade, P. (1997). *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Siglo del hombre editores.

Wade, P. (2006). Etnicidad, multiculturalismo y políticas sociales en Latinoamérica, poblaciones afrolatinas e indígenas. *Tábula rasa* 4 (enero), 59-81. doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.247>

Zamora Vásquez, S. M. (2003). *“Soy de allá, pero ahora soy casanareño”*: nuevas construcciones de identidad y territorio urbano en el piedemonte llanero. Tesis para optar al título de Antropóloga. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Representation and Difference: Racialisation in Marimba Esmeraldeña and Bomba del Chota¹

Ma. Gabriela López-Yáñez
Universidad Central
del Ecuador
mglopezy@uce.edu.ec
Ecuador

*Representación y Diferencia:
Racialización en la Marimba Esmeraldeña
y la Bomba del Chota.*

Recibido: 1 de octubre de 2022

Aceptado: 28 de noviembre de 2022

Abstract

¹⁾ This paper and its sonic composition are based on a chapter of my PhD thesis entitled “Sounds of collective memories: A decolonial counter-representation of Afro-Ecuadorian Marimba Esmeraldeña and Bomba del Chota” (López-Yáñez, 2020). I dedicate this paper to one of the most renowned, charismatic and wise Afro-Ecuadorian artist, the Marimbero Guillermo Ayoví Erazo -Papá Roncón-, who passed away on September 30th, 2022, while I was writing it.

During the Atlantic slavery period enslaved and freed Africans and Afro-descendants populated principally two areas in Ecuador: the Chota-Mira valley (Imbabura and Carchi provinces) and the northern part of Esmeraldas province. Afrodescendants from these territories created two music and dance-based events; Bomba del Chota and Marimba Esmeraldeña. Since their arrival, Afro-descendants in Ecuador have had a history of dehumanization that continues until the present day. Based on the testimonies of the Marimberos and Bomberos included in this paper, archival compilation and fieldwork research, I address questions of racialized representations of Marimba and Bomba in order to build towards the notion of communicative competence. Here I propose the shift of some of the representations of Marimba and Bomba from the current focus on stereotypical characteristics such as a naturalized happiness and hyper-sexuality, to an emphasis on Afro-Ecuadorians’ collective memories. Through a sonic

composition and its theorization, a questioning of coloniality that sustains racialized representations and the exposure of key, but usually silenced, collective memories is proposed. By developing a sonic composition and analyzing it, I aim to contribute with crucial theoretical and practical strategies to deepen a much needed and timely understanding of Marimba and Bomba

Keywords

Afro-Ecuadorian, Communicative competence, Coloniality, Dance, Music.

Resumen

Durante la esclavitud transatlántica, africanos y afrodescendientes esclavizados y cimarrones poblaron principalmente dos áreas del Ecuador: el Valle del Chota-Cuenca del río Mira (provincias de Imbabura y Carchi) y el norte de la provincia de Esmeraldas. Estas personas afrodescendientes crearon dos eventos basados en música y baile; Bomba del Chota y Marimba Esmeraldeña. Desde su llegada, los afrodescendientes en Ecuador han tenido una historia de deshumanización que continúa hasta nuestros días. Con base en los testimonios de los Marimberos y Bomberos incluidos en este artículo, la compilación de archivos y la investigación de campo, abordo representaciones racializadas de Marimba y Bomba para avanzar hacia la noción de competencia comunicativa. Mi objetivo es contribuir al cambio de dichas representaciones desde el enfoque en características estereotipadas como una felicidad naturalizada y una hipersexualidad, a un énfasis en las memorias colectivas de las personas afroecuatorianas. A través de una composición sonora y su teorización, propongo un cuestionamiento de la colonialidad que sustenta representaciones racializadas y la exposición de memorias colectivas clave, pero habitualmente silenciadas. Al desarrollar una composición sonora y analizarla, pretendo contribuir con estrategias teóricas y prácticas cruciales para profundizar una comprensión muy necesaria y oportuna de la Marimba y la Bomba.

Palabras claves

Afroecuatoriano, Competencia comunicativa, Colonialidad, Danza, Música

Introduction

During the Atlantic slavery period (16th to 19th century), enslaved and freed Africans and Afro-descendants populated principally two areas in Ecuador: the Chota-Mira valley (Imbabura and Carchi provinces) and the northern part of Esmeraldas province. Despite the presence of Afro-Ecuadorians all over the national territory, the two areas that have been historically occupied by Afro-Ecuadorians are the ones considered as “Afro-Ecuadorian ancestral territories”. The Afro-Ecuadorian scholar, activist and storyteller Juan García Salazar (2017) defines an Afro-Ecuadorian ancestral territory as a specific geographic area that is under the cultural influence as well as the social and political control of one or more Afro-Ecuadorian communities or neighborhoods that share a history in common (p. 49)².

² This definition and the rest of quotations and definitions throughout this paper that are taken from sources written in Spanish are my translation

In their first centuries in the country, Afrodescendants from these ancestral territories created two music and dance-based events; Bomba del Chota and Marimba Esmeraldeña.

Because of the violent and racist circumstances of their arrival, these territories, and the people who inhabit them, have been looked down upon by most mestizo people as places of violence, laziness, backwardness, and unconquered nature who own harmless but weird music, dances and other cultural traditions (Rahier, 1998, p. 423, 2011, p. 68). As a result, Afro-Ecuadorians from Esmeraldas and Chota-Mira Valley have always had a history of dehumanization in common that continues until the present day. In this paper, I address questions of racialized representations of Afro-Ecuadorian music and dance-based events of Marimba Esmeraldeña and Bomba del Chota in order to build towards the notion of communicative competence. I aim to contribute to the shift the representations of Marimba and Bomba from the current focus on stereotypical and fixed characteristics such as a naturalized happiness and hyper-sexuality, to an emphasis on the collective memories.

I have been researching Afro-Ecuadorian music and dance-based events since 2008. This allowed me to develop a long-term relationship with some of the Afro-Ecuadorians who are included in this paper such as Juan García Salazar † (Playa de Oro community, Esmeraldas province) and Guillermo Ayoví Erazo “Papá Roncón” † (Borbón city, Esmeraldas province). Importantly, this

paper is framed on a bigger research, through which I have extensively talked and learned from Afro-Ecuadorian activists, academics and artists who, although not directly included in this paper, undoubtedly informed the ideas presented here, not just in terms of the collective memories they shared with me with much pride and trust, but also through those knowledges that go beyond what can be transmitted through words, and which were experienced through dancing, playing instruments, laughing, eating, travelling and dreaming together. Some of them are; the Marimberos/as Alberto Castillo Palma, Petita Palma Piñeiros and Larry Preciado Hernández (Esmeraldas city, Esmeraldas province), Catalina Mendez Ortiz Palacios, Maura Manuela Medina Caicedo and José Gabriel “Nacho” Caicedo Ayoví (Telembí community, Esmeraldas province), Numas Ramirez † (San Lorenzo city, Esmeraldas province), Rosa Huila (Borbón city, Esmeraldas province), Walter Jacinto “Jalisco” Gonzales Tenorio † (Quinindé city, Esmeraldas province) ; the Bomberos/as Ezequiel Sevilla (Ponce community, Carchi province), Jesús Torres Minda (Palo Amarillo community, Chota-Mira Valley), Cristobal Barahona (Juncal community, Chota-Mira Valley), “Las Tres Marías” (Gloria, María Magdalena † and Margarita Rosa Helena Mendez, Chalguayacu community, Chota-Mira Valley); María Belermina Congo de Jesús and Segundo Teodoro Mendez de Jesús (community of Tumbatú, Chota-Mira Valley), María Rogelia

Minda and Zoila Espinoza † (community of Chota, Chota-Mira Valley), Plutarco Viveros (community of Mascarilla, Chota-Mira Valley); the academics Gualberto Espinoza (community of Santa Ana, Chota-Mira Valley), Iván Pabón Chalá (community of Piquiucho, Chota-Mira Valley), Juan Montaña Escobar (Esmeraldas city, Esmeraldas province), Pablo Minda (Rocafuerte community, Imbabura province), Paulo Ayala Congo (Quito city, Pichincha province), Diego Palacios Ocles (Juncal Community, Chota-Mira Valley) and Xavier Vera Cooke (Esmeraldas city, Esmeraldas province). Although my relationship with Afro-Ecuadorians Marimberos, Bomberos, activists and academics has been shaped by my privileges as a mid-class mestizo-Ecuadorian, I have tried my best to use my work as a channel to expose the violence Afro-Ecuadorians have historically faced. As has been stated by the Afro-Ecuadorian activist group ‘Fundación Azúcar’ (2017, p. 7), it is essential not to elude the

responsibility that not just the Ecuadorian state but all Ecuadorians have in repairing the damage of our country's past of Atlantic slavery for Afro-Ecuadorians and to contribute to questioning its acute consequences.

In order to obtain the material for this research, I also reviewed the following archives from 2015 to 2019: 'Archivo Equinoccial de Música Ecuatoriana' (Quito, Ecuador), the 'Fondo Afro' of the UASB, the archives from the 'Radio Antena Libre' in Esmeraldas city, and archives from the 'Universidad Técnica del Norte' in Ibarra city. Important material was also generously donated by the documentarist David Lasso from his personal archives. I also did an exhaustive research of material from YouTube and Facebook (music and interviews) to understand general perceptions of Marimba and Bomba.

Based on the aforementioned archival compilation and fieldwork research, a questioning of coloniality that sustains racialized representations and the privileging of key, but usually silenced, collective memories is proposed here through a sonic composition and its theorization³. By developing a sonic composition and analyzing it, I aim to contribute with crucial methodological, theoretical and practical strategies to widen and deepen a much needed and timely understanding of Marimba and Bomba, which signals the possibility of working towards the moves beyond fixed stereotypes rooted in coloniality and thus, of including collective memories on their performances.

³ To learn more about the use of sounds in research of Afro-Ecuadorian culture see López-Yáñez (2021).

From coloniality to communicative competence in Marimba Esmeraldeña and Bomba del Chota

Crucial to understanding the process of dehumanization of Afro-descendants in Ecuador through their music and dance-based events is the reflection upon of "coloniality" (Quijano, 1992), and of a "racialized colonial difference" (RCD; Walsh & Mignolo, 2018, pp. 153–158). Specifically, it is suggested that under the lenses of the RCD, Afro-Ecuadorians are represented as not 'hu-

man enough', through their portrayal as a naturally happy and hyper-sexual group of people. Although these characteristics may seem innocent, they are implicitly related to a lack of ability to produce knowledges or to engage to their "collective memories" and thus, to have "communicative competence".

Coloniality and RCD are utilized here as analytic and practical options to challenge, criticize and unmask colonial narratives related to the understanding of the self and the other and focus instead on Afro-Ecuadorians' collective memories. Whereas coloniality is understood as the hierarchical structure of domination that persisted even when the period of colonialism ended (Quijano, 1992), the RCD refers to the location of historically racialized groups such as Afro-descendants into a category of lesser humans in relation to the prototype of white human throughout coloniality (Walsh & Mignolo, 2018, pp. 153–158).

Here it is argued that one of the main characteristics of the RCD is that it does not take into account the dynamic relation of Marimberos and Bomberos' to their collective memories. García and Walsh (2017) affirm that collective memories are "the group of philosophies and teachings that come from the elders" (p. 181). They are also "...a result of a dynamic and collective production that articulates past and present..." (Walsh, 2002, p. 69). It is important to question and disobey what RCD, through some representations of Marimba and Bomba, has taught people about Afro-Ecuadorians. In order to achieve this, it is fundamental to realize the relation of Marimba and Bomba's representations and Afro-Ecuadorians' collective memories through what has been named as communicative competence.

Drawing on Hall (1997a, 1997b), who argues that a practice of representation is the embodying of concepts, ideas and emotions in a symbolic form which can be transmitted and meaningfully interpreted, I wish to affirm that all events of Marimba Esmeraldeña and Bomba del Chota are systems of representation that construct specific meanings and thus, express specific knowledge. These meanings are continually being generated and interpreted. As Hall (1997b) suggested, the importance of understanding the meanings portrayed in each practice of representation lies in the fact that it is meaning that helps to set rules, norms and conventions by which social life is ordered and

governed (p. 3). Moreover, meanings mobilize powerful feelings and emotions, define what is normal, who belongs, and therefore, who and what is excluded (Hall, 1997b, p. 10).

During conversations I held with a good number of Marimberos and Bomberos over the course of the years, I have noticed that they made a clear distinction between those Marimberos and Bomberos who expressed knowledges that were limited to playing or dancing Marimba or Bomba and those who expressed knowledges that went beyond the performance of sounds and movements. This second group of Marimberos and Bomberos were acknowledged as being also connected to what has been named here as collective memories that go beyond sound and movement systems. Based on these conversations, I suggest that the Marimberos and Bomberos' relation to collective memories beyond sound and movement system can be expressed in some events of Marimba and Bomba through what the North American ethnochoreologist Adrienne Kaeppler (2000, 2001, 2002) has named as communicative competence.

Communicative competence refers to the expression of those collective memories that include but go beyond a tradition of sound and movement. These collective memories have to do with the cognitive learning of the shared rules of a specific tradition of sound and movement (Kaeppler, 2002, p. 15) or with specific experiences that have historically shaped the events of Marimba or Bomba. Therefore, it is expected that not all collective memories of Marimba and Bomba would be transmitted while singing and dancing, but also while, for instance, being immersed in Afro-Ecuadorian Marimba and Bomba events and when listening to the retelling of past experiences -collective memories- among Afro-Ecuadorians' families and friends. It is within the deep understanding of collective memories and in the ability and choice to express them (verbally or not) that communicative competence is located.

Essential for this paper, I affirm that, some representations of Marimba and Bomba do not include communicative competence. This means that they do not express collective memories beyond the performance of a sound and movement system. What is more, many events of Marimba and Bomba are limited, above all, to a system of movements and sounds. Frequently,

⁴⁾ The category of Bomba del Chota that is related to RCD has been named by López-Yáñez (2022-a) as “Bomba as a spectacle”; whereas the category of Bomba del Chota which is related to collective memories beyond sound and movement and thus, which is believed to have communicative competence, has been named by the same author as “Bomba cimarrona”..

these movements and sounds are related to a social construct of Marimberos and Bomberos as hyper-sexual and ‘naturally’ happy and thus, communicate the meanings generated through a racialized colonial difference⁴. The relation of these performances of Marimba and Bomba to a racialized colonial difference makes them part of what Hall has called a “racialized regime of representations” (Hall, 1997a, p. 232). RCD in Marimba and Bomba’s representations can be better understood by following what was stated by Mignolo (in Walsh & Mignolo, 2018) in relation to some museums; “they could only collect artefacts representative of ‘other’ memories but not the memories contained in those artefacts, removed and displaced from their cultural environment, their owners, their authors” (p. 199).

The stereotypical beliefs about Afro-Ecuadorians are straightforwardly related to laziness, animal-like behaviour and appearance, ugliness, hyper-sexuality and stupidity (Wade, 1974, p. 192). Essentially, these beliefs are negative associations about their intelligence and behavior that have their origin in colonialism and also in the scientific racism that spread throughout Europe in 19th century and that had consequences all over the globe (de la Torre, 2002; Antón, 2009).

On the other hand, as it is shown below, it is clear that Marimberos and Bomberos’ collective memories go beyond Marimba’s and Bomba’s sound and movement system and that almost four hundred years of colonial rule and two hundred years of internal colonialism have not been able to erase.

Sounding coloniality and communicative competence of Marimba Esmeraldeña and Bomba del Chota

Through the sonic composition that is the basis on this paper, I specifically expose and question the notion of a decontextualized and enduring ‘happiness’ and the constructed relation of ‘happy’ black in relation to stereotypical belief about them mentioned above. This relation becomes clearer in TV shows, in the street and at stadiums. In its final part, I bring to the fore diverse

Marimberos and Bomberos' voices as a way of challenging the above-mentioned naturalized characteristics. Please listen to the composition by clicking [here](#) or using this QR code.



Exposing racialised representations: the 'naturally happy and hot' Marimba and Bomba.

Historically, Marimba and Bomba have been many times perceived under the lenses of a RCD. For instance, Bomba event was described by Hassaurek (1967/1868) as “characterized by wild sweeping and sashing, and extravagant gesticulations...” (p. 193). As for the musicians of Bomba, Hassaurek affirmed that a drummer of Bomba performed “with the agility of a monkey...” (p. 193). Similarly, Festa (1909) said, “all the instruments [of Bomba] were the most primitive that can be imagined” (p. 303). The same author also mentioned that Bomba was a sort of “wild and barbaric music...” (p. 333). As for the lyrics of the songs of Bomba, Costales and Peñaherrera (1959) describe them as “random words from a conversation with a child - but with a child that has been forced to become a man and thus says unstructured things, without beauty” (p. 205). With regard to Marimba Esmeraldeña, the traveler Basurco (1902) describes it as an “infernal racket” and also mentioned how desperate he felt listening to a Bambuco (one of Marimba’s rhythms) and how much he felt Afro-Esmeraldeños needed to learn to play the Marimba ‘properly’ (p. 64).

In line with these historical testimonies, this paper’s sonic composition begins with an emphasis on the racialized meanings that are usually transmitted through some much more recent rep-

representations of Marimba and Bomba that do not have communicate competence. These songs turn Bomba and Marimba into what Walsh and Mignolo (2018) have referred to as “ahistorical versions of music and dance as a [racialized] colonial difference” (p. 86)⁵.

⁵ The decontextualization of local knowledges is neither limited to those related to music and dances nor to Ecuador. To see a similar case related to a Colombian music genre, see Birenbaum-Quintero (2006) and about ecological knowledges in Canada, please see L. T. Simpson and Klein (2013)

A clear example of these Marimba's and Bomba's ahistorical and colonial versions is the emphasis put by the Afro-Ecuadorian rhythms teacher whose description inaugurates this paper's composition, namely their sole relation to characteristics of happy -“women express their happiness through this rhythm” - and hot -“this rhythm is really hot”- events. Furthermore, the radio broadcaster that is heard immediately after mentions how “black race is naturally good at music”. Here it is suggested that a decontextualized notion of an Afro-Ecuadorian ‘pure’ happiness is a socially accepted code that is usually going to appeal to all types of audience. As de la Torre (2010) has affirmed, there seems to be the assumption that once slavery ended, Afro-Ecuadorians happily stayed on their ancestral territories, singing and dancing in isolated and impoverished communities (p. 36)⁶.

⁶ The naturalised relation between Afro-descendants and happiness has also been mentioned by Hall (1997a, p. 245) when he mentions the belief of ‘happy natives’ as “black entertainers, minstrels and banjo-players who seemed not to have a brain in their head but sang, danced and cracked jokes all day long, to entertain white folks; or the ‘tricksters’ who were admired for their crafty ways of avoiding hard work...”

As for the supposed hyper-sexualization of black people, as part of colonial difference this belief was utilized by the conquerors during the Atlantic slave trade to re-affirm their own identity relating to a mandatory Judeo-Christian chastity as the ideal of what is right, and the other people's identity as full of ‘natural’ deviations (Borja Gómez, 1998, pp. 132, 164). Specifically, the supposed hyper-sexualization of black people was used to affirm that the black female of the newly conquered lands was “waiting to be penetrated” by male conquerors (Schick, 1999 in Rahier, 2003, p. 298), therefore justifying the sexual violence that was part of the Atlantic slave trade. Meanwhile, conquerors also generated extreme measures to control Afrodescendants' supposed hyper-sexuality through, for instance, forcing enslaved people to have nuclear families and to marry among each other, as was the case of the Afro-Choteños who were enslaved by the Jesuits, or by prohibiting or monitoring their music and dances which were perceived by the conquerors as the ideal sites for Afro-Ecuadorians' uncontrollable sexual practices, as was the case of Afro-Esmeraldeños.

Although authors such as Fanon (1986, p. 106) have made it clear that sexual desires or practices are dependent on social and historical circumstances, the belief that black people are ‘naturally hyper-sexual’ has remained strong until the present day. As Rahier has stated (2011, pp. 60–63), like in many other countries, stereotypes that depict Afro-Ecuadorians’ immoral, abnormal, obsessive, irrepressible, permissive and therefore, ‘savage’ sexuality in relation to a mestizo *‘señora’ or ‘dama’* (lady) are abundant⁷. The created ‘hyper-sexualization’ of black people can also be observed in the way African and Afro-descendants’ music and dances are seen as markedly sexual practices. Wade (2010), in his research on black people in Latin America, affirms that black people’s dances have historically been seen as the context within which sexual desires can be reflected in black people’s movements while dancing. While studying black people in Colombia, Wade argues that “styles of music and dance associated with black people, or as danced to by black people, are still seen as sexually immoral by many people” (Wade, 2010, p. 110). For instance, among all Ecuadorian music and dances, only Afro-Ecuadorian music and dance include hyper-sexual signifiers such as dancers’ clothes and even the music’s lyrics. As Walmsley has stated, Esmeraldas and Chota Mira Valley (the two Afro-Ecuadorian ancestral territories) are considered places where people are naturally ‘calientes’ (‘hot’) and good at dancing (Walmsley, 2005, p. 184)⁸. The notion of people who are calientes is related to party people who are not so good at other activities such as working or thinking. Importantly, some people can also relate the notion of caliente to a supposed hyper-sexuality.

⁷ To know more about the hyper-sexualization of Afro-Ecuadorian women see Castello (2010) and Hernández (2009)

⁸ Importantly, hyper-sexualisation clearly has different implications for men than for women, women being the target much more frequently.

⁹ It is important to mention that the two songs analysed in this paper are fusions that are not part of the “traditional” song that still are, in the case of Bomba, or used to be, in the case of Marimba, danced to in communal celebrations such as marriages, baptisms or saints festivities.

Following the testimonies of Marimba and Bomba belonging to a group of naturally happy people, two songs can be heard. These very popular songs are related to Marimba and Bomba and have taken Bomba and Marimba beyond Afro-Ecuadorian ancestral territories; the first one from the Ecuadorian *Tecnocumbiera* Hipatia Balseca, who has been declared as the *‘Diva de la Tecnocumbia’* (Tecnocumbia’s Diva)⁹. In this song, with an erotic voice tone characteristic of *Tecnocumbieras*, Balseca repeats over and over phrases exclusively related to the women’s hip movement inviting everyone to dance; “and now, let’s shake our hips, move your hips, let’s dance Bomba... left, right, come on! With rhythm, dance this Bomba

with me, because it is really good, my hip movements drive you crazy...” (NNEcuador, 2012, 01:06-01:26).

The second one is from the artist ‘Joel La Clave’ who created the successful and widespread Reggaeton song ‘Marimba *Perreo*’ based on the traditional rhythm of marimba called ‘Andarele’. As has been mentioned by Ritter (2011), this song was already a favorite in Esmeraldas during his fieldwork in 2006 (p. 572). Similar to Balseca’s Bomba-based Tecnocumbia performance ‘La Bomba’, this fusion between Marimba and *perreo* focuses on explicit erotic female movements as the trigger point for a celebratory or ‘happy’ party;

come and be part of our happiness... with a hand behind, with a raised ass, I want you to move and keep it up, I want to see you here and hot, if you are tired then shake it slower, slower, with Javari and La Clave, softer, cause this ain’t gonna finish, this is Marimba, and this is also *perreo*, shake it with La Clave and you will see the gracefulness, this is Marimba, and also *perreo*... (X. Ortiz, 2007, 1:54-2:30).

Here I suggest that these two songs reduce Marimba and Bomba to hyper-sexualized and ‘happy’ performances, excluding the collective memories that have historically been an intrinsic part of them and thus, not allowing the audience to understand and appreciate the different nuances of the collective past from which Marimba and Bomba come.

The stigmatization of Afro-Ecuadorians.

Following the understanding of the meanings related to these Marimba and Bomba’s songs, I locate some of them within the on-going process of coloniality. Specifically, these meanings are related to a racialized colonial difference. It is essential to understand how what we learn through these songs has been manipulated and, more importantly, constitutes effective mechanisms for the continued exclusion and stigmatization of Afro-Ecuadorians.

Although an exhaustive investigation of the many evidence of the stigmatization of Afro-Ecuadorians’ goes beyond the aim of this paper, it is possible to make sense of some of the most

remarkable examples that reflect the constructed beliefs that have shaped most representations of Afro-Ecuadorians. In this respect, ‘being Afro-Ecuadorian’ has commonly been related by many Ecuadorians almost exclusively to a homogenous and fixed version of ‘ser negro’ (being black), which is in turn associated with negative and unchangeable characteristics. Among the most unequivocal evidence of these notions related to Afro-Ecuadorians are the continuation of a racialized colonial difference that has existed since colonial times in the various incidents of racial discrimination in Ecuador. Importantly, these incidents have happened in mass media, and thus, reflect in a much more apparent way the perceptions of most Ecuadorians with regards to blackness.

Among the representations that are considered by most Afro-Ecuadorian activists as the most degrading and stereotypical ones are those that are spread through mass media such as the radio and the television (de la Torre & Hollenstein, 2010, p. 33; STFS et al., 2005, p. 27). Some of these pejorative perceptions have even officially (through a lawyer) or unofficially (in websites such as YouTube or through documentaries) been denounced as ‘hate crimes’¹⁰. In the last six years, the government has banned many TV shows in which Afro-Ecuadorians were depicted as lazy, violent and hyper-sexual beings. Importantly, the art. 71 of the Ecuadorian “*Ley Orgánica de Comunicación*” (Organic Communication Law) prohibits the spread of racist or discriminatory content. However, there are still TV shows that include characters depicting Afro-Ecuadorians through blackface and other pejorative characteristics. The most popular pejorative depictions of Afro-Ecuadorians that still exist in public television and radio are the ones that compare Afro-Ecuadorians with animals such as monkeys; highlight Afro-Ecuadorians’ apparent lack of ability to think; dirtiness; a ‘natural’ propensity to be always happy, or to become exclusively either thieves, murderers or soccer players and dancers.

Two of the most complex and telling contemporary examples of representations of Afro-Ecuadorians that are part of a RCD, which can be heard in this paper’s composition, are the public commentaries of the Ecuadorian human rights activist and television presenter Giovanni Dupleint in a local talk show in 2010 and the production of a song as part of a political campaign in ‘La

¹⁰) Acts of racism have been classified in the Ecuadorian Penal Code as ‘hate crime’ since 2009. According to Antón (2016), hate crimes refer to acts of physical or psychological violence motivated by intolerance, in which the hatred towards someone because of their different nationality or ethnicity is the motivation for a criminal act (pp. 40-41). For information about the first hate crime tried in an Ecuadorian court, see Vera Santos (2021).

Concordia' of the Ecuadorian politician and broadcaster Walter Ocampo in 2009. Although these examples might be thought of as isolated ones, previous studies (Cervone & Rivera, 1999; de la Torre, 2002; de la Torre & Hollenstein, 2010; Handelsman, 2001; Vera Santos, 2016) have shown that they constitute valid evidence of how Afro-Ecuadorians are still perceived and represented in Ecuador. Indeed, although there is a generalized consensus among most intellectuals of 'race' being a social construction that is a product of specific historical contexts, the social understanding of race as a natural, and, thus, a supposedly neutral categorization, still exists.

The first example that is part of this paper's composition occurred during one of the episodes of the popular talk show '*Vamos con Todo*' in 2010. One of the presenters, Giovanni Dupleint, straightforwardly voiced his opinion regarding Afro-Ecuadorians. Dupleint referred to 'los Afroecuatorianos' as lazy, unintelligent and animal-like thieves that were 'only good for selling coconut candies or for being soccer players'. Although Dupleint was not officially accused, a petition through the webpage Change.org organised by the Afro-Ecuadorian Carlos Martín Cabezas (2010) began to circulate in order to encourage people to sign, in order to be able to bring Dupleint to justice at the Federal Judicial Council. Four years later, another statement appeared in the YouTube channel entitled 'Antirracismo en Ecuador' (2014) to protest against Dupleint's appointment as the Director of Human Rights in Ecuador despite his discriminatory comments in previous years.

The second example, which can also be heard in this paper's composition, occurred in La Concordia. 'La Concordia' is the name of an Ecuadorian canton with a population of about thirty thousand inhabitants that is located between the Esmeraldas and Santo Domingo provinces. Its Afro-Ecuadorian population is approximately 8.5% (Ponce, 2006, p. 60). Until 2011, La Concordia was not officially part of either Esmeraldas or Santo Domingo provinces. According to some newspapers, many mestizo inhabitants of the city were against La Concordia becoming part of Esmeraldas province mainly because of Esmeraldas' high Afro-Ecuadorian population and preferred it to become part of Santo Domingo, a province with fewer Afro-Ecuadorians inhab-

¹¹⁾ Whereas 22.5% of the population of Esmeraldas province is Afro-Ecuadorian, just 2.7% of the population of Santo Domingo province is Afro-Ecuadorian (CODAE, CODENPE, & CODEPMOC, 2010, p. 36).

itants¹¹. In 2009, a political campaign began to invite La Concordia's inhabitants to a referendum to decide which province the canton should be part of. As part of this campaign, a song entitled 'Negros de mierda' (Shitty blacks) was broadcasted on the radio program 'Super W' owned by Walter Ocampo, the Mayor of La Concordia at that time. The song was composed and released by the Argentinean humor-focused music group 'Jamón de Mar' in 2000 (Melgar Bao, 2005, p. 47). Although in the Argentinean context the phrase 'negros de mierda' refers to rural poor people who migrate to the city to work and that are considered lazy, dirty, thieves and drug addicts, the song was utilized in the aforementioned Ecuadorian political campaign to refer to Afro-Ecuadorians. In the song, which can be heard in this paper's composition, the 'negros' are depicted as dangerous and animal-like beings that should be got rid of.

The broadcasted song 'Negros de Mierda' immediately aroused a wave of protests, especially from Afro-Ecuadorian and Indigenous-Ecuadorian political movements. Despite the evidence that showed that the song was played from his radio station, Ocampo denied responsibility for it and suggested that his political enemies could have infiltrated his radio station. Although it is not clear how many times that song was played on the radio, after two days it was permanently removed. Walter Ocampos was never sanctioned for the reproduction of the song and never gave an official statement about it. Even though the song was not played over the radio for more than a few days, it gained substantial popularity in Ecuador because it was included in a documentary against racism entitled 'Sospechosos' (Suspects; Lasso, 2012). This documentary, whose excerpts are also included in this paper's composition, tackles racism in Ecuador based on a racist incident that happened in the Carolina park of the capital city of Ecuador, Quito, in 2008, where twenty-eight Afrodescendants who were playing soccer, resting or just walking by the park were arrested. In an interview, the chief policemen who led their arrest said they did it because Afro-Ecuadorians 'tend to look suspicious'. The inclusion of the song in this documentary and its straightforward message made it an emblem of the persistent problem of racism in Ecuador.

In 2011, 70% of the population of La Concordia voted for it to be officially part of Santo Domingo province. A year lat-

er, in 2012, the same mayor, Walter Ocampo, who affirmed he had nothing to do with the polemic song, got involved in a new dispute related to the pejorative representations of black people in Ecuador. Ocampo led the construction of a monument in La Concordia's Central Park, which was named 'Monumento a la Raza' (Monument to the Race). The monument depicted three figures of black-skinned women holding a figure of a white-skinned woman standing over a large shell. Once more, a wave of protests arose. In 2013, Ocampo was officially accused of having committed the crime of racial discrimination, to which he replied in an interview that he and his team just wanted to show the unity and strength of 'their' peoples, referring to the inhabitants of La Concordia ("Retirarán monumento 'racista' del Parque Central La Concordia," 2014). Despite these and other arguments in favour of the monument, it was finally removed in a ceremony in 2014, in which La Concordia was declared a territory free of racism.

I argue that both Dupleint's and Ocampos' statements could represent the humiliation and indignity that many Afro-Ecuadorians still face in being considered lesser humans, and thus, being depicted continuously as inferior, ignorant, outdated and 'uncivilized' people. Therefore, in the same way that Mignolo highlighted the relevance of Bruce Gilley's (2017) controversial article in which he asked for the return of colonialism due to its supposed innumerable benefits, for "making public and explicit what is in the mind of many people" (Mignolo in Walsh & Mignolo, 2018, p. 232), I emphasize the significance of these crude examples as a representation of what is still believed by many Ecuadorians.

Challenging coloniality: Voicing Afro-Ecuadorians' communicative competence

Previously, the apparent 'innocent' and 'unimportant' meanings of Bomba and Marimba and their relation to other racist percep-

tions of Afro-Ecuadorians have been exposed through the contextualization of their lyrics and their relation to racialized perceptions in public spaces such as TV and radio. Here and through the final part of this paper's composition, I aim to contrast these pejorative meanings with Afro-Ecuadorians' contesting 'voices' and perceptions around what is assumed about them and how those assumptions affect them. The inclusion of the Afro-Ecuadorians' sonic stance with regards to some representations is a way to introduce the audience to their collective memories. In this regard, an important point to include is that even the most apparently innocent representations that portray racialized beliefs of Afro-Ecuadorians contribute to their permanence in the bottom rung of Ecuadorian society.

It is crucial to understand that the racialized meanings transmitted through Marimba and Bomba have clear and tangible consequences for Afro-Ecuadorian lives. The consequences that were most repeatedly stated by Afro-Ecuadorians with whom I have shared is the difficulties they face when they try to penetrate those spaces that have historically belonged to mestizo people, such as urban spaces¹². As can be heard in this paper's sonic composition, these difficulties range from being unable to rent a room or an apartment in the main cities -“they tell me they have already rented an apartment because I am black”-, and continually feeling that their presence causes fear among mestizo people -“they get scared when they see me...”- to them being compared to animals and even being catalogued as murderers or dangerous just for being black people -“they say, beware! Blacks are coming!... they change their seat when I am near...” as part of their daily life.

As a result of these racist experiences, black people have continuously raised their voices in protest. As can be heard in this paper's composition, when the police were taking the group of black people to jail in the racist incident that happened in the Carolina park of the capital city in 2008, which is also mentioned above, they did respond; -“... why do you take just blacks!!... If you wanna kill us because we are blacks just do it!!... it can't be possible that they violate our rights because we are black... we are not thieves, we are not criminals!!”. As can also be listened to in the composition, even a mestizo woman who was passing by tried to defend them by stating that the policemen were taking them solely because they were black people.

¹² For more information about the difficulties Afro-Ecuadorians face in urban cities see de la Torre (2002, pp. 43-46), Fernández Rasines (2001) and Vera Santos (2015).

After the powerful voices of Afro-Ecuadorians protesting against the violation of their humanity, a creative work that challenges racist perspectives against Afro-Ecuadorians is included in this paper's composition. This creative work is the Rap-Bomba song 'I am', written and interpreted by the young academic, communal activist and Bombero Diego Palacios Ocles. Palacios Ocles' song constitutes an example of an artistic product that clearly has communicative competence. This communicative competence is achieved by a variety of resources, ranging from acknowledging his African ancestry, 'I am Yoruba from the Ubuntu, I am Ubuntu from the Bantu'; the horrors of slavery, 'we were victims of a kidnapping'; exposing the still prevalent misconceptions against Afro-Ecuadorians as thieves, animal-like and even people who should be decimated, 'that they have to shoot me like an animal'¹³; to challenging a racist audience, 'they do not know who we are, we have to tell them!'.

¹³) Palacios Ocles mentioned that the phrase "...that they have to shoot me like an animal..." was improvised when 'Yo soy' was sung prior to an interview about the murder of the 26 years old Afro-Choteño Andrés Martín Padilla Delgado on September 2018. Andrés was unarmed and shot in his back by a policeman during a protest in Chota-Mira. In December 2019, the policeman who shot Andrés was declared innocent under the assumption that he was carrying out his tasks while trying to control the protest. However, Andrés' relatives and Afro-Ecuadorian activists state that the policeman did not need to shoot him because he did not represent a threat. The incident was video-recorded. The sounds of the moment at which Andrés was murdered are included in this paper's sonic composition, right before Palacios Ocles' song, as a way of emphasizing the radical consequences of racism in Ecuador. For more information about Padilla Delgado's murder, see Caiza (2018) and Montañó Escobar (2018).

¹⁴) Salomón Chalá is one of the first Afro-Choteños who, after a lot of hardships, managed to learn to read and write, and became the first teacher of younger generations of Chota-Mira during mid-20th century.

Importantly, the central part of the song constitutes a reaffirmation, 'Yo soy' (I am), referring to a sense of belonging to the two Afro-Ecuadorian ancestral territories, 'I am from Coangue (Chota-Mira Valley), I am from the river, I am from the sun... I am from Esmeraldas, and I fight for a dignified life'; their knowledges and spiritual beliefs, 'I am a believer, I am a healer, Orishas take care of me'; and the continuous existence of Bomberos and Marimberos' collective memories, "I brought in my mind my Bomba and my Marimba, I cherish intact my collective memories, my grandparents' stories and even my way of talking, I have African roots, I am Salomón Chalá"¹⁴. All of these, while playing the Bomba drum with its traditional rhythm and singing the lyrics in a rap mode.

As for the notion of happiness in Marimba and Bomba, which was analyzed sonically and theoretically at the beginning of this paper, one of the first challenges a decolonial work should face when dealing with Afro-Ecuadorian culture is to re-consider the understanding of joy, which is often simplified. As the renowned Afro-Ecuadorian story-teller, historian and activist García Salazar affirmed, "our joy is not simple or banal" (personal communication, 2011). Marimberos and Bomberos with whom I talked confront the idea of happiness being a natural or fixed trait. As it has been discussed in detail elsewhere (López-Yáñez, 2022-a,

2022-b), Marimberos and Bomberos do acknowledge and cherish the festive and the joyful in performances of Marimba and Bomba and beyond. However, they understand their happiness as an agential and cathartic liberation for a group of people who recognize similar experiences of joy within specific ancestral ways of being in community (collective memories) to ‘understand the joke’ (communicative competence).

Through their memories of these experiences, Marimberos and Bomberos selectively and strategically reactivate patterns that they have developed in past interactions, providing schema and order to their social universes. This agentic notion of choosing to be joyful is not just connected to past collective memories but also to their ability to improvise and innovate, by making practical and normative decisions between possible alternatives of action in response to emerging demands and dilemmas in present situations. By generating collective spaces of joy, Marimberos and Bomberos perpetuate and renovate history, bringing it to the present and thus transforming it into an ancestral always-existent knowledge. This way of existing through joy has as its ultimate goal the search for psychological and physical freedom.

A sense of freedom is precisely the reason why Marimberos and Bomberos have chosen to generate joyful spaces of Marimba and Bomba for centuries. Moreover, a sense of freedom through joy constitutes a form of autonomous and transformative ‘auto-reparación’ (self-reparation). As García Salazar affirmed in an interview that is included in this paper’ composition: “we had to repair this, but by ourselves, nobody was going to repair us from the pains of slavery, from the wounds of violence, from having been separated from our families, nobody was going to repair it. We needed to repair it ourselves” (Buen Vivir TV, 2016, 21:56-22:18).

This understanding of auto-reparación is especially relevant since one of the reasons why Marimba and Bomba are reduced to happy and hyper-sexual, and by implication superficial events, is because Marimberos and Bomberos’ laughter and happiness are believed not to have transcendental qualities. In that sense, Montaña Escobar (2015, para. 3) has referred to ‘Afro-Ecuadorians’ joy’ as an *‘alegría combativa’* (combative happiness) to refer to a political attitude with transformative qualities that allowed them to survive

strategically amid structural violence. Similarly, García Salazar's testimony (Buen Vivir TV, 2016), which is included in this paper's composition, explains how an Afro-Ecuadorian woman with whom he talked, explained to him that she always seems happy but not because she is naturally like it but because she has learned to look for happiness in her life. Moreover, García Salazar can be heard affirming that it would be ridiculous to think that Afro-Ecuadorians are naturally happy after all the violence they have historically faced. Furthermore, León Castro (Ranti Ranti, 2016), a renowned Afro-Ecuadorian photographer and academic, can be heard overtly affirming that stating that Afro-Ecuadorians are naturally happy is racist, since their happiness is a construction.

Based on the above-mentioned Afro-Ecuadorians' testimonies, I suggest that the happiness and joy of some representations of Marimba and Bomba have managed to generate practices of re-existence through a transformative and renovating effect among its participants. Moreover, the act of *auto-reparación* is not a social option, but, first and foremost, is a need in order to exist as full and free human beings. Thus, marginalized people continuously fight to become fully human, despite a history that has continuously denied them. This paper's composition continues with another testimony of García Salazar (n.d., Conferencia Negra), who strongly criticizes folk performances of Marimba and Bomba. García Salazar, along with Estupiñán Bass (1981) and Montaña Escobar (personal communication, 2018), have highlighted the fact that the category of folk has reduced Marimba and Bomba into a spectacle with no knowledge of their deep meanings and which has led Marimberos and Bomberos to be exploited and humiliated in exchange for "*unos cuantos centavos*" (a few pennies; García Salazar, n.d., Conferencia Negra, 24:54). In the final part, the Afro-Ecuadorian female teacher Inés Morales Lastra sings her wish for new generations to learn their own history, which is usually not taught. This last testimony works as a powerful reminder of the relevance of including Marimba's and Bomba's history (collective memories beyond its sound and movement system) within public representations.

Through the introduction of some Marimberos and Bomberos' ideas of happiness, a reinterpretation of it is proposed. This reinterpretation constitutes an opening up for the collective

memories of the Marimberos and Bomberos with whom I talked after the understanding of some representations of Marimba and Bomba as part of a racialized colonial difference that has concrete consequences in the life of Afro-Ecuadorians.

Final remarks

This paper had as its main aim to demystify representations of Marimba and Bomba as innocent and non-racialized ‘happy performances’ by demonstrating instead that they are still very much contributing to the on-going process of coloniality through a racialized colonial difference. Furthermore, an analysis of the most emblematic examples of racism in the last decades in Ecuador and their relation to the racialized meanings performed in some representations of Marimba and Bomba has been presented. These colonial representations have historically perceived everything related to Afro-Ecuadorians, including Marimba and Bomba, through the lenses of a racialized colonial difference.

As an essential part of this paper, the ‘voices’ of some Afro-Ecuadorians were highlighted. That is, voices of people who, on the one hand, contest racialized and a-historical representations of their music and dance-based events and position themselves as part of a specific historical context of violence and resistance beyond those events’ sound and movement system. Among other things, they explained their own understanding of happiness. Through their voices, this group of Afro-Ecuadorians made it evident that a potential liberation from racialized representations is possible, that is to say, a liberation imagined, recreated and defined collectively.

References

- Antón Sánchez, J. (2016). El delito de odio racial en el Ecuador: El caso de una acusación de discriminación contra un cadete afroecuatoriano en las fuerzas militares. *Contra Relatos Desde El Sur*, (14), 39–48.
- Antón Sánchez, J. (2009). *El proceso organizativo afroecuatoriano: 1979-2009*. Programa de Doctorado en Ciencias Sociales con Especialización en estudios Políticos, FLACSO.
- Basurco, S. M. (1902). *Viaje a la región de los Cayapas*. Lima: Imprenta de la Escuela de Ingenieros de Lima.

- Birenbaum Quintero, M. (2006). "La música pacífica" al pacífico violento: música, multiculturalismo y marginalización en el pacífico negro colombiano. *Trans. Revista Transcultural de Música*, (10).
- Borja Gómez, J. H. (1998). *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada: Indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*. Santafé de Bogotá: Editorial Ariel.
- Buen Vivir TV. (2016, November 30). Acuerdo para el Buen Vivir Cap. 42 - Juan García, historias Afroecuatorianas 3T. [Video File]. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=30bwzeSGXPc>
- Caiza, M. (2018, September 20). La bala que mató a Andrés Padilla en Mascarilla. *INREDH: Por Los Derechos Humanos y La Naturaleza*. Retrieved from <https://www.inredh.org/index.php/archivo/derechos-humanos-ecuador/1005-la-bala-que-mato-a-andres-padilla-en-mascarilla>
- Castello Starkoff, P. (2010). Jóvenes afroecuatorianos/as en Quito: sexualidad, familia y trabajo entre marginalidad y resistencia. In *Jóvenes en el Saber Experiencias en Ecuador*. Quito: FLACSO.
- Cervone, E., & Rivera, F. (Eds.). (1999). *Ecuador Racista: Imágenes e identidades*. Quito: FLACSO, Sede Ecuador.
- CODAE, CODENPE, & CODEPMOC. (2010). *Las cifras del pueblo Afroecuatoriano: Una mirada desde el Censo de Población y Vivienda 2010*. Quito: UP Medios Comunicación Integral.
- de la Torre Espinosa, C. (2002). *Afroquiteños: Ciudadanía y racismo*. Quito: Centro Andino de Acción Popular (CAAP).
- de la Torre Espinosa, C., & Hollenstein, P. (2010). *Los medios de comunicación y la población afroecuatoriana. Periodo considerado: 1996-2009*. Panamá: Proyecto Regional "Población afrodescendiente de América latina."
- Estupiñán Bass, N. (1981). *Bajo el Cielo Nublado*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Fanon, F. (1986). *Black Skin, White Masks*. (C. Lam Markmann, Trans.) (2nd. ed.). London: Pluto Press.

- Fernández-Rasines, P. (2001). *Afrodescendencia en el Ecuador: Raza y género desde los tiempos de la colonia*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Festa, E. (1909). *En el Darien y El Ecuador: Diario de viaje de un naturalista*. (M. V. de Vela, A. M. Soldi, & J. Alvarez, Trans.). Quito: Monumenta Amazónica.
- Fundación Azúcar. (2017). *Informe alternativo: Examen de los informes presentados por los Estados partes en virtud del artículo 9 de la Convención*. Quito.
- García Salazar, J. (n.d.). Conferencia Negra. Esmeraldas, Ecuador: Radio Antena Libre.
- García Salazar, J., & Walsh, C. (2017). *Pensar sembrando/sembrar pensando con el Abuelo Zenón*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Ediciones Abya-Yala.
- Gilley, B. (2017). The case for colonialism. *Third World Quarterly*, 18. Retrieved from http://www.web.pdx.edu/~gilleyb/2_The_case_for_colonialism_at2Oct2017.pdf. Doi: <http://dx.doi.org/10.1080/01436597.2017.1369037>.
- Hall, S. (1997a). The Spectacle of The “Other.” In S. Hall (Ed.), *Representation: Cultural representations and signifying practices* (pp. 225–290). London: SAGE Publications.
- Hall, S. (1997b). The work of representation. In S. Hall (Ed.), *Representation: Cultural representations and signifying practices*. London: SAGE Publications.
- Handelsman, M. (2001). *Lo Afro y la Plurinacionalidad: El caso ecuatoriano visto desde su literatura*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Hassaurek, F. (1967). *Four years among the Ecuadorians*. (C. H. Gardiner, Ed.). London and Amsterdam: Southern Illinois University Press. (Original book published 1868).
- Hernandez Basante, K. M. (2009). *Entre discursos y metáforas: representaciones sobre los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas*. Programa de Ciencias Sociales, FLACSO.
- Kaeppler, A. L. (2000). Dance Ethnology and the Anthropology of Dance. *Dance Research Journal*, 32(1), 116–125.

- Kaeppler, A. L. (2001). Dance and the Concept of Style. *Yearbook for Traditional Music*, 33, 49–63.
- Kaeppler, A. L. (2002). Pacific Arts Association Festivals of Pacific Arts: Venues for Rituals of Identity. *Source: Pacific Arts*, (25), 5–19.
- Klein, N., & Simpson, L. B. (2013). Dancing the World into Being: A conversation with Idle No More's Leanne Simpson. Retrieved February 19, 2019, from <https://www.yesmagazine.org/peace-justice/dancing-the-world-into-being-a-conversation-with-idle-no-more-leanne-simpson>
- Lasso, D. (2012, December 5). sospechosos hd. [Video File]. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=8HgYqPamDgQ>
- López-Yáñez, M. G. (2020). *Sounds of collective memories: A decolonial counter-representation of Afro-Ecuadorian Marimba Esmeraldeña and Bomba del Chota*. Goldsmiths College, University of London.
- López-Yáñez, M. G. (2021). Decolonial possibilities of reintroducing the Devil in the Public Space of Afro-Ecuadorian Territories. *Social Inclusion*, 9(4), 191-202. Doi: <https://doi.org/10.17645/si.v9i4.4369>
- López-Yáñez, M. G. (2022-a). The dancers hips' interactions in the Afro-Ecuadorian Bomba 'cimarrona' as a means to remember freedom. In C. Parfitt (Ed.), *Popular Dance and Cultural Memory*. London: Palgrave MacMillan UK. Doi: https://doi.org/10.1007/978-3-030-71083-5_7
- López-Yáñez, M. G. (2022-b). La risa en la Bomba Dentro del Valle como un eje transformador/Laughter in Bomba Inside the Valley as a transformative axis. In *Risa, Vacío y Libertad: Aportes desde las memorias bailadas de los afroperuanos y afroecuatorianos (Edición bilingüe)/Freedom, laughter and the void: Contributions from the dancing memories of afroperuvian and afroecuatorians (Bilingual Edition)*. Lima: Editorial UNSA.
- Melgar Bao, R. (2005). Entre lo sucio y lo bajo: Identidades subalternas y resistencia cultural en América Latina. In J. Turner Morales & R. Cassigoli Salamón (Eds.), *Tradición y*

Emancipación Cultural en América Latina (pp. 30–57). México DF: Siglo XXI.

- Montaño Escobar, J. (2015, December 16). La marimba y ese afán de vivir. *El Telégrafo*. Retrieved from <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/columnistas/1/la-marimba-y-ese-afan-de-vivir>
- Montaño Escobar, J. (2018, September 5). Andrés Padilla fue asesinado. *El Telégrafo*. Retrieved from <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/columnistas/15/andrespadilla-asesinato-prensa>
- NNEcuador. (2012, June 29). Hipatia Balseca - La Bomba (Video Oficial HD). [Video File]. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=JztGPk2rX8Y>
- Ortiz, X. (2007, February 4). Joel La Clave - Marimba Perreo. [Video File]. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=ybz9HzAaPl4>
- Parfitt, C. (Ed.). (2021). *Cultural Memory and Popular Dance*. Springer International Publishing. Doi: <https://doi.org/10.1007/978-3-030-71083-5>
- Ponce, J. (2006). *Más allá de los promedios: Afrodescendientes en América Latina - Los Afroecuatorianos*. (J. Stubbs & H. N. Reyes, Eds.). Washington: The International Bank for Reconstruction and Development/The World Bank.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11–20.
- Rahier, J. M. (1998). Blackness, the Racial/Spatial Order, Migrations, and Miss Ecuador 1995-96. *American Anthropologist*, 100(2), 421–430.
- Rahier, J. M. (2003). Racist Stereotypes and the Embodiment of Blackness: Some narratives of Female Sexuality in Quito, Ecuador. In *Millennial Ecuador: Critical Essays on Cultural Transformations and Social Dynamics* (pp. 296–324). Iowa: University of Iowa Press.
- Rahier, J. M. (2011). Hypersexual Black Women in the Ecuadorean “Common Sense”: An examination of visual and other representations. *Civilisations*, 60(1), 59–79. Doi: [10.4000/civilisations.2743](https://doi.org/10.4000/civilisations.2743)

- Retirarán monumento “racista” del Parque Central La Concordia. (2014, June 1). *El Diario*. Retrieved from <http://www.eldiario.ec/noticias-manabi-ecuador/317837-retiraran-monumento-racista-del-parque-central-la-concordia/>
- Ritter, J. (2011). Chocolate, Coconut, and Honey: Race, Music, and the Politics of Hybridity in the Ecuadorian Black Pacific. *Popular Music and Society*, 34(5), 571–592. Doi: [10.1080/03007766.2010.537848](https://doi.org/10.1080/03007766.2010.537848)
- STFS, SIISE, & INEC. (2005). *Racismo y discriminación racial en Ecuador 2004*. Quito.
- Vera Santos, R. (2015). Barrio afrodescendiente en Quito: identidades, representaciones y multiterritorialidades. *Universitas humanística*, 80, 265-291. Doi: [10.11144/Javeriana.UH80.baqi](https://doi.org/10.11144/Javeriana.UH80.baqi)
- Vera Santos, R. (2016). Mujeres afroecuatorianas en Quito: identidades, resistencia y acción política. *Revista Latinoamericana de Políticas y Acción Pública*, 3(1), 33–54.
- Vera Santos, R. (2021). Hate Crime and Racial Discrimination in Ecuador: The case of Michael Arce in ESMIL. *International Journal of Discrimination and the Law*, 21(2), 117–137. Doi: [0.1177/13582291211002972](https://doi.org/0.1177/13582291211002972)
- Wade, P. (2010). *Race and Ethnicity in Latin America*. (V. Amit & J. P. Mitchell, Eds.) (2nd ed.). London & New York: Pluto Press.
- Walsh, C. (2002). The (Re)articulation of Political Subjectivities and Colonial Difference in Ecuador: Reflections on Capitalism and the Geopolitics of Knowledge. *Neplanta: Views from South*, 3(1), 61–97.
- Walsh, C., & Mignolo, W. (2018). *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Durham: Duke University Press.
- Walmsley, E. (2005). “Bailando como Negro”: Ritmo, Raza y Nación en Esmeraldas, Ecuador. *Tabula Rasa*, (3), 179–195.
- Whitten, N. E. (1974). *Black frontiersmen; a South American case*. New York: Schenkman.

O Teatro Experimental Negro sob a visão do jornal Quilombo: um projeto de afirmação e “descomplexificação” do negro

Maria Nilza da Silva
Universidade Estadual
de Londrina
mnilzap@gmail.com
Brasil

Guilherme Souza Costa
Universidade Estadual
de Londrina
guilhermecostacontato@gmail.com
Brasil

*The Teatro Experimental Negro under
the vision of the newspaper Quilombo:
a project of affirmation and
“de-complexification” of the black subject*

Recibido: 1° de octubre de 2022

Aceptado: 1° de diciembre de 2022

Resumo

Este trabalho se dedica a uma análise exploratória das matérias publicadas no jornal Quilombo, editadas sob a direção de Abdias Nascimento e Guerreiro Ramos entre 1948 e 1950 sobre o projeto artístico, pedagógico e terapêutico proposto pelo Teatro Experimental Negro (TEN). Buscou-se por meio da discussão dos textos analisados, captar a forma pela qual os intelectuais do TEN enxergavam o problema racial no Brasil e de que maneira eles reagiam para mudar essa realidade. Os principais temas discutidos

foram o reconhecimento do racismo, os seminários de Grupoterapia, que visavam a superação dos problemas do negro, e as lutas pelo reconhecimento e igualdade de oportunidades. Concluo, por meio deste estudo, que a vida do negro no país é retratada no jornal como uma luta diária contra os efeitos herdados no regime de escravatura, somada a uma manutenção das desigualdades e ao racismo. As aspirações das pessoas negras são, portanto, de que um dia esse problema seja superado, por meio da articulação política, da valorização da cultura negra e da implementação de políticas afirmativas.

Palavras-chave

Jornal *Quilombo*, Imprensa Negra, Racismo, Democracia Racial.

Abstract

This research is dedicated to an exploratory analysis of the stories published by the newspaper *Quilombo*, edited by head Abdias Nascimento between 1948 and 1950, about the artistic pedagogical and therapeutic project proposed by the Black Experimental Theatre (TEN). We sought to investigate, through the discussion of the arguments used in the analyzed texts, how the founders of TEN understood the racial issue in Brazil and how they reacted to change this reality. The main themes discussed are the recognition of the racism, Group Therapy seminars, which intended to overcome the problems of the black people, and the fight for the appreciation, as well as the fight for opportunities equality. I conclude with this study that the life of the black people in the country is portrayed in the newspaper as a daily fight against the effects of the slavery regime added to the maintenance of the inequalities and to the racism. The aspirations of the black people, therefore, are that eventually this problem may be overcome, through political articulation, appreciation of the black culture and implementation of affirmative policies.

Keywords

Newspaper *Quilombo*, Black Press, Racism, Racial Democracy.

Introdução

¹⁾ O projeto do Teatro Experimental do Negro englobava o trabalho pela cidadania do ator, por meio da conscientização e da alfabetização do elenco, recrutado entre operários, empregadas domésticas, favelados sem profissão definida e modestos funcionários públicos. A companhia inicia suas atividades em 1944, colaborando com o Teatro do Estudante do Brasil (TEB), na encenação da peça *Palmares*, de Stella Leonardos. Quando decidem empreender um espetáculo próprio, constatam que não há, na dramaturgia brasileira, textos que sirvam aos seus objetivos. Abdias do Nascimento descobre em *O Imperador Jones*, de Eugene O'Neill, o retrato mais aproximado da situação do negro após a abolição da escravatura. O espetáculo estreia em maio de 1945, no Teatro Municipal do Rio de Janeiro, e obtém boa receptividade, com elogios ao protagonista, Aguinaldo Camargo (Mendes, 1993).

²⁾ O psicodrama é uma prática terapêutica concebida pelo médico romeno Jacob Levy. O método passou a ganhar contorno sociológico, expandindo-se com ampla utilização em psicoterapias de grupo. Trata-se de uma abordagem que utiliza a improvisação de cenas dramáticas para analisar e orientar processos psicoterapêuticos. No Brasil, chegou entre 1948 e 1950 pelas mãos de Guerreiro Ramos, preocupado com as condições de educação e qualificação profissional dos negros.

O objeto de análise deste estudo é composto pelos debates levantados e pelas ações de transformação da realidade social impulsionados pelos membros do Teatro Experimental Negro¹ (TEN) sobre a causa negra no Brasil. A pergunta-chave da qual partimos nossos questionamentos é: como os membros do Teatro Experimental Negro enxergavam a questão racial no Brasil e de que modo eles atuavam para mudar essa realidade?

Sob a liderança do jornalista, teatrólogo, economista, professor, político, artista plástico, autor, ator, político e militante do Movimento Negro, Abdias Nascimento; do sociólogo, pesquisador, professor e também militante Guerreiro Ramos; além de muitos outros intelectuais, o TEN representava uma resposta aos limites impostos aos negros pelo racismo no Brasil. Não só por meio de peças teatrais, produzidas e protagonizadas por artistas negros - o que, para a época, já era uma grande inovação - o grupo dispunha de um amplo projeto psicopedagógico que procurava elevar a moral da população negra e prepará-la para combater o racismo, não por meio de um confronto direto, mas sim, afirmando o seu valor perante a sociedade.

O Teatro Experimental Negro incorporou um projeto de valorização da subjetividade de negros, que por muito tempo foram assolados pelos efeitos nefastos da escravidão e, posteriormente, do processo de exclusão resultado da modernização capitalista. Essa mudança no comportamento e na mentalidade do negro, seria feita por meio da iniciação no meio artístico, da educação e, sobretudo, por meio do teatro, do psicodrama e do sociodrama².

Para analisar os métodos de atuação do TEN, utilizaremos os registros feitos por Abdias Nascimento e seus companheiros nas reportagens e artigos veiculados no jornal "*Quilombo - Vida, Problemas e Aspirações do Negro*". Publicado entre 1948 e 1950 pelo Teatro Experimental Negro, sob o comando de Abdias do Nascimento, o jornal é um importante representante na história da Imprensa Negra brasileira. Para esta pesquisa, foi utilizada a versão fac-similar publicada em 2003 pela Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo que reúne, na íntegra, todas as edições do jornal.

A escolha pela análise de um veículo de comunicação como canal para articulação dos conceitos aqui trabalhados, bem como um passado histórico, com o objetivo de se compreender as complexidades dos problemas atuais, se deu, sobretudo, devido à premissa básica da imprensa de refletir de maneira mais objetiva e fidedigna a realidade do momento em que suas páginas são veiculadas. A partir desta prerrogativa, pode-se apreender dos jornais de uma época informações que, mediante uma leitura crítica, são capazes de nos conferir um diagnóstico social.

Como se poderá perceber, a publicação foi uma importante ferramenta pela afirmação racial, conscientizando sobre a vida, os problemas e aspirações do negro no Brasil no início da democracia contemporânea. Como o próprio nome do jornal sugere, os textos abordam aspectos sociais e sociológicos a respeito da vida, dos problemas e das aspirações da população negra. Ao longo das páginas, entre as reportagens e artigos, percebemos a discussão das temáticas que serão abordadas.

O Teatro Experimental Negro (TEN)

O Teatro Experimental Negro foi fundado em 13 de outubro de 1944, no Rio de Janeiro, quando Abdias tinha 30 anos. Para isso, se aproximou e contou com a colaboração de intelectuais de São Paulo. Elisa Larkin Nascimento, última esposa de Abdias e estudiosa das relações raciais, afirma que o negro antes era sempre colocado em posição de inferioridade e o TEN veio para criticar essa realidade. Em uma entrevista ao jornal *Lampião*, Abdias afirmou que o grupo escolheu o teatro como forma de expressão porque tinha o objetivo de mudar os critérios estéticos, pois, antigamente, quando uma peça obrigava a presença de uma figura negra, costumava-se pintar a pele de um ator branco (Semog e Nascimento, 2006, p.126).

Embora o TEN tenha iniciado suas atividades colaborando com o Teatro do Estudante do Brasil (TEB), na encenação na peça *Palmares*, de Stella Leonardos (Oliveira e Silva, 2012, p.26), em *Quilombo*, Abdias Nascimento se refere ao início do TEN com outra peça: *Imperador Jones*, de Eugene O'Neill³, com tradução de Ricardo Werneck de Aguiar. De acordo com a resenha

³ Dramaturgo americano vencedor do prêmio Nobel de Literatura de 1936. O autor cedeu os direitos autorais da peça ao TEN sem custos.

do jornal, a interpretação do protagonista Agnaldo Camargo foi surpreendente, uma vez que se tratava de uma peça muito difícil de ser executada. Há também um registro de um pequeno número de espectadores porque “a maioria não acreditava na vitória dos negros” (Quilombo, 2003, p.7).

Recorrer a peças estrangeiras era um recurso utilizado pelo TEN mediante a carente produção literária nacional que discutisse as temáticas propostas pelo Teatro Experimental Negro. Em resposta a essa demanda dramaturgica da companhia, Lucio Cardoso teve seu texto *Filho Pródigo* encenado em 1947 e desencadeou o surgimento de novos textos escritos por autores como o próprio Abdias Nascimento, Morais Pinho e Joaquim Ribeiro, todos com elementos da cultura religiosa negra e com toques de crítica social.

O TEN promoveu ações de caráter cultural, educacional e social. Em salas cedidas pela União Nacional dos Estudantes (UNE), várias aulas de alfabetização foram chefiadas pelo professor Ironides Rodrigues. Homenagens a poetas consagrados da literatura, como Cruz e Souza e Castro Alves, na forma de conferências e recitais, foram realizados, além de concursos de beleza, bailes e atividades recreativas com o objetivo de socialização da comunidade (Quilombo, 2003, p.12). Sobre a necessidade das salas de alfabetização, o projeto educacional não se limitava à possibilidade de leitura e memorização dos textos para encenação. Havia uma real preocupação com a valorização cultural dos negros. Quanto aos concursos de beleza, afirma que tinham o propósito de garantir que as mulheres negras fossem valorizadas enquanto seres humanos e não somente como objetos eróticos.

A imprensa negra no Brasil

Percebemos no nosso dia a dia a importância da mídia na propagação e difusão de mensagens. No entanto, a constituição de uma prática discursiva que desencadeia estereótipos e preconceitos se faz presente no discurso das mídias “No discurso em questão, a materialidade simbólica produz efeitos de verdade que desencadeiam a uma situação de negação e rejeição ao negro” (Oliveira, 2013, p.122).

É visível que, no aspecto racial, os meios de comunicação refletem e predizem o padrão de dominação e acabam difundindo formas de pensamento e ação que, em diversos momentos, são marcados pela estereotipagem e estigmatização. Quando se analisa a atuação do racismo sobre o discurso midiático, pode-se inferir que os meios de comunicação ainda têm muito a evoluir ao discutir este que é ainda um tema tabu, fadado à invisibilidade na imprensa, no cinema, na televisão, no rádio e na internet. Ainda é possível perceber no jornalismo, nos filmes, nas novelas e na publicidade a insistência de clichês que fadaram por décadas a população negra aos estereótipos outrora instituídos (Sodré, 1998, p.24-28). Não obstante, os meios de comunicação ainda reprimem os aspectos positivos das manifestações culturais negras, além de mostrar desconhecimento quanto à contribuição civilizatória dos negros no Brasil (Almada, 2012, p.28).

Em contrapartida, emerge a chamada imprensa negra, que não se constituiu em uma associação organizada e homogênea de empresas de comunicação com suas publicações, como é o caso da grande imprensa, mas sim em uma série de publicações alternativas que foram independentemente publicadas por diferentes grupos com um objetivo em comum: o debate da questão racial no Brasil. A denominação “imprensa negra” é um termo utilizado pelos estudiosos das relações étnico-raciais atualmente, apenas a título de uma classificação e maior facilidade na organização e análise destas publicações.

Uma pesquisa de Ubirajara Damaceno Motta de 1986 explora com uma abordagem diferente a imprensa negra, comparando-a com a agitada imprensa alternativa que existia desde o final do século XIX. Trata-se do estudo “Jornegro - um projeto de comunicação afro-brasileira”. Segundo o autor, a Imprensa Negra dessa época era altamente influenciada pelas publicações da classe operária, uma vez que ambos tinham um objetivo principal: denunciar os problemas vividos pelo seu grupo. Enquanto os operários lutavam por melhores condições de trabalho, os negros lutavam por uma melhor integração social, mas ambos tinham em comum a conscientização dos seus leitores: “o negro percebe nos imigrantes, além do rival que lhe toma as chances de sobrevivência, um exemplo a ser seguido para melhorar seu nível de vida” (Motta, 1986, p.78). Na análise de Motta (1986) sobre as relações raciais

no mercado de trabalho, principalmente no desenvolvimento da ordem fabril em São Paulo, foram encontrados mecanismos tão engenhosos para a exclusão da população negra, que o autor chega a utilizar o termo “racismo à paulista”: “[...] a elite empregava um discurso que ora apontava a suposta vagabundagem, ora identificava o pretense despreparo profissional da população negra como as causas de seu estado de penúria e marginalização” (p.110).

O jornal Quilombo

Percebemos por meio do *Quilombo* os objetivos que norteavam as intenções do TEN, grupo responsável por editar e publicar o jornal. Nas palavras do próprio Abdias do Nascimento: “que o negro rompa o dique de resistências atuais com seu valor humano e cultural, dentro de um clima de legalidade democrática que assegura a todos os brasileiros igualdades de oportunidades e obrigações” (Quilombo, 2003, p.7).

Abdias do Nascimento dedicava no jornal *Quilombo* um espaço representativo para o Teatro Experimental Negro, no sentido de divulgar suas peças e exaltar suas realizações. Logo na primeira edição do jornal, a publicação traz uma breve história do TEN, com resenhas positivas sobre as recentes peças encenadas sob o comando da companhia e com convidando os leitores a prestigiar produções futuras. Dizia o jornal:

Fundado em fins de 1944 por Abdias Nascimento, com o apoio de várias pessoas brancas e pretas, o Teatro Experimental Negro se firmou, desde sua estreia no Teatro Municipal, a 8 de maio do ano seguinte, como alguma coisa nova e forte em nosso mundo artístico (Quilombo, 1948, p.7).

Os principais idealizadores do projeto foram Abdias do Nascimento e Guerreiro Ramos, mas ao longo das edições foram se incorporando outros colaboradores como Aguinaldo de Oliveira Camargo, Wilson Tibério, Teodorico dos Santos e José Herbal, entre outros. Os editoriais, por sua vez, eram da autoria de Abdias Nascimento enquanto as outras matérias eram assinadas por um total de 56 autores intermitentes.

Segundo Petrônio Domingues (2008, p. 264) o jornal *Quilombo* tinha uma boa composição gráfica para a época, com fotos,

desenhos e ilustrações etc., intercaladas aos textos. Se nas primeiras edições a fotografia tinha um papel ilustrativo e quase coadjuvante nas matérias do *Quilombo*, sua participação teve uma representatividade crescente ao decorrer das edições do jornal, sobretudo na capa. A foto de capa da edição 3, talvez a mais conhecida, chama a atenção pela falta de conteúdo textual lhe acompanhando, funcionando como o ponto central da capa de apresentação do periódico.

O processo de “descomplexificação”

O Teatro Experimental Negro trouxe aos palcos brasileiros peças teatrais que retratavam a realidade de vida da população negra desde a abolição da escravatura. Tratava-se de um momento em que a história brasileira experimentava raros e frágeis períodos democráticos. O grupo teve ainda destaque na organização de projetos sociais voltados para a comunidade negra. Como destaque, podemos citar o curso de alfabetização, concursos de beleza e a organização de eventos como o 1º Congresso do Negro Brasileiro. Nestes eventos, se discutiam as necessidades reivindicações da comunidade negra⁴.

⁴ A discussão das políticas de ação afirmativa tomou dimensão nacional e internacional, com maior visibilidade nos últimos anos; contudo, convém lembrar que a temática já aparece no Brasil em 1950 durante a realização do I Congresso do Negro Brasileiro. O Congresso teve repercussão na então colônia portuguesa, Angola, numa notícia que também informava sobre o Jornal Quilombo, publicada em 25 de junho de 1950, em Luanda (Silva e Laranjeira, 2007, p. 134).

De todos os envolvidos no TEN, Guerreiro Ramos foi o responsável por trazer a dramatização que vai além da manifestação artística e se torna um processo terapêutico de “descomplexificação” do homem negro. Ao lado de Abdias Nascimento, foi um dos principais colaboradores e idealizadores do TEN e do jornal *Quilombo*. Na obra “Introdução crítica à sociologia brasileira”, Alberto Guerreiro Ramos elenca os três objetivos fundamentais do TEN:

1) formular categorias, métodos e processos científicos destinados ao tratamento do problema racial no Brasil; **2)** reeducar os “brancos” brasileiros, libertando-se de critérios exógenos de comportamento; **3)** “descomplexificar” os negros e mulatos, adestrando-os em estilos superiores de comportamento, de modo que possam tirar vantagens das franquias democráticas, em funcionamento no país (Ramos, 1995, p.206).

Nesta perspectiva, de acordo com Antonio Sérgio Alfredo Guimarães (2002, p. 93), o TEN não representou apenas uma

associação de pessoas preocupadas em promover a dramaturgia, mas também, a posição ideológica do movimento que reivindicava um aumento na qualidade da vida social e cultural do negro. Na análise do autor, o TEN procurou denunciar o estigma social dos negros por meio do teatro e do psicodrama e, posteriormente, oferecer uma integração e mobilidade social dos pretos, pardos e mulatos. Isso seria feito por meio da Grupoterapia e com a metodologia do sociodrama e psicodrama.

Para tratar de temas como a criação estética, as sobrevivências emocionais, a integração e participação do homem negro nas artes, entre outros, o jornal Quilombo investia na difusão de matérias a respeito da Grupoterapia e do Sociodrama. É por meio dessas duas metodologias, e da participação efetiva dos membros do TEN, que o jornal capta a vida, os problemas e as aspirações do negro.

As atividades fora de cena do Teatro Experimental Negro viavam o chamado campo de polarização psicológica. Guerreiro Ramos também constata uma crescente desvalorização estética da cor negra em meio ao pensamento social brasileiro a partir do período pós-abolição, na medida em que o Brasil foi marcado por uma realidade em que não havia, praticamente, pessoas pigmentadas em posições que não fossem inferiores (Ramos, 1995, p. 174-175).

Algo precisava ser feito em relação a essa realidade. Para tanto, Ramos ampliou as atividades do TEN com a implantação da Grupoterapia, possibilitada por meio da criação do Instituto Nacional do Negro. A Grupoterapia era possível graças ao psicodrama, que é uma prática psicoterapêutica concebida pelo médico judeu Jacob Levy Moreno, nascido 1889, em Bucareste, na Romênia. O psicodrama é uma abordagem que utiliza a improvisação de cenas dramáticas para analisar e orientar processos psicoterapêuticos de indivíduos ou grupos. O objetivo é favorecer a criação de estratégias transformadoras da situação originária de sofrimento e a expansão dos recursos disponíveis para superá-lo (FEBRAP, 2007).

Guerreiro Ramos “[...] apresentou as ideias morenianas, criou possibilidades novas, deu cursos de psicodrama, escreveu artigos, ensinou psicodrama” (Motta, 2010, p. 122). O sociólogo explorava o caráter inclusivo do teatro, vendo no meio artístico a possibilidade para o negro enfrentar seus medos e ressentimentos,

se livrando de estereótipos raciais e visões autodepreciativas que estavam incorporadas na personalidade dos homens negros desde a infância. Durante os seminários de Grupoterapia, havia a transposição para o palco de situações concretas de preconceito e conflito, que eram diariamente vivenciadas pelos indivíduos. Guerreiro Ramos aproveitou para analisar o caráter de influência, a seu ver trágico, da socialização dos indivíduos na era moderna, que se inculca de modo padronizado, que acabam por comprometer a autonomia e a espontaneidade (Maio, 2015).

Segundo Elisa Larkin Nascimento, o que de mais inusitado caracterizava essa práxis sociológica do TEN era o seu direcionamento para uma ciência multidisciplinar, integrando de forma incisiva uma dimensão psicológica à sociologia, em uma época na qual as Ciências Sociais buscavam um olhar objetivo e concreto de fatos comprovados. Na avaliação da autora, o aprofundamento deste aspecto multidisciplinar, que ousava partir do negro com o centro do qual se deveria lançar um novo olhar sobre o Brasil, se tratava de uma inovação que os sociólogos da época teriam dificuldade de assimilar. “Entretanto, esses aspectos fizeram do pensamento e da ação do TEN e de seus mentores intelectuais atores inconfundíveis no palco da formação do pensamento crítico e neo - ou pós-moderno no Brasil” (Quilombo, 2003, p. 350).

Guerreiro Ramos foi um dos autores que mais contribuiu para o progresso das Ciências Sociais no século XX, desenvolvendo um método de assimilação crítica para emancipar a sociologia brasileira da dependência por teorias estrangeiras (Siqueira, Santos e Maciel, 2011, p.2). O pensamento social no Brasil, enquanto se esforçava para construir uma explicação da sociedade brasileira e de suas transformações, não reconhecia o próprio brasileiro como edificador desta obra. É muito comum uma tentativa de recorrer a tradições e teorizações alheias. Já a obra de Guerreiro Ramos é uma das contribuições no sentido de subsidiar a tentativa de superar essa situação e trazer à consciência os dilemas do pensamento social no Brasil sob uma perspectiva dos próprios brasileiros (Bariani, 2006, p.85). Para Ramos, a formação do povo brasileiro nos âmbitos político, econômico e social foi erigido sob a influência de um forte colonialismo cultural, de subordinação, na maneira de pensar e agir, de uma elite nativa em relação à cultura dos países europeus. Estaria preponderando no pen-

samento do povo brasileiro uma visão etnocêntrica baseada nas culturas europeia e norte-americana. Essa visão limitante, Guerreiro Ramos afirmava, desconsiderava a originalidade da estrutura social imitando determinações predominantes em países de capitalismo central.

Era necessário então fazer da razão sociológica um método crítico capaz de proceder a uma reflexão que assimila criticamente as contribuições técnicas importadas. Este método, Guerreiro Ramos chamou de “redução sociológica” (Bariani, 2006, p.87). É neste sentido que Guerreiro Ramos buscava para a sociologia um sentido prático, que congregasse os avanços conquistados nas aplicações práticas das Ciências Sociais para a sociedade brasileira no tocante às condições de atraso.

Esse modo de pensar transcendeu os estudos acadêmicos. A militância de Guerreiro Ramos no Teatro Experimental Negro influenciou fortemente o que ele acreditava ser o tipo de conhecimento necessário para a construção de uma autonomia de estratos sociais específicos - como o negro - e da sociedade brasileira como um todo (Filgueiras, 2012).

O TEN, portanto, desenvolvia a articulação do ponto de vista do “negro desde dentro”, ou seja, o discurso e a ação do sujeito que se afirma de modo autêntico como negro. Nesse processo, Guerreiro Ramos expressava a construção de uma autoestima positiva que possibilite ao sujeito dizer, nas palavras de autor: “Sou negro, identifico como meu o corpo em que o meu eu está inserido, atribuo à sua cor a suscetibilidade de ser valorizada esteticamente e considero a minha condição étnica como um dos suportes do meu orgulho pessoal” (Ramos, [1958] 2006, p. 131).

A metodologia da Grupoterapia foi descrita por Ramos no texto “Uma Experiência de Grupoterapia”, na coluna Arquivo, na edição número 4, página 7, publicada em julho de 1949. No referido texto, o autor apresenta dois argumentos principais: o de que a realização do 1º Congresso do Negro Brasileiro representou um avanço no debate sobre os problemas raciais no Brasil, e de que o próprio Congresso, em si, se tratava de uma experiência de Grupoterapia.

Durante o evento, o intelectual ministrou uma conferência na Escola Livre de Sociologia e Política (ELSP), intitulada “O Teatro Experimental Negro e as experiências do sociodrama”. O convite

para o debate foi feito pelo sociólogo Oracy Nogueira, que se tornou um importante divulgador dos trabalhos da Escola Sociológica de Chicago, inclusive dos estudos sobre relações raciais.

O autor apresenta na coluna publicada sobre o Congresso algumas garantias pertinentes à argumentação sobre a pertinência sociológica da Grupoterapia. Em primeiro lugar, o discurso que Abdias Nascimento proferiu durante o evento efetivou a participação do TEN como uma iniciativa de maior profundidade na atividade cultural do país. De acordo com Guerreiro Ramos, o teatro se instala dessa forma, retomando seu significado original, como um “adestrador” do homem negro, funcionando tanto como uma ferramenta artística quanto sociológica. O TEN se consolida então como uma experiência de psicossociologia. Essas proposições se apoiam em uma comparação ao famoso Grupo de Oxford e ao grupo francês L'Ordre Nouveau (Quilombo, 2003, p.7). Vale ressaltar que, a exemplo de sua sociologia, Guerreiro Ramos não se utiliza de modelos estrangeiros para explicar um fenômeno social brasileiro. Essa ressalva é feita no texto, uma vez que o autor destaca que se tratar somente de uma semelhança formal ou de método. Outro apoio utilizado neste texto é a menção ao método moreniano de psicodrama e sociodrama, mas é claro, se internalizando e se ajustando à realidade brasileira.

O segundo argumento de Guerreiro Ramos está no texto “Uma Experiência de Grupoterapia”, o de que o próprio Congresso do Negro Brasileiro foi, por si só, uma experiência de Grupoterapia, pois o autor relata três episódios em que ocorreu “[...] um campo de polarização psicológica, onde o homem encontra oportunidade de eliminar suas tensões e seus recalques” (Quilombo, 2003, p.7).

Como na maioria dos textos do jornal Quilombo, os autores demonstram a ciência de que estavam à frente de projetos precursores, cujos resultados só seriam observados em longo prazo, e cuja execução seria alvo de críticas durante o seu processo. Outros textos publicados no jornal carregam respostas e enfrentamentos diante de questionamentos como, por exemplo, se o TEN não seria uma espécie de quilombismo, que visava separar os artistas negros em um grupo específico. No texto biográfico de Éle Semog, “Uma empreitada sem fim”, em que são relatadas as diversas

dificuldades pelos dirigentes do TEN, podemos perceber que até mesmo outros homens negros demonstraram protestos:

A inveja ativa, ao contrário do banzo, concluímos, é uma reação consciente de que negros e brancos que sentem um tipo singular de mágoa (e de raiva) contra aqueles poucos negros que conseguem implementar e concluir projetos bem-sucedidos, afins com as nossas questões étnicas, políticas, sexuais, amorosas, raciais. Grosso modo, se o sujeito for um Pelé, ou uma Glória Maria, ou uma Viviane Araújo, negros cujo sucesso pessoal não contempla os objetivos mais amplos da melhoria de condições de vida pra população afrodescendente, sente-se feliz por ter-se assimilado e não desperta a inveja ativa. Entretanto, com relação a André Rebouças, Luiz Gama, Lima Barreto, João Cândido, Ana Davis, Lena Frias, Zózimo Bulbul, Paulo César Caju ou Nei Lopes, a inveja ativa é devastadora e destruidora. O sucesso de projetos de pessoas como essas se torna intolerável, porque traz consigo implicações emancipadoras para a coletividade negra (Semog, 2006, p.54).

Em suma, a principal lição que se apreende do texto de Guerreiro Ramos é o caráter processual de seu engajamento. O sociólogo tinha plena consciência de que os resultados só poderiam vistos gradativamente: “[...] sem dúvida, os que participaram da Conferência Nacional do Negro saíram dela melhores do que entraram” (Quilombo, 2003, p.7).

Foram publicados ainda no jornal *Quilombo* dois textos sob o título “Teoria e Prática do Psicodrama”, o primeiro na edição nº6, páginas 6 e 7, e o segundo na edição 7/8, página 9. O objetivo principal foi o embasamento teórico do sociodrama e do psicodrama com o intuito de dar uma familiaridade maior ao leitor sobre as técnicas empregadas, além de uma espécie de pequeno estudo de caso, em que o autor reproduz um sociodrama vivido em um de seus seminários, de modo a ilustrar sua tese.

O primeiro texto é composto de dois argumentos-chave: o de que o psicodrama é, ao mesmo tempo, um método de análise e um processo terapêutico; e o de que o psicodrama se distingue de uma peça teatral convencional porque se libera de “conservas culturais”. Para sustentar essas ideias, são feitas algumas garantias. Diz o autor que o comportamento social do homem não é inato. Ele não nasce com um propósito pré-estabelecido e assim o

segue porque faz parte de sua natureza. Ele adquire funções e se desenvolve ao longo do tempo, por meio do processo da convivência e da educação. No psicodrama, o palco seria uma espécie de miniatura da sociedade, onde se deve reproduzir o problema sociológico que surge neste processo de ajustamento. O paciente no palco pode então ser treinado para um novo papel ou se readaptar para uma nova conduta. A representação do paciente de seus problemas fundamentais permite ao analista a compreensão da situação efetiva de seu paciente para realizar a terapêutica.

Ao segundo texto, em tom de relato, vale ressaltar a retratação de uma experiência de sociodrama vivenciada por Guerreiro Ramos e uma aluna descendente de alemães. O grupo reproduziu uma visita do professor à família da jovem, que é posteriormente repreendida pelos pais devido ao envolvimento com o TEN.

Finalizando mostrei os defeitos técnicos da sessão do sociodrama que se terminou de realizar. Seria necessário - disse que outras pessoas viessem dar as suas versões dos fatos ali focalizados. Lastimo a falta de voluntários e de tempo e passo a analisar com a essência das cenas que foram exibidas. Nesta análise, fica patente que as estereotipias e os preconceitos foram as causas dos conflitos e da incompreensão entre as pessoas. Tal análise exerce sobre a audiência uma invisível influência liberatória ou catártica” (Quilombo, 2003, p.9).

Os textos demonstram, portanto, o desenvolvimento processual e teórico do sociodrama e do psicodrama e vai além: ilustram como esse processo terapêutico se dá na prática. Guerreiro Ramos descreve o teatro como uma metáfora da vida real e a partir dessa premissa é que propõe, por meio da Grupoterapia, que os indivíduos “ensaiem” seus ensinamentos, suas ações suas personalidades, sem deixar de lado, contudo, sua espontaneidade.

Considerações finais

Buscou-se por meio da discussão dos textos analisados, captar a forma pela qual os intelectuais membros do Teatro Experimental Negro enxergavam o problema racial no Brasil e de que maneira eles reagiam para mudar essa realidade. Empreende-se dos argumentos apresentados nos textos analisados que o grupo encabeçado por Abdias Nascimento e Guerreiros Ramos apontava a ne-

cessidade de um reconhecimento unânime das pessoas a respeito da existência do preconceito de cor.

Apontavam ainda os sérios riscos que a divulgação da ideia de uma chamada, democracia racial, uma suposta convivência harmoniosa entre as raças, traz para a luta contra o preconceito de cor. A grande preocupação é que esse sentimento de acomodação tenha uma influência negativa na mobilização de políticas públicas, nos formadores de opinião e na própria capacidade de militância do Movimento Negro.

Segundo Abdias Nascimento e Guerreiro Ramos, não só é preciso reconhecer sim a existência do racismo como também combatê-lo. Essa luta, sabiam eles, se daria em um processo gradual, que teria que superar as heranças culturais e sociais de um país que perpassou quase quatro séculos de escravidão, e que mesmo ao fim do regime de exploração da mão-de-obra escrava não criou oportunidades para a inserção do negro nos espaços sociais. O próprio negro, neste sentido, ainda não teria superado todos os complexos herdados de seu passado de sofrimentos e exploração.

Focado nessa superação, Guerreiro Ramos implantou os princípios do sociodrama e do psicodrama, com base na psicanálise moreniana a fim de que as atividades do TEN transcendessem o mundo artístico e funcionassem como uma terapia que levaria a elevação da autoestima do negro. Esse seria o primeiro passo para que ele pudesse se afirmar perante a sociedade e combatesse o racismo, superando as desigualdades e participando democraticamente das construções sociais coletivas, dos espaços educacionais e da formação sociocultural brasileira.

A publicação do jornal *Quilombo* se constituiu em um registro das principais ideias defendidas por membros do Teatro Experimental do Negro, em uma trajetória de luta da população negra no Brasil. Conforme demonstrado, é possível identificar por meio da análise da publicação as reivindicações do grupo artístico-político-militante formado pelas lideranças do TEN, bem como as ações e as dimensões significativas destes intelectuais.

Foi verificado um crescente processo de elaboração de uma consciência dos problemas vivenciados pelos negros após a abolição e um interesse em ampliar o debate e discutir esses problemas, buscando respostas e soluções. O maior desafio consistia em reunir o maior número possível de pessoas interessadas em criar

uma organização capaz de unificar e conscientizar os negros, justificando a presença do jornal como mais uma ferramenta de divulgação dessa ideia. Por meio de ações beneficentes e com um projeto pedagógico estruturado, o TEN se destacou em meio a outros representantes do Movimento Negro por não apenas trazer uma inversão valorativa da figura do negro em frente à sociedade como um todo, mas sim por tentar buscar uma mudança comportamental em que exista uma valorização do negro pelo próprio negro. As matérias do *Quilombo* estão, nesta perspectiva, repletas de tentativas de enfatizar a importância da participação do negro na trajetória do desenvolvimento econômico e social brasileiro e prega a ideia de uma emancipação e integração plena desse grupo na sociedade.

Segundo os intelectuais fundadores do TEN e do *Quilombo*, como Abdias do Nascimento e Guerreiro Ramos, a consciência e identificação de uma causa específica dos negros depende e subordina-se à formação e consolidação de um grupo que se reconhece e que se identifique como negro. O processo de afirmação desse grupo avançaria, então, por meio dos projetos e propostas implementados por ações do Movimento Negro e pela divulgação na Imprensa Negra.

Com o TEN vemos uma união de negros brasileiros que se identificavam não somente pelas características físicas, mas por partilharem uma história em comum. O passado de escravidão e o presente de desigualdade e sofrimento causado pelas consequências do racismo passam a se tornar elementos de influência que sinalizam uma alteridade que consolida uma identidade em comum. Ainda que nas páginas do *Quilombo*, seja perceptível a preferência por expressões como “homens de cor” ou “homens pretos”, seguindo a orientação dos estudos de Antonio Sérgio Alfredo Guimarães, de que podemos hoje trabalhar sem reservas com a construção social em torno do termo raça.

Referências

- Almada, S. (2012). Prefácio. In: Borges, R. C S., Borges, R. (Orgs.). *Mídia e Racismo* (pp. 24-31). Brasília: ABPN.
- Bariani, E. (2007). Guerreiro Ramos: uma sociologia em mangas de camisa. *CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, 1 (11), 84-92.

- Domingues, P. (2008) *A nova abolição*. São Paulo: Selo Negro.
- Guimarães, A. S. A. (2002) *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo.
- Filgueiras, F. de B. (2012). Guerreiro Ramos, a redução sociológica e o imaginário pós-colonial. *Caderno CRH*, 1 (65), 347-363. doi: <https://doi.org/10.9771/ccrh.v25i65.19234>
- Maio, M. C. (2015). Guerreiro Ramos interpela a Unesco: ciências sociais, militância e antirracismo. *Caderno CRH*, 28 (73), 77-89.
- Mendes, M. G. (1993). *O negro e o teatro brasileiro*. São Paulo: Hucitec.
- Motta, J. M. C. (2010). 1970: o Congresso que redefiniu o campo do psicodrama brasileiro. *Revista Brasileira de Psicodrama*, 18 (2), 119-128.
- Motta, U. D. da J. (1986). *Um projeto de comunicação afro-brasileira*. São Bernardo do Campo: Instituto Metodista de Ensino Superior, 1986.
- FEBRAP. (2007). *O que é Psicodrama?* Disponível em <http://www.febrap.org.br/psicodrama/Default.aspx?idm=20>
- Oliveira, M. R. (2013). A ideologia racista de cor no discurso midiático filhas do vento. *Revista Calidoscópico*. 11, (2), 116-123.
- Oliveira, C. R. P. de, e Silva, N. C. F. da. (2012). O jornal Quilombo: fonte histórica de mobilização racial. *Anais da V Semana de História da UEG*, Porangatu, Goiás. Disponível em <https://www.anais.ueg.br/index.php/historiaporangatu/article/view/337>
- Quilombo: *vida, problemas e aspirações do negro*. Edição fac-similar do jornal dirigido por Abdias do Nascimento. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo, 2003.
- Ramos, A. G. ([1958] 2006). Guerreiro Ramos: o problema do negro na Sociologia Brasileira. In. Schwartzman, S. *O pensamento nacionalista e os "Cadernos de Nosso Tempo"* (pp. 39-69). Brasília: UnB Editora.
- Ramos, A. G. (1995). *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

- Siqueira, G. de M. V., Santos, L. S., e Maciel, F. R. P. (2011). Contribuições de Alberto Guerreiro Ramos para o Ecode-senvolvimento. *Anais do XXXV Encontro da ANPAD*, Rio de Janeiro. Disponível em <http://www.anpad.org.br/admin/pdf/EOR1246.pdf>
- Semog, É., e Nascimento, A. do. (2006). *Abdias Nascimento: o griot e as muralhas*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Silva, M. N. da, e Laranjeira, P. (2007) Do problema da “raça” às políticas de ação afirmativa. In: Pacheco, J. Q., Silva, M. N. da. (Orgs.). *O negro na universidade: o direito à inclusão* (pp. 125-138). Brasília - DF. Fundação Cultural Palmares, 2007.
- Sodré, M. (1998). Sobre a imprensa negra. *Revista Lumina*, 1, (1), 23-32.

Artículos Libres

El camino del migrante en la animación 3D: Interculturalidad, identidad sociocultural y racismo en Coco (2017)

Luis David Echenique Lima
Universidad Politécnica
Metropolitana de Hidalgo
dlima@upmh.edu.mx
México

*The path of the migrant in 3D Animation:
Interculturality, sociocultural identity, and
racism in Coco (2017)*

Recibido: 1° de diciembre de 2022

Aceptado: 26 de diciembre de 2022

Resumen

Aquí trataremos un tema que ha sido ampliamente abordado por los estudios políticos y sociales. Se trata de la ruta de la migración, las desventuradas tribulaciones que un migrante de cualquier región del mundo tiene que sufrir para sortear las temibles dificultades a las que hace frente al abandonar su familiar lugar de origen y llegar a otra parte, donde es visto como diferente y ajeno. Los migrantes se enfrentan a la animadversión de la sociedad, a las penurias de la miseria, a la explotación que los asuela y al racismo que los sobaja. En la representación de estos procesos migratorios concurren la interculturalidad, la identidad sociocultural y el racismo. Este es el enfoque que nos guía al hacer un análisis sociocultural de la película de animación tridimensional *Coco*, estrenada en octubre de 2017 en el Festival Internacional de Cine de Morelia. Esta producción audiovisual fue declarada “una carta

de amor para México” tanto por sus dos directores Lee Unkrich y Adrian Molina, así como por su productora Darla K. Anderson. Los medios de comunicación repitieron dicha afirmación hasta la saciedad, pero ello no lo hace verdad. Un análisis de carácter crítico e histórico revela el contenido sociohistórico que se expresa en las construcciones histórica, dramática y técnica de los personajes, lugares, vestuarios y situaciones de Coco.

Palabras clave

Interculturalidad, Identidad sociocultural, Racismo, Migración, Animación 3D

Abstract

Here we will deal with a topic that has been widely addressed by political and social studies. It is about the migration route, understood as the unfortunate tribulations that a migrant from any region of the world has to undergo in order to overcome the fearsome difficulties they face when leaving their familiar place of origin to arrive elsewhere. In this new place they are seen as different and alien. Migrants face the animosity of society, the hardships of misery, the exploitation that desolates them, and the racism that subdues them. Interculturality, sociocultural identity and racism concur in the representation of these migratory processes. The convergence of these particular concepts is what guides my sociocultural analysis of the three-dimensional animated film *Coco*, released in October 2017 at the Morelia International Film Festival. This audiovisual production was declared “a love letter to Mexico” both by its two directors Lee Unkrich and Adrian Molina, as well as by its producer Darla K. Anderson. The media repeated this statement over and over again, but that does not make it true. An analysis using a critical and historical approach reveals the sociohistorical content that is expressed in the historical, dramatic, and technical constructions of *Coco*’s characters, places, costumes, and situations.

Keywords

Interculturality, Socio-cultural identity, Racism, Migration, 3D animation

1. Introducción

A comienzos de la década de 2010, la empresa *The Walt Disney Company* encomienda a *Pixar* un producto susceptible de encantar a las amplias audiencias internacionales a las que busca tener acceso. Esto ocurre en una época crecientemente mundializada, signada por los conflictos con la Otridad, y coronada por las difamatorias declaraciones sobre la mexicanidad del entonces candidato a la presidencia, Donald Trump. Es entonces que se echa mano de recursos que edulcoran la temática de la migración y los conflictos con la Otridad, para presentar un producto del gusto de las amplias audiencias globales familiares que disfrutaban de los filmes de animación tridimensional.

2. Parámetros de la investigación

El análisis conducido en torno a esta producción audiovisual tiene como objetivo encontrar la expresión de las categorías de la Otridad seleccionadas —la interculturalidad, la identidad sociocultural y el racismo— en la construcción social, dramática y técnica del personaje principal de la película *Coco* (2017), Miguel Rivera, producida por el dúo de estudios transnacionales *Disney-Pixar*. Se trata de un filme que se cimenta en una interpretación de la cultura y el cine de México. Su producción se llevó a cabo en el entorno de la mundialización y globalización de los *media*, en un periodo de tensiones entre diferentes grupos políticos, culturales y étnicos. Cuando fue estrenada, la arena mediática se encontraba exacerbada por actitudes y afirmaciones de acentuado antimexicanismo, que ha sido denominada en diversos medios como *la Era Trump*.

Es por estas razones que, con base en los Estudios Culturales, nos hicimos a la tarea de analizar estas categorías de la Otridad y su expresión en *Coco*. Para ello, emprendimos cuatro pasos metodológicos.

En primer lugar, se consideró a las producciones audiovisuales de animación tridimensional como productos diseñísticos, y como tales, que responden a un condicionamiento social. Para ello nos hemos auxiliado de los escritos de diversos autores, entre ellos Hauser (1978), Meggs (2009) y Frascara (2012), quienes analizan el condicionamiento social de diferentes épocas históri-

cas en el diseño y las artes. Su análisis ordena toda una serie de datos útiles para diferenciar los factores sociales que tuvieron una incidencia en la construcción de estos productos.

En segundo lugar, consideramos que la construcción social de un personaje está condicionada socialmente. Con el propósito de atraer a las audiencias, los personajes y sus entornos son contruidos empleando materiales histórico-sociales que sus creadores seleccionan de los hechos más relevantes en la sociedad de su tiempo.

Tercero, nos hemos dedicado a estudiar la construcción dramática, es decir, los mecanismos culturalmente seleccionados con los que se manifiesta la actuación del personaje, favoreciendo el género de actuación escénica privilegiado en un momento histórico dado.

Finalmente, hemos considerado que ese condicionamiento social que se expresa en la construcción del personaje debe analizarse bajo la óptica de los recursos técnicos de los que el género dispone; es decir, la construcción técnica del personaje.

En el presente artículo presentamos algunas reflexiones preliminares a la publicación de los resultados finales de esta investigación en curso.

3. Desarrollo

3.1 La ruta del migrante

El lector puede corroborarlo. La secuencia de escenas y personajes de la película *Coco* están estructurados conforme al trayecto que sigue la migración. Se parte de un ambiente aldeano, la casa familiar cargada de tradiciones, para después dirigirse al puente y a la aduana que conducen al otro lado, que es moderno y ciudadano. Cuando el personaje principal encuentra el éxito, regresa con su familia para compartirlo con ellos, y es entonces que ocurre el reencuentro tan anhelado. Todo ello hace referencia a las vivencias del migrante, lo cual guarda relación con el devenir de la situación histórica entre México y Estados Unidos.



Figura 1. La aduana fronteriza en *Coco*. Fuente: <https://exorcine.wordpress.com/2017/12/20/el-veredictococo/>

Este paso por la frontera es metaforizado, sustituido. El personaje principal es situado en el papel de un héroe que busca el éxito, partiendo desde una posición de modestia, lo cual a su vez es sustituido por la migración. Es un personaje que fue planeado con lo más simple y característico de los migrantes. Los diseñadores de Pixar debieron darse cuenta que este tipo de personaje, un joven mexicano, podría tener una buena respuesta entre los públicos meta. Productos anteriores de Disney y Pixar con protagonistas infantiles, por un lado, y por otro, la temática de lo mexicano, ya habían sido probados y habían resultado triunfales en el mercado. Entonces fue planteado un protagonista pueril, cándido, alegre y arrojado.

Y puesto que se había planteado colocar a la música en el centro del asunto en *Coco*, este niño debutante y su búsqueda de éxito se acomodaba perfectamente a los designios diseñísticos. De esa manera pudo formularse el problema de la migración como una metáfora, ya que se trata de un tema muy mediatizado y atractivo para las amplias audiencias mundiales. El *los media* se le presenta como un tópico escabroso, de desesperación y muerte. Son comunes los abusos, el maltrato y la represión. Los productores del audiovisual debían encontrar la forma de presentarlo como un tema dulce y encantador.

Ya que se optó por un personaje de dichas características, fue necesario colocarlo en los diferentes escenarios por los que transcurriría su aventura. Al tratarse de un producto que aspira a ser del agrado de los públicos de todas las edades, Disney-Pixar

encontraron conveniente situarlo en el ambiente familiar compuesto por sus padres, sus amigos y otros adultos, un ambiente del cual surgirían las contradicciones que desembocarían en los conflictos dramáticos.

Por ello se buscó un tema que uniera a las generaciones de los Rivera, y este se encontró en las festividades del día de muertos mexicano. El protagonista se vería compelido a encontrarse con su tatarabuelo perdido, que para él representa el éxito musical que tanto busca. Es entonces que inicia su viaje al otro lado, pero no cruza el Río Bravo y llega a Los Angeles o Miami. La ruta del migrante fue metaforizada como una visita al plano mortuorio.

Esta travesía fue diseñada por el equipo de producción en torno a oposiciones diferenciadas que habrían de servir para hacer avanzar la trama del audiovisual. Oposiciones de talante familiar que conducirían la secuencia de escenas, como lo es la prohibición musical por parte de la abuela Elena y la tatarabuela Imelda en oposición al estilo de vida que presentan los personajes que habitan en el país más allá de la frontera, caudillos musicales como su supuesto tatarabuelo Ernesto de la Cruz y su verdadero tatarabuelo Héctor Rivera. Estas oposiciones son las que fundamentalmente operan en los conflictos del audiovisual.

Para construir esta caracterización, Pixar recurrió a diversos elementos del cine mexicano de la Época de Oro. Por ello, al echar mano de estos recursos del cine nacional, al situar esta aventura en un ambiente familiar, también imaginó una relación entre los habitantes del lado de acá, los vivos, y los habitantes del otro lado, los muertos. Las penurias de la vida en oposición a la dicha y gloria de la muerte, así como las contradicciones entre la existencia en las zonas campesinas de México y las grandes y modernas urbes estadounidenses. La oposición entre México y Estados Unidos.

Aquellos lectores que han visto el filme estarán de acuerdo con nosotros en que podríamos reducir los escenarios de *Coco* a solamente tres; el pueblo rural que habita el protagonista, el otro lado de la frontera, que se le metaforiza con la tierra de los muertos, y el retorno a su origen.

Los escenarios que representan a México fueron modelados tridimensionalmente para parecer estáticos, plácidamente cam-

piranos, donde la pasividad de la vida apegada a lo natural y las tradiciones contrasta con el dinamismo, modernidad y urbanismo de la metrópoli de los muertos. El vestuario en el lado de acá estaría compuesto por sandalias, vestidos de flores, chales, delantales, peinados trenzados y en los hombres pantalones de mezclilla, camisa blanca, sombrero y botas. Parece ser el vestuario con que nos identifican los estadounidenses a los mexicanos; la forma en que visten las empleadas domésticas y los jardineros paisanos en Estados Unidos.

La travesía del protagonista se construyó con características que potencian las contradicciones descritas, para con ello robustecer la caracterización del protagónico, escenarios y vestuarios con detalles de la mexicanidad imaginada seleccionada. El pueblo del personaje se metaforizó por medio del tradicional pueblo que figura en las películas del cine mexicano de la Época de Oro. Aquellos personajes con que el principal sostiene conflictos son caracterizados con elementos habituales en esta tradición cinematográfica. Incluso esos mismos conflictos que se originan en la oposición entre la modestia de la vida campirana contra el éxito en las grandes urbes, también son recuperados desde el cine nacional. Es un conflicto que fue metaforizado a través del debut de una joven estrella que está en busca de la victoria.

De ello pensamos que se trata de una metáfora, pues el conflicto de la modestia y el éxito que lleva a los migrantes a abandonar sus lugares de origen para buscar el éxito económico y así poder regresar con recursos para ayudar a sus familiares a vivir mejor, no aparece en un primer plano. En lugar de ello aparece este deseo de triunfo musical de un talento infantil que desea debutar y alcanzar el estrellato como su ídolo Ernesto. A razón de los públicos a los que este producto audiovisual estuvo dirigido, no parecería lógico que la entidad diseñística hubiera dispuesto que la motivación del personaje fuera ganar dólares, por lo cual pensamos que se recurrió a esta metáfora de la búsqueda del éxito musical.

3.2 La edulcoración del pasado con el presente

Miguel Rivera transita por la ruta del migrante, sorteando las disputas familiares asociadas a una vetusta identidad sociocultural imaginada del mexicano; enfrentamientos provocados por sus deseos de éxito en la arena mundializada. En su aventura se advierten los problemas de la migración que se desenvuelven en

nuestra actualidad y se expresan en las oposiciones que apuntalan el conflicto dramático de este audiovisual. Narra el sino de los migrantes, quienes se marchan de un ambiente modesto en busca de mejorar su economía. Se trasladan del campo a la ciudad recorriendo las estaciones del camino de la migración para cumplir sus anhelos y combatir su pobreza trabajando en otro país. Gente que parte del medio campesino para migrar a las grandes urbes de la globalización. Se trata de la presentación intercultural, entre bromas chuscas y alegres canciones, de los migrantes, quienes son personas que presenta malestares económicos y buscan aliviarlos con la alegría del éxito en el otro lado.

Pixar eligió dirigir su estrategia hacia la presentación de un melodrama musical de aventuras, e implementó a un simpático protagonista infantil con la estereotipada apariencia y color de piel del mestizo mexicano. Infirieron que, por tratarse de un personaje que presentaba características interculturales, agradaría a las amplias audiencias dispersas por el mundo. Ellos no estaban interesados en presentar las crudas realidades de la migración internacional. Es una serie de temáticas que podrían no parecerles aptas para los niños a los padres de familia que los llevan al cine.

No parecería ser del interés de Disney-Pixar documentar las difíciles y muchas veces desalentadoras peripecias de los migrantes. Ellos tenían en mente el factor financiero, lejos de sus intereses estaba denunciar las atrocidades que presenta la migración en la actualidad. En su lugar, construyeron la trama y su protagonista empleando elementos del pasado concatenados con la ruta del migrante, en conformidad con la coherencia formal que el tipo de audiencia meta supone.

Coco ostenta el pasado simple y suavizado que se presenta en las películas mexicanas de la Época de Oro. La representación de un pasado cargado de estereotipos y folklorismos que consideramos racistas de diferentes formas. Pensamos que se pretendió presentar a las audiencias un audiovisual con una apariencia atemporal, inspirado en el cine nacional, y así suprimir las aristas más ríspidas de la migración actual. Entretenimiento con una apariencia de interculturalidad, un espectáculo de la Otredad que mostrara identidades socioculturales que el público pudiera apreciar como folklóricas y saturada de la mística de épocas añejas. Un espectacular *show* de la nostalgia por lo antiguo, al mismo tiempo que simpático e inocuo.



Figura 2. Las estrellas del cine mexicano de la Época de Oro en la exclusiva fiesta de Ernesto de la Cruz.
Fuente: <https://lifeandstyle.expansion.mx/entretenimiento/2017/11/29/estos-son-todos-los-personajes-mexicanos-que-salen-en-coco>

Así, los productores de *Coco* identificaron la forma de evadir mostrar los sufrimientos y barbaridades de la migración en la actualidad, cubriéndolos con un pasado configurado de forma pintoresca y cómica. Superponiendo una pátina de gran belleza, idealizada, acerca de un México empobrecido, atrasado y campirano, y la identidad sociocultural del migrante que cruza la frontera y regresa a su lugar de origen. Una apariencia de elegante antigüedad que se obtiene de otros tiempos, en concreto, de la Época de Oro del cine mexicano. Con todo ello, como argumentábamos, se disfrazan los terrores de la migración; se diluyen entre el melodrama, la música y las referencias a la antigua tradición cinematográfica mexicana. Una narrativa del pasado, no de la actualidad.

Disney-Pixar llevó a cabo una inferencia sobre los gustos de las audiencias mundializadas, para estructurar un producto susceptible de ser de su agrado, empleando el análisis de productos que habían probado ser exitosos en el mercado globalizado. Pero la implementación de estos elementos de la cinematografía nacional, hace que se destile en los constructos de *Coco* una historia de México que se presenta de forma folklorizada y que sus personajes terminen por recordarnos al noble salvaje de Rousseau. Miguel vive en un pueblo desvencijado, pero con un aura de autenticidad y armonía natural. No son visibles los estigmas del hambre y la miseria. El lugar de ello observamos en el filme la convivencia familiar en torno a una mesa repleta de alimentos mexicanos, incluso abundancia de tequila.

No se perciben índices de desnutrición, desempleo, la insuficiencia económica u otras huellas de la pobreza. Lo que es posible intuir es una parábola de estas carencias. El personaje principal se ve compelido a buscar el éxito fuera de su aldea de origen, pues el medio en el que habita resulta ser insuficiente para alcanzar la celebridad deseada. Por eso emprende el camino de la migración y se aventura a cruzar el puente que lo lleva a los territorios más allá de la frontera y la aduana, para buscar ese triunfo que en su propia tierra le es negado. El equipo diseñístico estableció una relación metafórica que suplanta la triste realidad que presenta la migración en la actualidad, por el dulce cuento de este folklórico niño que lucha por cumplir su sueño de éxito y fama.

Los rasgos de pobreza y ruralidad que representan a lo mexicano en *Coco*, podrían ser observadas en Honduras, Turquía, Bangladesh, Rusia, la India, Afganistán, o cualquier otro lugar en que el acicate del hambre y la violencia han dejado su impronta, dejando a las poblaciones menos favorecidas a merced de un ambiente económicamente devastado. Las identidades socioculturales son mostradas en el audiovisual de manera folklorizada con el propósito de otorgarle un matiz al racismo presentado, y suavizar la precariedad que se exhibe en los sitios que representan a México, y todas esas zonas del mundo donde la miseria, la violencia y la falta de oportunidades para el desarrollo impulsan los cada vez más cuantiosos movimientos migratorios.

La pobreza es presentada como depositaria de un aura festiva y divertida, ataviada con curiosos folklorismos, muchos de ellos recuperados del cine mexicano de la Época de Oro, donde se idealizó de manera romántica la vida en las haciendas y los pueblos. Tomemos en cuenta que el cine mexicano de esta tradición ha tenido una amplia difusión y éxito entre las audiencias mundializadas.



Figura 3: Miguel boleando zapatos en la Plaza del Mariachi. Fuente: <https://getyarn.io/yarn-clip/a386d678-e065-49e7-8dbf-ecc4db071e21>

Las estrellas del cine nacional son empleadas en *Coco* para continuar esta metáfora del camino de la migración. Su implementación trae consigo elementos históricos y sociales que aluden a los pueblos, a la precariedad económica imperante en esos lugares, el empobrecimiento y otros rasgos de la problemática de los migrantes, personas que, para acceder al éxito, deben recorrer las estaciones del camino de la migración y sobrevivir a sus múltiples horrores.

Con la ayuda de esta operación metafórica, se edulcora el calvario de la migración, se disfraza el racismo rampante en nuestra actualidad y se presenta un audiovisual pretendidamente intercultural, más adecuado a los gustos y expectativas de las madres de familia y los niños de clase media del mundo, que, según los estudios de mercado, son los principales consumidores de estos productos melodramáticos.

La entidad diseñística infirió que estas audiencias se deleitarían con las sorprendentes narrativas que hacen reír y llorar, repletas de alegría y aleccionamientos moralizantes. El camino de la migración, representado de esta manera, ofrece una montaña rusa emocional en que los problemas y las injusticias se resuelven felizmente.

4. Resultados

4.1 La interculturalidad

Apreciamos una interculturalidad en desequilibrio en el audiovisual, pues, por un lado, se encuentran personajes que se presentan como mexicanos, y por otro, personajes que habitan un territorio que manifiestamente parece tratarse de Estados Unidos. Lo percibimos en desequilibrio, porque observamos una relación desigual en que los migrantes no terminan de integrarse en el *melting pot* estadounidense, sino que se concentran en comunidades más o menos separadas y diferenciadas, en posiciones de desventaja.

Miguel Rivera es construido con una identidad mexicana folklorizada desde el punto de vista de la cultura dominante estadounidense, en donde los migrantes son apreciados bajo la óptica de la alienación. Por ello se pinta, se disfraza para esconder su condición de inmigrante ilegal. Una de esas desproporciones es la pretensión misma, por parte de esta cultura dominante, de hacer de la migración un producto divertido que oculta el sufrimiento que viven los migrantes. Se trata de una cultura blanca y cristiana, anglosajones que conforman la hegemonía de la globalización en América del Norte.

Para volver atractivo el tema de la migración, Pixar se sirve del cine mexicano de la Época de Oro, y de este obtiene motivos refulgentes y melodramáticos. A través esta operación diseñística se libra de mostrar las contradicciones culturales que produce la migración y solamente se presentan como recursos dinamizadores de los conflictos, más sin pretender otorgarle un mayor significado al melodrama.

El filme *Coco* incorpora datos de la historia social que se refieren a una representación de la identidad sociocultural de lo mexicano, sin embargo, está producida por un equipo multicultural en Estados Unidos, quienes tienen la tecnología adecuada para la realización de estos productos industriales que son los filmes de animación tridimensional. Con ello podemos hacer alusión a Malgesini y Giménez (2000), cuando, con relación a la interculturalidad, escriben sobre la mediación cultural que practican dominantes terceros.

En conformidad con los argumentos de Martín-Barbero (1991), los *media* transnacionales juegan un papel fundamental

en el desarrollo de la hegemonía en esta actual fase capitalista. Sus mensajes se dispersan por el globo transformando los sentidos del trabajo y la actividad social. La internacionalización de los modelos identitarios que promueve y legitima la cultura mundializada, el vínculo entre dos culturas diferentes y la justificación de sus abismales desigualdades.

Miguel Rivera está construido como un personaje viajero y su aventura ocurre entre esos dos espacios, territorios que rebasan la unidad geográfica elemental que es la nación. Pensamos que ello se debe al deseo de Disney-Pixar por acceder a las vastas audiencias pluriculturales. Esta compañía transnacional encontraría en esos cuantiosos públicos las ganancias necesarias para sostener su producción de amplitud y costes industriales. En pocas palabras, se trata de un pluralismo producto de los intereses económicos que despierta la creciente globalización.

Entonces podemos afirmar que la percepción de interculturalidad que puede intuirse en el filme *Coco*, proviene de la supresión de lo que Clifford (1999) llama “cosmopolitismos discrepantes”, con respecto a la migración. Sumamente abundantes en esta época actual que Durand (2016) tacha de “relaciones bipolares” entre México y Estados Unidos. *Coco* es una película que pretende ser una obra intercultural, pero se encuentra ligada a los intereses económicos relacionados con la globalización.

Como hemos comentado, no es del interés de Disney-Pixar forjar conciencias en cuanto a las temibles “aventuras” en la ruta del migrante, ni conducir a la audiencia a una mayor comprensión del fenómeno. Su pragmático designio consiste en la obtención de grandes capitales, y por ello presenta elementos de la migración maquillados con la alegría de la comicidad y la música.

Los movimientos de desterritorialización son presentados por el protagonista como divertidos y hasta cómicos, pues se les ha imbuido con una apariencia de encantadora interculturalidad, paridad y sinergia. Sin embargo, hemos indicado que, tras ese simpático aspecto, existen visos de expansionismo y dominación cultural. Así como otros muchos productos simbólicos, *Coco* procura crear o cambiar los hábitos de consumo de sus extensos públicos.

Incluso la selección de la temática del día de muertos mexicano esconde aquellos tintes de dominación que hemos descrito.

La declaración por parte de la UNESCO de esta festividad como patrimonio de la humanidad, produce una mayor desigualdad y aumenta las contradicciones, ya que las clases populares y las sociedades periféricas jamás podrán competir en situaciones de igualdad con las transnacionales que producen estos productos simbólicos industrializados, como al respecto argumenta García Canclini (2011).

Es entonces que estos productos se convierten en las “tiendas globales de culturas” que Clifford (1999) identifica. Su propósito es vender a los consumidores un repertorio de tradiciones, modelos identitarios, estilos artísticos y artesanales imaginados; no se precisa que se apeguen a la realidad, pues al ser los trofeos de la actual expansión capitalista, son usados al gusto y conveniencia de la clase dominante.

Es por ello que pensamos que el protagonista y demás elenco de *Coco* presentan identidades en conformidad al modelo de economía neoliberal. El negocio artesanal de fabricación de zapatos de la familia Rivera es desdeñado por Miguel, quien aspira a la fama y el éxito internacional. Su deseo es triunfar en el ámbito musical del otro lado, pues se trata del lugar donde puede legitimar sus habilidades artísticas. Nos hace recordar lo que García Canclini (2012) argumenta a propósito de los talentos latinos que triunfan en Miami o California, y son promovidos en la arena internacional, como lo son Selena, Julieta Venegas, Carlos Santana y muchos otros.

Miguel Rivera cruza la aduana para encontrarse con una urbe de los muertos pragmática y competitiva. La muerte en *Coco* tiene rasgos calvinistas, se continúa la acumulación material propia de la existencia terrena, pues las clases sociales ya se predefinieron de antemano. En cambio, el lado de México presenta toda clase de índices de atraso y precariedad. Claro que todo esto es presentado de manera divertida y espectacular a un mismo tiempo.

Mientras los habitantes del plano mortuario son engreídos y egoístas, Miguel es pobre, pero talentoso y simpático. Es la supuesta interculturalidad de este producto audiovisual, que pretende presentar al protagonista de manera favorable, en un equilibrio con los moradores del otro lado, aunque como ya dijimos, pensamos que se trata de una relación intercultural desequilibrada.

4.2 Identidad sociocultural

Como hemos establecido, el deseo de Disney-Pixar por acceder a las amplias audiencias pluriculturales disgregadas por todo el mundo, los condujo a construir al prototipo del personaje principal de *Coco* tomando como modelo los antecedentes asociados con la mexicanidad ya citados; la ruta del migrante y el cine mexicano de la Época de Oro. Son referentes que contienen características relacionadas con la cultura, la etnia y el color de la piel.

En el periodo posrevolucionario, el Estado mexicano impulsó al cine nacional para controlarlo y emplearlo como instrumento de la hegemonía. Entre otras funciones, delimitaría para la naciente cultura de masas lo que era válido ser considerado como lo auténticamente mexicano.

Por ello, el lector puede comprobarlo, se perciben a Miguel Rivera y su elenco como esencializados, folklóricos personajes perdidos en la precariedad y en el atraso. Presentan una construcción identitaria que parece tener fines de diferenciación, como explican Aguado y Portal (1991). Ello los coloca como habitantes de un mundo natural y alejado de la modernidad, personajes contruidos por medio de la recontextualización de lo mexicano para que sus rasgos culturales y somáticos resulten atrayentemente exóticos y diferentes para las audiencias occidentalizadas.

Se trata de *la fascinación distante* que García Canclini (2012) formula, en relación con las narrativas edénicas que el racionalismo occidental ha suprimido. Son relatos que ofrecen las delicias de la abundancia natural y una vida abandonada a los placeres sin ningún sentimiento de culpa; ideas románticas que García Canclini descarta como “disneylandescas”.

La otra cara de la moneda es que, mientras las identidades socioculturales presentadas en *Coco* funcionan como marco de diferenciación para los públicos occidentales, a un mismo tiempo sirve como fuente de identificación (Aguado y Portal, 1991) para captar a las audiencias latinas y todas aquellas donde las deterioradas condiciones económicas, sociales y políticas han favorecido al fenómeno de la migración.

El excelente recibimiento que tuvo *Coco* en las carteleras de países tan disimiles como China, España y Paraguay, por nombrar solamente tres, parecería sugerir que la trama y los personajes de

Coco fueron percibidos como auténticos, y lograron despertar la empatía de las amplias audiencias mundiales.

En un análisis menos cuidadoso podríamos concluir que, al tratarse de temas relacionados con la antigua cinematografía del cine nacional, en su mayor parte, *Coco* es un constructo en el que impera la conservación de la identidad que describen Aguado y Portal (1991). Pero un examen más minucioso revela que en el audiovisual solamente se lleva a cabo la preservación de ciertas características identitarias, que además son imaginadas, fantaseadas y folklorizadas.

Otros rasgos son suprimidos o minimizados hasta la nimiedad. A Miguel se le diseñó con una identidad englobante perteneciente a las formas precapitalistas de desarrollo. Los personajes de *Coco* se presentan como portadores de un supuesto legado de las tradiciones mexicanas, que es visible en la forma en que los familiares del protagonista guardan un ferviente celo por las festividades, conviven en un ambiente de estrechas relaciones familiares y realizan trabajo artesanal en conjunto.

Los habitantes del plano mortuorio también tienen un fuerte interés por las tradiciones; además de su gusto por la música vernácula, ellos no quieren ser olvidados, quieren que se disponga su fotografía en el altar de muertos y así vivir por siempre en la memoria de los vivos. Todo esto evidencia que al mexicano se le ha colocado como un sujeto fijo en el tiempo, cuyas identidades inamovibles permanecen inmutables ante los embates de la modernidad e incluso más allá de la muerte.

El protagonista ha sido vinculado a lo popular, pero aislado de sus raíces con el propósito de satisfacer la demanda de modelos identitarios, que antes fueron potestad de la cultura tradicional. Aunque sus sueños de éxito en el plano globalizado lo compelen a abandonar la familiar aldea, podemos percibir en él una identidad fragmentada, un conflicto interno que lo devana entre la modestia de la familia mexicana y el probable éxito que se puede alcanzar más allá del puente de flores de cempasúchil.

La identidad de Miguel ha sido diseñada para contener estos contradictorios elementos que lo hacen actuar de formas dispares a lo largo del filme. Ello, nuestro estimado lector puede com-

probarlo, es evidente en el arco dramático del personaje, quien comienza siguiendo sus egoístas impulsos, para más tarde caer en cuenta de que los vetustos valores que exhibe la familia Rivera son un tesoro más valioso que la fama y la fortuna de las que se podría gozar en la pragmática metrópoli de los muertos.

Todo ello nos recuerda a aquellas características de la personalidad del sujeto posmoderno, que Hall (2010) explica como cambiante en relación con el contexto. Asimismo, Hall define a lo global como compuesto por fragmentos de lo local. La construcción del personaje Miguel legitima patrones de comportamiento acordes al consumo globalizado; materialismo, desapego familiar, desdén hacia las tradiciones y costumbres, y la adopción de estilos de vida acordes con el capitalismo.

4.3 Racismo

En *Coco* es apreciable de manera sistémica la desigualdad entre los deprimidos ambientes que representan a México, y la modernidad de la urbe del otro lado de la frontera. Es una primera instancia de racismo que identificaremos en este trabajo; esa construcción histórico-social que se verifica en las representaciones que incitan a un desprecio ancorado en las cuestiones somáticas.

La inserción de los estereotipos antes presentes en los antecedentes recuperados para su estructuración, arrojan como resultado un protagonista al que se le intuye como inferior. Miguel Rivera habita en un lugar ficticio que no corresponde con el espacio y el tiempo reales. Siempre atrasado y pobre, siempre a la merced de culturas “más aptas”.

La selección de una historia mexicana con personajes mexicanos, como argumentamos anteriormente, permite apelar a las audiencias occidentales, mediante la diferenciación, y por otro lado a públicos más amplios mediante la identificación. El tema de la migración completa el cuadro. Su implementación como el conductor de la coherencia formal de *Coco*, llevaría a la construcción de un protagonista y un conflicto dramático que estarían asociados con la pobreza del campesinado mexicano y el drama de la migración a territorios lejanos y hostiles, donde los inmigrantes son percibidos como diferentes y en el mejor de los casos, pintorescos.

Es por ese apego a lo anticuado y el deseo familiar de conservar la ancestralidad de las costumbres, que Miguel huye al otro lado de la frontera. En su austero pueblo no va a encontrar el camino a la fama. Es la ruta del migrante la que promete el triunfo deseado. Se trata de la oposición entre la modestia y el éxito que hemos venido mencionando, materializada en la procesión de escenarios por los que el protagonista deambula. Espinosa (2018) explica muy puntualmente la caracterización que de ellos se hace; gente arcaica e irrazonable, inútil en la cambiante realidad actual.



Figura 4: El patio de la casa familiar de los Rivera. Fuente: https://disneyypixar.fandom.com/es/wiki/Primos_Benny_y_Manny?file=Luisa_Rivera_1.jpg

La argumentación del profesor Espinosa también puede ser observada en los escenarios y vestuarios del audiovisual. El discorrir de los sucesos que presenta, sigue el camino de la migración por el amplio espacio bucólico donde la familia y las tradiciones son el foco de las relaciones sociales y la cultura. Los trabajos se llevan a cabo de manera manual y abunda el comercio y el empleo informales. En cambio, lo que es abundante en la urbe de los muertos cruzando la frontera, es el pragmatismo. Las actividades se relacionan con la sofisticación de lo artístico y el encanto de la diversión musical.

Es una manera simbólica de expulsar al Otro, de marginarlo, de enviarlo a la periferia del tercer mundo, siguiendo las ideas de Hall (2010). Hemos advertido que los habitantes del imaginario pueblo de Santa Cecilia visten como mucamas o jardineros, trabajos que los estadounidenses observan con desdén. En ello distinguimos prejuicios que se originan en lo somático y que cumplen con la función de justificar el racismo. La mentalidad colonialista

considera que estos anticuados grupos sociales no puede valerse por sí mismos; es necesaria la intervención de sociedades más desarrolladas, más eficientes que los atrasados mexicanos y su apego a las tradiciones y ancestralidad; con ello podemos aludir a lo que Espinosa (2001) identifica como una identidad deteriorada.

La identidad sociocultural de Miguel y los demás personajes secundarios; el contraste entre la simpleza de una vida natural en el pueblo con la emocionante vida nocturna de la metrópoli de los muertos; la austera forma de vestir de los mexicanos en comparación a los elegantes atuendos en la exclusiva fiesta de los muertos en la mansión de Ernesto de la Cruz. Son todas ellas instancias del tipo de sujeto permanente que señala Wade (2010). Se presenta como fijo, inerte ante el paso del tiempo, impasible ante los embates de la modernidad. Es por estas razones que permanecerá permanentemente en el atraso, realizando las tareas que nadie más quiere hacer por sueldos subestándar, o divirtiéndose a los públicos que lo miran con curiosidad y extrañeza.

Como habíamos sugerido anteriormente, algunas de las incidencias en el racismo que opinamos se encuentran presentes en *Coco*, se originan en la selección de elementos de la cinematografía mexicana de la Época de Oro que los productores de *Coco* seleccionaron. Diversos autores nos han ayudado a identificar los diferentes tipos de personaje que fueron populares en aquella era dorada del cine nacional. En los personajes de *Coco* podemos identificar algunos de ellos.

La inocencia primitiva de Pedro Infante o Pedro Armendáriz que Bartra (2014) identifica y el personaje que renuncia a la modernidad, como Cantinflas y Clavillazo. También el héroe caído que Bartra describe, el revolucionario que se quedó sin revolución y cuya existencia se ha vuelto obsoleta y sin sentido. A la par que este último tipo, el mexicano que se ríe de la muerte, figura sobre la cual el profesor De Luna (1984) escribe, así como la soldadera, mujer de fiereza y envidia que acompaña sumisamente a su hombre revolucionario.

Son características visibles en Miguel, Héctor, Chicharrón, Ernesto e Imelda, respectivamente, pero también en otros personajes. Son tipos de personajes que definen una identidad que se presenta como irracional, anticuada, inferior y subordinada. Ello trasciende las actuaciones y vestuarios presentándolo a manera de

la estilización metonímica que Martin-Barbero (1991) explica, técnica propia del melodrama en que se personifica al sujeto de forma que éste represente características morales e intelectuales de manera somática.

La piel de Miguel, que fue modelada de un color cobrizo, tiene que cubrirse con pintura blanca y folklorizarse para pasar desapercibido en el mundo de los muertos. Héctor tiene una facha lastimera, como Cantinflas, su indumentaria andrajosa da cuenta del infortunio que sufren los que no pueden adaptarse a las cambiantes circunstancias en la modernidad y se aferran a las tradiciones inalteradas y la veneración de los antepasados.

Coco presenta personajes que simbólicamente se refieren a la ignorancia y pobreza de los mexicanos. Ellos fueron compuestos de forma degradada e inferiorizante por diseñadores que tenían en mente cuestiones patrimoniales, folklóricas y pintorescas, que son características que vuelven a este producto fílmico muy atractivo en la industria del turismo; ideas que se originan en los movimientos nacionalistas de Estados Unidos en el siglo pasado y que han persistido hasta la actual multiculturalidad.

De aquellos esfuerzos que comentábamos por mantener la apariencia de interculturalidad en el audiovisual, percibimos que se desprende el tipo de racismo denominado diferencialista, explicado por el profesor Espinosa (2001). Con ello hacemos referencia a la colocación relativa de las razas que se aprecia en el color de piel cobrizo con que se diseñó a Miguel y sus familiares, en contraste con la blancura de los esqueletos que viven en los territorios más allá de la aduana.

La estilización metonímica que recién repasamos puede apreciarse en esa selección de los colores. Como Wade (2010) acusa, los prietos son pobres y los blancos son ricos. Los Rivera son prietos, pero cariñosos, cándidos y honestos; los habitantes del otro lado son blancos, pero pragmáticos y ambiciosos.

En este enlace entre las características físicas y las disposiciones morales y éticas de los personajes de *Coco* puede percibirse el constructo de la raza. Miguel y su elenco se perciben como inferiores, irracionales, arrebatados, irreflexivos, atrasados y deteriorados, todas características que se atribuyen a las clases bajas a las que se califica con estos prejuicios, invariablemente con el firme propósito de mantenerlas en una situación de subordinación.



Figura 5: Uno de los afiches de la película Coco. Fuente: <https://m.media-amazon.com/images/I/81aE-X8yDGL.jpg>

5. Conclusión

Los intereses de Disney-Pixar se dirigieron a la producción de un audiovisual pronunciadamente mercantil, que derivó en el folklorismo. Al recuperar el imaginario proveniente del cine nacional, se introdujo en su hechura una parte de la historia mexicana folklorizada y una parte de la cultura también folklorizada. Es de ello que pensamos que emanan los elementos racistas y de desequilibrio histórico social, así como las limitaciones identitarias que hemos identificado en el filme.

Los elementos que estructuran al audiovisual fueron retomados de una comunidad imaginada, pero pensamos que, contrario a lo que sus directores y productora han declarado en relación con la carta de amor que *Coco* sería para México, las representaciones de lo mexicano en su narrativa no nos parecen tan respetuosas o amorosas.

Se tomaron los aspectos más folklóricos de la identidad sociocultural mexicana, se le plasmó como desfavorecida e indefinidamente en el atraso. Las relaciones entre sus personajes dejan entrever los mitos que sobre la mexicanidad se han proyectado al plano mundializado. Repletos de desequilibrios, embebidos en el folklorismo y el tequila, sumidos en la pobreza, curiosos y pintorescos, con un fuerte apego familiar, plagados de supersticiones, irracionalmente alegres como los gritos del mariachi, y otros prejuicios que pueden apreciarse en *Coco*.

6. Lista de Referencias

- Aguado, J. C., y Portal Airosa, M. A. (1991). Tiempo, espacio e identidad social. *Alteridades*, 1(2), 31-41.
- Clifford, J. (1999). *Itinerarios Transculturales*. Barcelona, España: Ed. Gedisa
- Durand, J. (2016). *Historia mínima de la migración México – Estados Unidos*. Ciudad de México, México: El Colegio de México.
- Espinosa, E. L. (2001). Identidad cultural, dominación y rebelión. Estudio de la casa afrocubana de culto (Tesis doctoral). UAM-I, Ciudad de México, México.
- Espinosa, E. L. (2018). Puntos de quiebre después de la Conferencia de Durban (2001). *SocietàMutamentoPolitica*, 9(27), 323-346. doi: <https://doi.org/10.13128/SMP-23442>.
- Frascara, J. (2012). *El diseño de comunicación*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Infinito.
- García Canclini, N. (2011). *La sociedad sin relato: Antropología y estética de la inminencia*. Ciudad de México, México: Katz Editores. doi: <https://doi.org/10.2307/j.ctvm7bcb0>.
- García Canclini, N. (2012). *La globalización Imaginada*. Buenos Aires, Argentina: Paidós Argentina.
- Hall, S. (2010). Sin Garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales. Popayán, Colombia: Enviñón Editores.
- Hauser, A. (1978). *Historia social de la literatura y el arte, Vol. 1*. Madrid, España: Guadarrama/Punto Omega.

- Malgesini, G., y Giménez, C. (2000). *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*. Madrid, España: Ed. La Catarata.
- Martin-Barbero, J. (1991). *De los medios a las mediaciones: Comunicación, cultura y hegemonía*. Ciudad de México, México: Editorial Gustavo Gil.
- Meggs, P., y Purvis, A. (2009). *Historia del diseño gráfico*. Barcelona, España: RM Verlag.
- Wade, P. (2010). *Race and ethnicity in Latin America*. Nueva York, Estados Unidos: Pluto Press.

The autocracy promotion of Turkey in Northern Africa, Middle East, and Caucasus

Giada Canzut

Università degli studi di Trieste
giadacanzut@gmail.com

Italia

*La promozione dell'autocrazia della Turchia
in Nord Africa, Medio Oriente e Caucaso*

Recibido: 18 de noviembre de 2022

Aceptado: 2 de diciembre de 2022

Abstract

The foreign policy of Turkey has been analyzed, focusing on Erdogan governments and his relations with five countries of North Africa, Middle East, and Caucasus. Turkey has implemented different instruments of autocracy promotion in his relations with Syria, Azerbaijan, Iraq, Libya, and Egypt. The empirical evidence shows that Turkish diplomacy has been very flexible. On one hand, Erdogan used both hard and soft power; on the other hand, he negotiated with both authoritarian and hybrid regimes. Thus, autocracy promotion led to military interventions, together with a combination of blackmails and rewards; instead, the role of inertial emulation has been lower. The cases of Egypt and Libya were subject of a more specific analysis, which hypothesizes the existence of Erdogan's project aimed at creating a coalition of Sunni parties, guided by the AKP; in such diplomacy, the starting point would be the values (rather than interests). This study proposes a two-stage division of Erdogan's promotion of authoritarianism, thanks to a learning process that would have followed the negative experience in Egypt, which would result in a reconsideration of the higher weight given to interests in a later stage. For

example, in Artsakh and Libya Erdogan solved conflicts through a territorial compromise.

Keywords

Autocracy promotion, Turkey, Foreign policy, conflicts, Middle East

Resumo

La politica estera della Turchia di Erdogan è stata analizzata nelle relazioni con cinque paesi di Nord Africa, Medio Oriente e Caucaso. La Turchia ha applicato diversi strumenti di *autocracy promotion* nelle sue relazioni con la Siria, l'Azerbaijan, l'Iraq, la Libia e l'Egitto. L'evidenza empirica ha mostrato che la diplomazia turca è stata molto flessibile. Da un lato, Erdogan ha usato sia l'*hard* che il *soft power*; dall'altro egli ha negoziato sia con regimi autoritari che ibridi. In tal modo, l'*autocracy promotion* turca ha portato a interventi militari, insieme ad una combinazione di premi e punizioni; mentre il ruolo dell'emulazione inerziale è stato inferiore. I casi di Egitto e Libia sono stati approfonditi, ed è emerso il progetto iniziale di Erdogan finalizzato a favorire la formazione di una coalizione di partiti sunniti, guidati dall'AKP. In tale diplomazia, il punto di partenza è stato quello dei valori (piuttosto che degli interessi). Questa ricerca ha proposto una divisione in due fasi dell'*autocracy promotion* di Erdogan, grazie ad un processo di apprendimento della esperienza negativa in Egitto, che ha portato a una riconsiderazione del (maggior) peso dato agli interessi nella seconda fase diplomatica. Ad esempio, in Artsakh e in Libia, Erdogan ha promosso una risoluzione del conflitto basata sul compromesso territoriale.

Parole chiave

Promozione dell'autoritarismo, Turchia, Politica estera, conflitti, Medio Oriente.

Introduction

Global politics today is characterized by greater interdependence between the domestic political sphere, of individual states, and the external sphere, of international relations. While from 1989

the main area of studies has been the promotion of democracy, over the last decade the studies are focusing on the opposite trend, which is the promotion of autocracy. It should be emphasized that the MENA (Middle East and North Africa) area, i.e. the one that will be analyzed in this article, despite having faced (especially since 2011) several uprisings, has lowly benefited from the promotion of Western democracy, thus leaving more room for action to the promoters of authoritarianism¹. As a result, the willingness of external actors to influence a country in the sense of facilitating, on the one hand, or inhibiting, on the other, democratic changes assumes significance. This discussion analyzes the foreign policy (FP) of Turkey, more specifically that implemented by Erdogan, trying to differentiate between mere economic, political, military, or cultural support actions and those related to autocracy promotion.

¹ Ayfer (2019) gives the case of Egypt as an example for this statement. Bicchi (2009) has analyzed the policies of democratic assistance of the European Union in the Mediterranean; for its evolution after the Arab Spring, see: Bicchi, Voltolini (2015). ² For a typology on the different statuses of foreign policy (low profile, small, medium, great and super powers), see: Fossati (2008).

Turkey benefits from such a geographic location that has allowed it to be recognized as a bridge between Europe, Central Asia, and the Middle East, and this is central to understand the roles that can be played by the latter at the geo-political level. Its strategic position, however, results in an innate ongoing involvement in the dynamics of surrounding countries, which are reflected in international balances, and the situation is then complicated by considering the conflicts on its borders (i.e., the civil war in Syria, the unstable situation in Kurdistan, the contentious relations with Greece, etc.). Exactly these conflicts will go into the body of the analysis, starting from the moment Ankara did not remain helpless in the light of them, but took clear positions, intervening through various channels of action.

In addition, another essential premise is the type of regime currently recognized in Turkey, inclined toward a personalistic authoritarian regime². According to the annual report “*Freedom in the World*” compiled by *Freedom House* in 2021, Turkey falls into the category of “not free” countries by achieving a score of 5.5. This result is derived from average levels of political rights and civil liberties within the country: with the score of 32 out of 100 in 2021 (counting 16 points out of a total of 40, and 16 out of a total of 60, respectively).

² The label of personalistic regimes has been used by Brooker (1999). Bratton and Van der Walle (1994) had elaborated the model of neo-patrimonial regimes. According to Fossati (2018), neo-patrimonial regimes can be both personalistic (like in most of African states) and federal (for example in post-2003 Iraq). Fossati criticized the label of ‘sultanistic’ regimes, that could lead to conceptual stretching.

Turkey's institutional evolution

Since the fall of the Ottoman empire, Turkey was born as an authoritarian regime, under the personal rule of Kemal Ataturk, who promoted the modernization of his country. Despite this, the Turkish political-institutional path did not follow a constant line but was rather characterized by an alternation of mostly hybrid and authoritarian regimes. In fact, in only two periods we can refer to a democratic regime: the first between 1946 and 1949, and the second between 1975 and 1980. The periods of direct military rule were those of 1960-65 and 1971-74. In all the other years, Turkey has been characterized as a hybrid regime, often protected by the armed forces. All those governments, moreover, have found their legitimacy and legal basis since the new constitution adopted in 1982.

Entering the political scene in the early 2000s, Erdogan initially promoted democratic and liberal projects that allowed the country to position itself somewhere between a hybrid and a democratic regime (with a score of 3, considering *Freedom House*). Soon after, however, when the Justice and Development Party (AKP) gained the majority in parliamentary elections, Erdogan introduced direct election of the head of State and began to distance himself from democratic lines in favor of more authoritarian positions. Such a change was the result of Erdogan's ability to use the democratic reforms adopted in previous years to oust the Kemalist bureaucracy and army, resulting in a gradual move away from the pro-Western regime, in favor of an involution in an authoritarian direction aimed at the scenarios of the Arab world. The most relevant date, however, is that of 2017, when with the successful outcome of the constitutional referendum Turkey became an authoritarian regime, with Erdogan's personal rule.

REGIMES	Democratic (1 – 2.5)	Hybrid (2.5 – 5.5)	Authoritarian (5.5 – 7)
1923 – 1945			Personalistic (Ataturk)
1946 – 1949	Democratic		
1950 – 1959		Limited	

REGIMES	Democratic (1 – 2.5)	Hybrid (2.5 – 5.5)	Authoritarian (5.5 – 7)
1960 - 1965			Military
1966 - 1970		Limited	
1971 - 1974			Military
1975 - 1980	Democratic 2.5		
1981 - 1985		Armed forces - protected 4.5	
1986 - 1992		Limited 3	
1993 - 2001		Armed forces - protected 4.5	
2002 - 2015		Limited 3/3.5	
2016		Head of state - protected 4.5	
From 2017			Personalistic (Erdogan) 5.5

The government’s system has followed an evolution from the birth of the parliamentary republic to the so-called “hyper-presidential system” since 2017. The parliamentary system was stable for almost 60 years, until the early 1980s. With Erdogan, this type of government was subjected to changes, with effective but limited results in the mid-2000s, and then more incisive in 2017. Firstly, Erdogan succeeded in establishing a presidential system in 2007, thanks to the positive result of the referendum to amend the Constitution, which allowed the introduction of direct election of the Head of the State. Finally, Erdogan imposed a hyper-presidential system, where the role of the president assumes total centrality. Through a referendum, which proposed 18 amendments to 72 articles of the Constitution, he succeeded in obtaining, for example: the deprivation of the parliamentary vote of confidence in the president, the deprivation of the possibility of parliamentary interpellation, the limitation to the term of office of the President to 10 years, but with the possibility of extending the term if this is not completed, etc.

The electoral system has been corrected proportionalism since 1961 (with the 10% barrier threshold), allowing a few parties to enter parliament, except for the application of a majoritarian system from the late 1940s to the 1960s. Since 2002, first there has been a predominant party system; then, in 2007, a hegemonic one. Erdogan’s Justice and Development Party (AKP) gradually assumed that role, starting with the election victory in 2002,

when the party won an absolute majority, then in 2007 it got 46 percent of the vote, in 2011 49.8 percent, in 2015 49.5 percent, and in 2018 52 percent.

The conflict with the Kurds

Kurds are an Iranian population whose place of origin is recognized in the Kurdistan region, which was formerly part of the Ottoman Empire and was later divided among Armenia, Azerbaijan, Iran, Iraq, Syria, and Turkey. The conflict already began in 1923; with the signing of the Treaty of Lausanne Turkey annulled the previous treaty, the Treaty of Sevres, in which Kurds' right to autonomy had been recognized. From the birth of the Republic until the early 2000s, conflict has been resolved with Turkish domination. In 1965 the Turkish intelligence (MIT) was established, effectively constituting a repressive body of the State in order to arrest both Kurds and leftist sympathizers (a fear was in fact also recognized in socialism); at the same time Ankara supported military interventions in Kurdistan in order to stop nationalist outbreaks; martial law was adopted several times, etc. The only exception was a one-month ceasefire in 1993 achieved thanks to Özal, which was followed by further Turkish military intervention.

For about ten years then, starting in 2002, the foreign pressure of the European Union led Turkey to implement asymmetric integration, with the guarantee of administrative autonomy. Erdogan, after abolishing the state emergency in place against Kurds since 1987, initiated a settlement process in favor of them in 2009. Erdogan began to promote an idea of brotherhood that would include all Muslims, regardless of nationality; the PKK (Kurdish Communist Party) confirmed the ceasefire and in return obtained some pro-Kurdish reforms, such as recognition of the Kurdish language. Finally, in 2014, this seemingly inclusive policy was reversed by a return to the dynamics that had always driven the conflict with the Kurds in the past: hostile and adverse position against the Kurds. The new aggressive policy line was justified as a preventive action against national security, and immediately took the form of bombings, military operations...: thus, a return to Turkish domination³. However, the Kurds continue to struggle for federalism (symmetric integration) and recognition of pluralistic citizenship (Fisher, 2016).

³ As Gasparetto (2018) argued, "since the founding of the Republic, the Turkish establishment has always regarded the Kurdish conflict as an internal problem, rather than a FP problem, promoting nationalism with a strongly assimilationist stamp, denying one of the world's most populous 'stateless nations' any claim to identity autonomy".

Turkey's foreign policy

The guiding principle adopted by Kemal (“*peace at home, peace in the world*”) concealed the recognition of a central role for domestic policy, eclipsing the foreign policy (FP). As a result, although Turkey sought to maintain both positive relations with the West and a domestic *status quo*, what resulted from such diplomacy was a certain isolation in foreign policy. Therefore, this period does not denote a clear preponderance toward the West or the East, but rather hints at the endemic “bridging role” that Turkey will play in the years to come between the two. In conclusion, it can be argued that FP was guided by Atatürk’s pragmatism, resulting in a ‘small power’ status. The absence of obvious contradictions in FP is due precisely to the application of non-intervention principle and the recognition of the East as a privileged area of intervention (non-aggression pact with Iran, Iraq and Afghanistan in 1937).

From World War II onward, the FP line adopted by Kemal was no longer pursuable. Ankara sided against Berlin, also to favor a future participation in the United Nations (member since 1945). While during the 1920s and 1930s Turkish diplomacy tend towards the East, during the following twenty years relations with the West prevailed. Turkey officially joined the Atlantic Pact in 1952, benefited from US-sponsored economic aid, and in 1959 signed a comprehensive security agreement with the US. What resulted from Turkey’s entry into NATO was a setback in relations with Arab countries, evident from the recognition of Israel in 1949⁴ and the absence of relations between Ankara and radical Arab countries.

⁴ Even though two years earlier Turkey united with Arab countries against the UN resolution for the partition of the Palestine.

The independence gained by Cyprus in 1960 led to Turkish conflict with Greece, caused by the defense of the mutual communities that inhabit the island. In 1974, the Greek government supported a *coup d’état* that resulted in the union of the island of Cyprus with Greece, and which was followed by direct Turkish intervention and occupation of about a third of the island (Operation Attila). From then on, despite diplomatic efforts supported even by the U.N. to find an agreement between the two sides, this has never been found and the island remains divided between the Republic of Cyprus (which is part of the EU) and the Republic of Northern Cyprus (not recognized by major powers). Thanks to

the peacekeeping mission of the United Nations, conflict was frozen, and a territorial compromise was reached, that led the Greeks to settle in the south, leaving the north to the Turkish population.

From the 1980s, foreign policy was directed by Özal, which led to greater openness toward both the West and the former territories of the Ottoman empire. Despite opening to free trade with Saudi Arabia, Libya, Iraq... neutral position regarding the wars in the Middle East was maintained. Greater closeness on the part of military regimes toward the West, and on the part of hybrid regimes toward the East was emphasized⁵. However, a final “one sided” position (pro-West/pro-East) was not taken, but a balance was always sought so as not to adversely affect the internal Turkish conflict⁶.

⁵ It can be confirmed, e.g., by the application for EU membership deposited during the presidency of Evren, or by the openness to Arab countries brought by Özal.

⁶ In fact, during periods when the military were not in power, an excessive imbalance toward Arab countries would undoubtedly have led to a reaction from them, which is probably why “tacit” limits have been respected

With Erbakan (in 1996-97), it was then evident that there was a desire to reestablish ties with the Arab countries on the one hand, and to break those with NATO and Europe on the other. While the former had some (apparent) achievements, the latter was not actually taken into consideration, and in doing so it detracted from the goals achieved on the other side by creating strong contradictions in the Turkish FP. One of the greatest evidence can be found in the recognition of the Palestine Liberalization Organization, coupled with a parallel and opposite improvement in relations with Israel. Although this was a short-term diplomacy, it is interesting to highlight how Erbakan attempted to give a greater role to the value component in FP (focusing on religion), as this experience is (in part) comparable to Erdogan’s initial experience, which will be analyzed below.

Before Erdogan, Turkey maintained a steady line in FP, remaining tied to a small power status. The determinants that had the strongest influence on diplomacy were first the legacies of the lines adopted by Atatürk in FP (focused on maintaining internal stability), and then the opposing positions expressed by the military on the one hand, and by the hybrid regimes on the other, which resulted in the maintenance of a pro-West and pro-East line, albeit in a limited way for the latter and never in support of radical regimes. These premises led indirectly to the establishment of a balance of Turkish relations between West and East, confirming the bridging role between the latter two, especially

consequent to Turkey's entry into NATO in the 1950's, which led to a downsizing of relations toward the East.

Erdogan can be recognised as the proponent of a rigid, defined, and wider line in foreign policy, opening to the Middle East, Caucasus, and North Africa. The AKP's first FP line was devised by Davatoglu since 2009, who rediscovered the country's central role during the imperial period, starting with a crucial common denominator in regional politics: Islam. That project aimed to transform Turkey from a peripheral country to a central player in the regional context first, and in the global context after.

Donelli (2019) identifies three phases in Erdogan's FP, starting in 2002 and ending in 2015 (when the third and final phase would begin). The first phase, lasting 7 years, was characterized by a proactive orientation implemented through regional soft power, in the dimension that frames Turkey as a middle bridge between Asia and Europe, and which was based on the principle of "zero problems with neighbors". During the second phase (2010 – 2014), on the other hand, soft power was also combined with hard power in order to elevate the position the county held internationally from a "bridge" to a center between East and West, determining a shift toward an approach dictated by "zero neighbors with problems" (Özdambar, Halistroprak and Sula, 2014). Furthermore, the second phase coincided with the advent of the Arab Spring in several countries, a period during which the necessary conditions for the emergence of parties linked to political Islam, similar to Erdogan's, arose. The AKP began to prepare an action plan aimed at supporting internal regime changes in other countries, which would become central to Turkish diplomacy in the years to come. Finally, behind the interventionism aimed at overhauling the regional system and obtaining a new geopolitical role was a further goal, namely the creation of a coalition of Sunni religious parties: Egypt's Muslim Brotherhood party and Libya's Justice and Development Party. The support deployed toward Libya and Egypt is evidence of an important step, namely the extension of support not only to authoritarian regimes (such as Syria) but also to hybrid *regimes*. The third phase, which began in 2015 and stretches to the present day, differs from the previous two by an interventionism focused mainly on hard power, and led by the leader's personal line, now more selective and rational.

Erdogan's autocracy promotion Turkish - Syrian relations

⁷⁾ Syria is a non-democratic regime, with an average of 7 since 2011, as reported by Freedom House data.

Relations between Turkey and Syria have always been complex. The first breaking point was reached in 1995 (this because the latter was supporting the PKK), but only 3 years after the situation changed with Syria deployment against PKK. Nevertheless, their relations kept being unstable and for a better analysis a division into two different periods is proposed: the first one, from 2004 to 2014, and the second one from 2015 to the present day⁷.

2004 – 2014: Turkish ability to use soft power against Syria was initially denoted through a variety of means such as trade agreements (e.g., the 2004 free trade agreement), diplomatic mediation (in Syria's relations with Israel, Saudi Arabia, Iraq, etc.) and cultural exchanges. Nonetheless, with the outbreak of the Arab Spring and the ensuing protest against Assad, the positive line sustained by Ankara could no longer be pursued. As a result, the soft power was gradually replaced by hard power, notably with Ankara's deployment with anti-regime forces in 2012. This was firstly followed by Ankara's support for the creation of the Syrian National Council (SNC, potential alternative government close to the Muslim Brotherhood) and the Free Syrian Army (FSA), and then by the adoption of economic sanctions against Damascus. The two main reasons behind the evolution of Turkish diplomacy are: first, the opportunity represented by a possible regime change in Syria (within the coalition of Sunni party's framework); second, because of the impact of the People's Defense Unit (YPG, Syrian militia linked to the Turkish PKK) on the perception of Turkish national security. A third motivation can be added, namely United States' support to the Kurds, which resulted in the acquisition of several territories and the establishment of Rojava⁸ in 2014. Considering the birth of Rojava, the conquest of territories also by ISIS (which Ankara supported for a short period), and the growth of PYD, Turkey was "forced" to adopt a more aggressive and interventionist foreign policy. This was (initially) demonstrated by the deployment of troops, the transfer of weapons, logistical support, and economic assistance.

⁸⁾ Autonomous region considered by the Kurds to be part of Kurdistan, but not recognised by Damascus

⁹⁾ Euphrates Shield (2016), Olive Branch (2018), Peace Spring (2019).

2015 – nowadays: From 2016 to 2019, Turkey opted for three military operations⁹ in Syria, having the ethnic cleansing of the Kurdish people as primary purpose, later joined by a secondary objective, namely the creation of a “safe zone” on the border between the two countries. These three operations are evidence of a clear recourse to hard power, also derived from several events that took place in 2015 (including the siding of Russia and Iran with Assad, the declaration of Rojava as a federal and democratic entity, etc.). The Turkish armed forces sided with the FSA against the YPG, while the Syrian Democratic Forces agreed with the Syrian government. Thanks to negotiations initiated by Russia, a cease-fire was reached, and Ankara was left with control of a residual area (Afrin, Abyad, Jarablus and Astana).

Turkish-Azerbaijani relations

Since the 1990s, Azerbaijan has been an authoritarian regime that has been also justified because of the Armenian territorial occupation in Nagorno Karabakh. Although the territory just mentioned falls within Azerbaijani borders, most of the population is Armenian. The Azerbaijani – Armenian conflict stems precisely from this and is aggravated by the constant attempt to “azerize” the Armenian population.

This conflict also led to a deployment of Turkey, which, considering the strategic advantage represented by Azerbaijan (thanks to its outlet to the Caspian Sea and the oil and gas production), joined the latter since the 1990s. Turkish diplomacy resorted to soft powers tools during the war of the 1990s, that was won by Armenia, that occupied all the area of Nagorno-Karabakh and the Lachin corridor. First, Turkey aimed at stabilizing an economic interdependence (e.g., 2016 Baku – Tbilisi – Ceyhan pipeline) with Azerbaijan (Frappi e Valigi, 2016); second these economic relations were functional to Turkey’s desire to extend its policy to the regional level and are complemented by support in the military sphere¹⁰.

¹⁰⁾ According to SIPRI between 2016 and 2017, Azerbaijan became Turkey’s first arm purchaser

In 2020, the Azerbaijani president caused the outbreak of war with Armenia by announcing that he wanted to liberate Nagorno Karabakh from Armenia. Turkey confirmed its support,

providing full diplomatic and military support (granting both the influx of Syrian and Libyan militiamen and drones). Azerbaijan regained a third of Nagorno Karabakh, while Ankara obtained the joint monitoring of the ceasefire with Russia in Azerbaijan (with the deployment of 45 soldiers and the use of drones).

Turkish-Iraqi relations

¹¹⁾ Iraq can be classified as an authoritarian country according to Freedom House data from 2021 (with an average of 5.5).

¹²⁾ This occurred through British and American military interventions.

Having been ruled by Saddam Hussein for 20 consecutive years, Iraq has fallen into an authoritarian, Sunni and personalistic regime¹¹. It was during this period that the conflict with the Kurds deepened, due to the use of violent repression and the (sought-after) imposition of domination over both Kurds and Shiites. Even though the conflict was resolved¹² internally in 2003 (through symmetrical integration based on federalism), this did not occur outside Iraqi borders. In fact, the Turkish government did not end the violent conflict with the Iraqi Kurds (as well as Turkish), as proven by the 14 military operations carried out since 1992 in the Kurdistan area.

Ankara's target has always been the Kurdistan Worker's Party (PKK), except for the period when the Kurds were repressed under Hussein's directives. For this reason, the Turkish-Iraqi relations were positive from the 1990s until 2003, but as a result of the Kurds gaining political and administrative power, there was a net change of policy. In particular since 2008, Turkey has developed a dual diplomacy in Iraq: on the one hand, Ankara aimed to improve political and economic relations with Baghdad (the Iraqi central government), on the other hand it carried out several military incursions towards Erbil (the capital of Iraqi Kurdistan). For instance, a High-Level Cooperation Council was established between Baghdad and Ankara, as well as a memorandum of understanding on military training and technical and scientific cooperation¹³. In addition, a third level of Turkish diplomacy can be highlighted, represented by the relations established with the Kurdistan Regional Government (KRG). Turkey is, as a matter of fact, the KRG's largest investor, and has obtained the latter's support in the conflict against the PKK. To conclude, in April 2022, the operation *Claw-Lock* (air strikes, drones, artillery...) was launched by Ankara, with KRG support and Baghdad disapproval. Considering what has been reported, Ankara resorts to

¹³⁾ SIPRI reported that Iraq has ordered eight drones from Turkey in 2021.

instruments of hard power, that is to say military operations in the territory of another sovereign State.

Erdogan's relations with North African countries

Turkish relations with Libya and Egypt represent two peculiar cases in the foreign policy devised by Erdogan. The relations with both (Libya and Egypt) were developed with the same end goal, and therefore reveal commonalities, but at the same time there are important differences that can only be seen by observing the evolution of the relations. The main commonalities are represented by the type of regime that marks Libya and Egypt, by the role played by the Muslim Brotherhood (MB) in these two countries, and by the climate of riots that arose as a result of the Arab Spring leaving room for possible internal regime changes.

Regarding the first element mentioned, both Libya and Egypt were hybrid regimes (respectively with an average of 4.5 and 5, considering *Freedom House* data) during the years of the Arab Spring, and have then worsened their political and civil rights performances, being now recognised as authoritarian regimes (respectively with an average of 6.5 and 6, according to *Freedom House* data). Secondly, the role recognised to the MB, as a transnational Sunni Islamist movement aiming to implement *sharia* law under a global caliphate (as reported by *Counter Extremism Project*), should be considered. Merley (2011) argues that Turkey's relations with the MB date back to 1970s, but Erdogan already founded the Turkish MBs a few years earlier. Evidence can be found, for instance, in the ties between Erdogan and the World Assembly of Muslim Youth (WAMY, MBs-related organization), and in those between Ankara and the IHH (NGO linked to MBs), which is funded both by some AKP businessman, and by the MÜSIAD (Turkish association connected to MBs and to the AKP). Thirdly, Turkey took advantage of antigovernment protests to settle into the vacuum created and sponsor the MB, with the broader goal of creating a coalition of Sunni religious parties. The pillars of such a coalition would be the Libyan Justice and Development Party and the Egyptian Muslim Brotherhood

¹⁴) Mazis (2021) claims that Turkey's geostrategic choice would be to instrumentalize the MB, especially thanks to the MB's role as Sunni platform.

(moderate fundamentalist). In an even wider perspective, the additional goal of preserving Turkish influence in this area should be included. In this view, on the one hand, Erdogan implements political, economic, and military incentives (as well as influencing through a passive form of emulation) towards the two parties mentioned above; on the other hand, he adopts sanctions against Al-Sisi (Egypt) and Haftar (Libya)¹⁴.

Erdogan's autocracy promotion in Egypt

Although Egypt and Turkey share a mutual historical heritage, and have strong cultural, religious, and economic ties, their diplomatic relations have never been easy. As Sánchez (2020) underlines, the two countries have often competed to obtain the leadership of the Sunni world. For more than forty years (until 2011) Egypt has been governed by Mubarak, which led to the establishment of a personalistic authoritarian regime (with an average of 5, according to *Freedom House*). During this period, Turkish – Egyptian relations did not grow, and only experienced an initial development beginning with the military's seizure of power. Between 2011 and 2012 there were several riots against Mubarak regime, which led to a favorable climate for Turkish ambitions, in fact, parallel and inversely to the regime's loss of legitimacy, support for religious parties, including the MB, had increased. Ankara not only increased cooperation with Egypt, including encouraging MB during the elections, but was also given a certain "role" by the Egyptian Islamic parties themselves, who took the AKP as an example to emulate.

Electoral results in 2012 led to the victory of Egypt's first democratically elected president, Morsi, member of the MB, at the head of the Freedom and Justice party (FJP). The FJP obtained support from the MB and the AKP, in particular the latter trained its members, both before and after the elections, for instance sending AKP experts to explain the Turkish party model. Between 2012 and 2013, Turkish – Egyptian relations reached (probably) their peak, by encompassing every sphere: concerning diplomatic support, Turkey supported the FJP during the election campaign, but also organized high-level strategic council meetings and invited Morsi at the annual AKP congress; with regard

to the economic support, the aid was defined in concrete terms with a USD 2 billion loan to Egypt, and by the signing of 27 protocols; finally, at the military level, joint military exercises were organized and there was the purchase of three Turkish patrol boats by Egypt (SIPRI).

The direct consequence of an economic crisis, violence, and Morsi's successful attempt to transfer all the powers into the hands of the President (Futák – Campbell and Sauvage Nolting, 2022), was a popular uprising at the end of June 2013. Morsi's place was overturned by the soldiers, led by the head of the government's armed forces and the minister of the defense, Al-Sisi. The new government obtained the backing of the Gulf monarchies (economic and military support), while the MB's party was removed from power, thus creating the basis of a new conflict between Egypt and Turkey.

Nevertheless, Turkish – Egyptian relations can be analyzed in two opposite lines: on the one hand, some links between the AKP and the Egyptian MB were maintained and somehow also deepened; on the other hand, relations on an institutional level have completely collapsed, from the diplomatic crisis, until the cancellation of various agreements (both economic and military). In the first case, we refer, for instance, to Erdogan's pressure on Western countries to impose sanctions on the Egyptian authorities, or Ankara's vast opportunities for Egyptian members in terms of obtaining citizenship or opening up television stations, newspapers, schools, etc. For what concerns the second point, first there has been the expulsion from both Turkish and Egyptian territory of the respective ambassadors, and then the cancellation of naval exercises and economic. In addition, Erdogan stressed his position with respect to the event at public level, defining the coup as a massacre, and launching public accusations against the military. ISPI also reports how the worsening of bilateral relations between the two countries has contributed to regional polarization: Egypt, Saudi Arabia, and the United Arab Emirates (also finding the support of Cyprus, Greece, and Israel) began to cooperate in opposition to the MB, and therefore also to its two main supporters, namely Turkey and Qatar.

Concluding, after Morsi's death in 2019, what can be described as the last phase of Turkish – Egyptian relations will be-

gin. From 2021, in fact, Turkish officials began to soften their rhetoric toward Egypt, allowing a gradual opening up in their relations: in the same year, for the first time since 2013, Ankara admitted that it had resumed diplomatic contacts with Egypt at the intelligence and foreign Minister level (there were two “rounds” of “exploratory talks”). Initially, Cairo maintained a more rigid position, advancing premises for the establishment of bilateral relations, such as stop granting Turkish nationality to Egyptians, do not interfere in Egyptian internal and regional affairs, etc. The first evidence of openness given by Ankara was the order given to FM – affiliated TV channels to stop criticism of Cairo. However, one of the decisive steps concerned foreign policy, namely the alignment of Turkey and Egypt on the policy to be pursued in Libya (as reported by *Crisis Group*, both supported the GNU).

The motivations behind the Turkish change of perspective refer primarily to the adoption of a certain pragmatism in foreign policy. Turkey faced an increasingly united regional alignment both in maritime borders and energy routes, and in opposition to the MB. In order to counter isolation, Ankara changed rhetoric first toward the UAE and Israel, and then also Egypt, in the ambition to isolate Athens, weaken the alliance between Egypt, the UAE and Saudi Arabia, and protect long-term interests in Libya. On the Egyptian side, one could rather see the possibility of reducing Turkey’s guaranteed support for the MB. Finally, the key element still concerns relations with Libya, due to the constant Turkish presence within the country’s borders and the establishment of relations with Libyan prime minister Bashagha.

Erdogan’s autocracy promotion in Libya

Libya lived under the authoritarian personalistic regime of Gaddafi for more than 40 years, until 2011 when he was murdered. Despite the elections and the establishment of a new Islamic – influenced parliament (led by the *National Forces Alliance*, NFA) in Tripoli, two years later the conflict materialized with the opposition of a parallel parliament in Tobruk. While the former was led by the *Justice and Construction Party* (JCP), close to the MB and the Islamic forces, the latter opposed them, behind Haftar’s mil-

itary leadership and Al Sisi's support. Finally, the situation worsened with the creation of the GNA, the UN-backed, JCP-dominated Government of National Accord led by Fayez Al Serraj.

Turkish–Libyan relations resumed after years of silence in the 2000s, when Gaddafi stopped supporting the Kurds, and then with the onset of Libya civil war, Ankara's involvement only increased. In fact, the latter supported the creation of the GNA (Telci, 2020), ranked as the first country to welcome Al Serraj in 2016, and station troops on Libyan territory. Mazis (2021) refers to a coordinated strategy of the MB with Turkey (namely the relations between JCP, AKP and MB), the main pillar of which would be the increase of Turkish soft power in the Middle East.

In 2019 no agreement related to the GNA had yet been reached by Al Serraj and Haftar, so the latter decided to proceed on the concrete level by authorizing the advance toward Tripoli. This caused Turkish military intervention in January 2020 in support of the GNA, flanked the dispatch of advisers, Syrian mercenaries, and concrete resources such as naval equipment, armaments (Hokayem, 2020) and UAV drones. The reasons behind the Turkish intervention are related to the political-strategic, economic, and regional geopolitical spheres. First, the fact that Libya constituted the last country in which MB (with Al Serraj) still boasted “considerable power” (Hokayem, 2020). As a result, the country also represented the rivalry between Turkey, as a supporter of the MB, and the union of Egypt, Saudi Arabia, and the UAE, as anti Islamic countries, that is the key to the escalation of the conflict. Second, a defeat of the GNA would have translated for Ankara both into isolationism, a direct threat to Turkish ambitions to dominate the eastern Mediterranean, and into exclusion from any oil and gas pipeline projects, etc. The Turkish stance on the side of the GNA was instrumental in turning the tide of the conflict and corresponded to the beginning of the withdrawal of Haftar's militia. Moreover, the effects were also seen on the level of Turkish-Libyan relations: a memorandum of understanding was finalized, restoring validity to the contracts prior the outbreak of war; Turkey held talks with Libya's National Oil Company (NOC) along with the GNA; Erdogan pledged to seek the support of other international actors and provided for the organization of joint military exercises.

Despite Turkey's excellent achievements, the latter granted an opening for dialogue aimed at a ceasefire, which was reached in October 2020. Kardas (2020), aiming to introduce the reasons that motivated Ankara to move both towards de-escalation and the opening of the diplomatic channel, writes that "the evolution of the nature of Turkish involvement is directly related to changes in the domain escalation". More specifically, the reference can be found in the combination of a greater commitment by Haftar's militia, Russian involvement, and Egyptian army engagement, which would have required counterbalancing dynamics to be undertaken at the regional level by Turkey (that is to say, the deployment of superior military capabilities), in order to maintain dominance over the escalation. In addition, a temporary national unity government was approved by the Parliament, in March 2021, with Dabaiba as the Prime Minister, and both governments expressed tacit consent, not only by confirming the handover of power but also constituting an unexpected development in the conflict. According to Ramani (2021) the institution of the GNU allowed Turkey to expand its engagement in the intra-Libyan dialogue to include secular factions, based on a pragmatic balancing act that considers the meager support base the MB enjoyed at that point, which would not guarantee an election victory.

To conclude, the United Nations promoted the "Libyan Political Dialogue Forum" for conflict resolution, held in Tunisia in 2020, where elections were set for December 2021. Nevertheless, elections were postponed until a date to be determined, and meanwhile on March 1, 2022, the Tobruk Parliament approved a new government led by Bashagha, provoking Dabaiba opposition. The capital, in fact, made a counter proposal directed toward both parliamentary and presidential elections called for June, effectively concretizing what was a new internal polarization. *Crisis Group* argues that the reactions of external powers would decisively influence the future, so it is useful to understand their positions: Russia stands by Tobruk's positions, while Ankara supports recourse to new elections, taking Dabaiba's side.

The empirical evidence on Turkish autocracy promotion

By analyzing the relations sustained in FP by Erdogan's Turkey, the aim is to demonstrate the existence of variables peculiar to the promotion of authoritarianism. In fact, all the cases considered refer to ties developed by Ankara with non democratic regimes (both hybrid and authoritarian), whose persistence is also due to Turkish influence on the governments themselves. Turkish influence took the form of incentives and/or sanctions respectively aimed at favoring the permanence of authoritarian leaders, or averting regime change. In addition, spontaneous emulation resulting from independent action by third countries, should also be considered. In order to draw considerations, it is now necessary to combine the analysis of the type of support Ankara has resorted to (political, economic, military or cultural), with the theoretical concepts related to the distinction between flexible and rigid autocracy promotion (referring to intervention in hybrid or non democratic countries, respectively), as well as with the distinction between hard and soft power (considering the use of direct action, or not), hence the typology presented by Fossati (2022).

	Flexible	AUTOCRACY PROMOTION	Rigid
Hard			
POWER	<i>Turkey à Libya; Iraq</i>		<i>Turkey à Syria</i>
	<i>Turkey à Egypt</i>		<i>Turkey à Azerbaijan</i>
Soft			

Employing a multiplicity of channels of action, Erdogan pursued all the proposed approaches: regarding the combination of hard power and rigid promotion, there is the relation with Syria (authoritarian regime), marked by direct military intervention against the Kurds; if, on the other hand, promotion is flexible, the reference is both to Libya, where the Turkish leader intervened directly (hard power) but in support of the hybrid regime (more specifically to the JCP), and to Iraq, whose regime was

hybrid at the time of the Turkish intervention (from 2018 to the present, according to *Freedom House*, Iraq has remained stable at a score of 5.5.); several incentives for Egypt's hybrid regime should be considered in the case of soft power (more specifically to the FJP), distinctive therefore of a flexible autocracy promotion; finally, hard promotion combined with soft power results from the case of Azerbaijan, where there has been indirect assistance toward an authoritarian regime.

Arguing that the relations taken under analysis are evidence of the autocracy promotion pursued by Turkey, it is now appropriate to assess their effectiveness. On the one hand, a partial victory in Syria, but also in Azerbaijan (with the Artsakh agreement); on the other hand, Erdogan's project regarding the coalition of Sunni parties (related to the specific cases of Libya and Egypt) should also be noted, resulting in greater success in Libya, and failure in Egypt. In the specific case of Libya, however, it should be emphasized that the continue postponement of elections allows the conflict to remain frozen, and thus allows also a certain balance that would risk notwithstanding the victory of one side over the other.

Concluding, it can be pointed out that the project related to the religious factor, thus to a coalition of third parties with the AKP on the common basis of both Sunnism and linkage with the MB, at the overall level has not been successful. Nevertheless, Mazis (2021) reports that the MB have proven to be "an *ipso facto* strategic weapon" for Turkey, both in terms of soft power (media, propaganda, etc.) and hard power (allowing Ankara to recruit militias to deploy in Syria, Iraq, and Libya).

The channels used to influence regimes, hybrid and/or authoritarian, are also differentiated. In each conflict there has been greater or lesser employment of tools characteristic of autocracy promotion, related to different arenas: military, political, economic or cultural. Ankara opted for direct military interventions in 3 out of the 5 cases reported in the typology, namely Syria, Iraq and Libya, thus giving a central role to the military arena and hard power. In any case, the promotion of authoritarianism was not limited to the channel of military intervention but extended to other arenas as well. In the case of Syria, there was a prevalence of soft power in the first period, using both blackmail and incentives, while in the second period there was an evolution toward

hard power due to various direct military intervention. Differently evolved the conflict in Iraq, where the employment of hard power could be described as an endemic element of Turkish–Iraqi relations (Ankara conducted 14 military operations within Iraqi borders, starting in 1992 and ending in 2022). Regarding the Libyan conflict, Turkish support was initially limited to the sphere of soft power (political–diplomatic support) but following Haftar’s advance in 2019 there was a gradual progression toward hard power; in 2020 Ankara approved direct military intervention.

As for the last two remaining cases in the proposed typology, namely Egypt and Azerbaijan, there was no direct military operation, and thus the pivotal element of hard power was excluded, consequently leaving more space for soft power elements. In Egypt, the promotion of authoritarianism can be distinguished into two periods. The first characterized by political support, cultural, economic, and military incentives, and the influence of the AKP on Egyptian parties; and in the second period, although the dynamics remain characteristic of soft power, there has been a reversal from incentives to blackmail (due to regime change), confirmed by the ensuing Turkish–Egyptian diplomatic crisis. Conflict never turned into war, allowing Turkey to employ only elements of soft and never hard power. In Azerbaijan, although there was open support on both military and diplomatic levels, direct military intervention was avoided. In sum, there was a high differentiation of tools used: some direct military interventions (hard power), but also blackmails and rewards (soft power). Instead, the role of inertial emulation was limited.

Flexible diplomacy: a balancing of interests and values

Considerations can be drawn regarding the FP pursued by Erdogan, both in relation to the changes he has made compared to his predecessors and in relation to the specific type of diplomacy he has adopted. First, the element that differentiates Erdogan’s diplomacy from that of his predecessors is the central role he accorded to values in foreign policy. In fact, in the past the val-

ues only achieved relevance under Erbakan's leadership for a short period. Erbakan would, however, probably have given a central role to values in foreign policy, thereby eclipsing interests. Differently, Erdogan demonstrates an ability to balance both interests and values (causes) and risks and benefits (consequences) before opting for the intervention channel. In this "balancing ability" lies the second innovative element of Erdogan's diplomacy, leading to a more rational and conscious diplomacy. Erdogan's diplomacy would, therefore, be framed in what is called a "flexible diplomacy", meaning the openness to the possibility of dialogue by Ankara with both hybrid and authoritarian regimes, as well as the employment of both soft and hard power, depending on the specific dynamics of each conflict.

To confirm the thesis of flexible diplomacy, it is necessary to find evidence of the theorized balancing of interests and values, in order to rule out the prevalence of one or the other (in this case it would be a rigid diplomacy). To better understand the reasons supporting the hypothesis of flexible diplomacy, one can start with a reverse reasoning: what behaviors would be distinctive of a rigid diplomacy tied to values (more radical) or interests (more cynical), and what would result? In the case of values (radical diplomacy), e.g., Erdogan would, first, aim exclusively at supporting religious parties, without counterbalancing them with any other interests, and second, he would also be willing to enter into deep conflicts with opposing forces in order to defend values. This means that in the absence of a pragmatic approach, the cause (i.e., the exclusive promotion of values) would prevail over both the possible consequences (e.g., a war) and over any interest that would be affected (economic, political, etc.). Therefore, it would be plausible to argue that, in that case, Erdogan would not have accepted the freezing of the conflict in Libya, or even given hope for a reopening of relations with Egypt, etc. Then, by clarifying why Turkey's case is not attributable to rigid diplomacy, the answer to the previous question indirectly confirms that Turkey's FP results from a balancing of values and interests. In conclusion, Erdogan would seem to be able to curb his own ambitions (linked to values), in favor of concrete interests, thus promoting flexible diplomacy. What emerges is an approach closer to a "*real politik*", capable of compromise and linked to the apparent search for

some balance of power in the Middle East (also considering other forces with interests in the area, such as Russia, for example).

Evidence of the search for a certain balance of power can be found, with regard to the conflicts analyzed, especially in Artsakh and Libya. In the first case, Ankara came to terms with Moscow in order to resolve the conflict between Azerbaijan and Armenia. Despite the advantageous position obtained in the conflict, Erdogan nevertheless proved open to dialogue with Russia, with which he signed an agreement. The latter, along with its clauses, are evidence that Ankara seeks to avoid deepening the conflict with Russia. On the other hand, in the case of Libya, there is a fairly stable (albeit precarious) situation, due to the achievement of a truce that has allowed the conflict to freeze. In addition to pragmatism and the balancing of values and interests, therefore, the Turkish leader's ability to employ the diplomatic channel, as well as the military channel (coming to agreements, or opting for direct intervention/support for military operations) in an appropriate way should also be denoted.

Finally, it is appropriate to present a more focused observation on the role that interests, and values played in the specific cases of Egypt and Libya, considering the promotion of Turkish authoritarianism connected with the ambition to create a coalition of Sunni parties.

Egypt is both the case of initial success and conclusive failure. From 2012 to 2013, Morsi led the FJP and the country, supported by the MB and Ankara. Then, due to a probable inability to manage and counterbalance interests and values, making the latter prevail, Morsi lost control of the situation. Initially, Erdogan engaged diplomatically to try to save the Egyptian experience by supporting the party ousted from government; later, he had to adapt to reality and, thus, to the presidency of Al Sisi. There was no formal recognition or acceptance, but rather a gradual Turkish "adjustment" to internal Egyptian dynamics and, thus, a shift from defending Ankara's upheld values in favor of interests. Erdogan reevaluated Turkish–Egyptian relations, which had deteriorated since the fall of the FJP, due to several considerations, mostly related to interests and no longer to values. The final account thus considers both the fall of the Egyptian government and the reopening of relations today, confirming the failure of

the Turkish project related to religious cleavage in Egypt (leaving room for a more pragmatic diplomacy).

In Libya, it is clearer how support for the MB is not only related to strengthening the latter, but rather how it is part of a larger picture related to advancing the regional geo-political agenda that Ankara set for itself, which included the instrumentalization of its influence on the MB and other Islamic parties close to the AKP. A direct consequence of this statement is the priority given to values in Turkish diplomacy toward Libya, which can be seen clearly in the motivations for Turkish intervention in the Libyan conflict (Tripoli played an important role within the axis of Sunni counties, as the MB still possessed considerable power within the country). In any case, although Erdogan succeeded in obtaining Haftar's retreat, he did not opt to impose the rule of the Tripoli government over the Tobruk government, and thus to obtain full powers along the lines of what happened in Cairo. Instead, Erdogan agreed not only to sign the ceasefire, but also entered into relations with the new government (GNU) led by Dabaiba. It is thus clear that the starting point of Turkish diplomacy were values, which were then gradually balanced with other interests as well. Ankara began to consider the extent to which it was appropriate to defend and sustain its rigid, pro-values diplomacy, recognizing that the resulting consequences could include an amplification of the conflict with Russia and Egypt, a greater likelihood of condemning Turkey to isolationism, and different consequences on the economic field.

Certainly, the starting point of Erdogan's diplomacy toward Libya and Egypt were the values, related to the Sunni-Shiite cleavage, as well as secondly it can also be said that the leader was adept at adapting and intervening effectively immediately after (or already during) the period of popular protests related to the Arab Spring, "exploiting" them in ways favorable to its regional ambitions. On the other hand, it should be emphasized that values were not the only determining variable during the evolution of the two conflicts, but that interests also played a certain role, albeit from a later date.

Finally, comparing the approaches taken by Ankara in the Egyptian and Libyan conflicts, and more specifically toward religiously affiliated parties, differences can be denoted, on which

both time and space affected. In the first place, the channels of intervention used were chosen considering the peculiarities of specific conflicts; in Egypt, for example, there has been a great deal of political–diplomatic engagement relative to the election campaign, while in Libya the military instrument prevailed. In the second place, Turkey’s experience in Egypt, and thus both the victory and failure of Morsi, being prior to the intervention in Libya, would have had consequences for the Libyan conflict. The Egyptian experience would have made Erdogan more aware with respect to the capabilities and limitations, not only of his own but also of the figures he relied on in third countries (Morsi and Al Serraj), and thus more generally of religious parties. In this sense, while initially Erdogan focused exclusively on the power takeover by the Sunni FJP party, in view also of the favorable Egyptian climate, in the Libyan conflict he rather opted for a more moderate JCP approach. Although there was a massive military commitment, on the political level Turkish (and therefore JCP) ambitions were scaled down. Moreover, from the moment Ankara accepted both the ceasefire and the establishment of the GNU, it demonstrated that it was taking a decidedly more pragmatic approach, also due to the realization that the MB would not easily be able to obtain valid results in the elections. It would seem that Erdogan is willing to accept a more marginal, but nonetheless effective, position of the Sunni parties in Libya, rather than aspiring to more power, risking not only fueling the conflict, but also losing what little power the Sunni party has recognized.

To date, it can be argued that this learning process internalized by the Turkish leader following the conflict in Egypt had led to results, if not positive, at least not negative. The ability to combine values with interests was greatest in Libya, while the failure of the experiment sought by the leader occurred in Egypt, where he operated without having yet developed such considerations regarding the weight to be placed on both values and interests. The same considerations can also be applied to the Syrian, Iraqi, and Artsakh conflicts in the light of Erdogan’s demonstrated ability to negotiate with Assad, Iraqi leaders, and Putin, respectively, thus, bringing more evidence for this thesis. Nonetheless, although Erdogan has been more open to dialogue and willing to reconsider his positions in the Libyan conflict, to date he would appear not to fully accept the freezing of the

conflict. In fact, one of the most awaited events in Libya are the upcoming elections (those wanted by the government in Tripoli), which would most likely subvert the current and apparent stability, and to which Erdogan looks favorably.

It can be argued that Erdogan's capabilities in his flexible FP probably crystalized a 'medium power' status in FP, because Turkey is playing a key role in the Mediterranean. Evidence of a strong will to grow towards middle power status is firstly, the Sunni alliance project, i.e. the selection of a privileged area of interest (North Africa and Middle East), towards which a specific diplomacy has been adopted, and secondly, the effective use of the combination of soft and hard power. However, it is the success recorder by the intervention in various conflicts that plays a decisive role, even if with different degrees of compliance in each country: higher in Syria and Iraq, intermediate in Nagorno-Karabakh and Libya, lower in Egypt. Nevertheless, it would be more appropriate to call it an "almost" middle power. In conclusion, a diplomacy as articulate as that developed by Erdogan would therefore need more empirical research (for example in Central Asia) to test Turkish middle power ambitions.

References

- Ayfer, E. (2019). Revolution And Counter – Revolution in Egypt: the Role of External Actors. *Turkish Journal of Middle Eastern Studies*. 7(1). doi: [10.26513/tocd.631924](https://doi.org/10.26513/tocd.631924).
- Bicchi, F. (2010). Dilemmas of Implementation. EU Democracy Assistance in the Mediterranean, *Democratization*. 10(5), pp. 976-996. doi: [10.1080/13510347.2010.501181](https://doi.org/10.1080/13510347.2010.501181).
- Bicchi, F., and Voltolini, B. (2015). EU Democratic Assistance in the Mediterranean: What Relationships with the Arab Uprisings?. London, Routledge. ISBN: 9781315764368
- Bratton, M., and Van De Walle, N. (1994). Neo-Patrimonial Regimes and Political Transitions in Africa. *World Politics*, 46(4), pp. 453-489.
- Brooker, P. (1999). *Non Democratic Regimes*, New York, Palgrave MacMillan.

- Donelli, F. (2019). *Sovranismo Islamico. Erdogan e Il Ritorno Della Grande Turchia*. Luiss University Press. ISBN: 978-88-6105-421-9
- Fisher Onar, N. (2016). The Populism/Realism Gap: Managing Uncertainty In Turkey's Politics And Foreign Policy. *Turkey project Policy paper*. 8. <https://www.brookings.edu/research/the-populism-realism-gap-managing-uncertainty-in-turkeys-politics-and-foreign-policy>.
- Fossati, F. (2008). Italian Foreign Policy After the Cold War. *European Foreign Policy Unit Working Paper*, 3, London School of Economics.
- Fossati, F. (2018). Modelli di Regimi non Democratici. *Quaderni di Scienza politica*, 25(1), pp.7-31.
- Fossati, F. (2022). Autocracy Promotion: The Theoretical Framework And Comparative Analysis Of Cuba, Venezuela, Russia, Turkey, Egypt, Saudi Arabia, Iran, China. *Revista Euro Latinoamericana de Análisis Social y Político*, 5.
- Frappi, C., and Valigi, M. (2016). Assetti Interni, Diplomazia Triangolare E Risorse Energetiche Azerbaigian, Georgia e Turchia (1995 – 2016). *Rivista Trimestrale di Scienza dell'Amministrazione*, 3, pp. 1 – 28. http://rtsa.eu/RTSA_3_2016_Valigi_Frappi.pdf.
- Futák – Campbell, B., and Nolting, H. S. (2022). Turkey As Normative Power : Connections with The Muslim Brotherhood During The Arab Spring. *Uluslararası İlişkiler, Advanced Online Publication*, pp. 1 – 15. doi: [10.33458/uidergisi.1113201](https://doi.org/10.33458/uidergisi.1113201).
- Gasparetto, A. (2018). La Nuova Turchia Di Erdogan. *Afriche e Orienti*, 1, pp. 149-170. doi: <https://doi.org/10.23810/1345.GASPARETTO>.
- Hokayem, E. (2020). Libya: A Cauldron For Mediterranean Power Politics. *International Institute for Strategic Studies*. <https://www.iiss.org/blogs/analysis/2020/07/libya-mediterranean-power-politics>.
- Kardas, S. (2020). Turkey's Libya policy: militarization of regional policies and escalation dominance. *China Interna-*

tional Strategy Review. 2 (2), pp. 325 – 336. doi: <https://doi.org/10.1007/s42533-020-00060-w>.

Mazis, I. (2021). Turkey's Political Influence In Libya And The Weaponization Of The Muslim

Brotherhood. *National and Kapodistrian University of Athens*. https://www.researchgate.net/publication/354563110_Turkey%27s_political_influence_in_Libya_and_the_weaponization_of_the_Muslim_Brotherhood.

Merley, S. G. (2011). *Turkey, The Global Muslim Brotherhood, And The Gaza Flotilla*. Jerusalem Center For Public Affairs. ISBN : 978-965-218-095-7

Özdambar, O; Halistroprak, B. T., and Sula, I. E. (2014). From Good Neighbor To Model: Turkey's Changing Roles In The Middle East In The Aftermath Of The Arab Spring. *Uluslararası İlişkiler Dergisi (International Relations)*, 11 (42), pp.93-113. doi: [10.33458/uidergisi.553302](https://doi.org/10.33458/uidergisi.553302).

Ramani, S. (2021). Turkey's Evolving Strategy In Libya: A Winning Gambit For Erdogan?. *L'Harmattan. Confluences Méditerranée*, 118 (3), pp. 49 – 64. doi: [10.3917/come.118.0051](https://doi.org/10.3917/come.118.0051)

Sánchez Tapia, F. (2020). ¿Qué hace Turquía en Libia?. *Institutos Espanolos de Estudios Estratégicos*. 3, pp. 360 – 373. ISSN : 2530-125X

Telci, I. N. (2020). Turkey's Libya Policy: Achievements And Challenges. *Insight Turkey*. 22(4) pp. 41 – 54. doi: [10.25253/99.2020224.03](https://doi.org/10.25253/99.2020224.03)

Egyptian Autocracy Promotion in Libya and Tunisia

Lisa Michelutto

Università degli studi di Trieste.
michelutto@student.unisi.it

Italia

*Promozione dell'autocrazia egiziana
in Libia e Tunisia*

Recibido: 21 de noviembre de 2022

Aceptado: 2 de diciembre de 2022

Abstract

The basis of this paper is an analysis of el-Sisi's Egypt's autocratic promotion of Libya and Tunisia. At the structural level, the paper is divided into three parts: in the first, Egyptian autocracy promotion is analyzed at the empirical level in Libya and Tunisia. As for Libya, rewards prevailed (training the armed forces and selling weapons), although there has been blackmail against Marshal Haftar. Egyptian rewards in Tunisia have been weaker than in Libya: they have been mainly diplomatic. That is why it is possible to affirm that there has been a strong emulation of Saïed towards el-Sisi. The paper then goes on to place the two cases within Fossati's (2022) typology. Therefore, it is possible to come to the conclusion that Egyptian autocracy promotion in Libya was rigid until 2020, when el-Sisi only supported Haftar, but became flexible after 2020, when el-Sisi began to negotiate with the government in Tripoli. In both cases we have soft power relations. As for Tunisia, Egyptian autocracy promotion is flexible with soft power relations. Finally, an interesting assessment is presented concerning the relationship between values and interests in el-Sisi's foreign policy in the two countries analyzed. Egyptian autocracy promotion has indeed almost always been ideological,

both in Libya and in Tunisia, although interests have come into play in the second phase in Libya, when el-Sisi moderated his position and began the negotiations with the Tripoli government.

Keywords

Autocracy promotion, foreign policy, Egypt, Middle East, conflicts.

Resumo

Alla base di questo elaborato vi è un'analisi della promozione autocratica dell'Egitto di al-Sisi in Libia e Tunisia. A livello strutturale, il documento è diviso in tre parti: nella prima, la promozione dell'autocrazia egiziana viene analizzata a livello empirico in Libia e Tunisia. Per quanto riguarda la Libia, gli incentivi all'autocrazia hanno prevalso (addestramento delle forze armate e vendita di armi), anche se ci sono stati ricatti contro il maresciallo Haftar. Gli incentivi egiziani in Tunisia sono stati più deboli che in Libia: sono stati soprattutto diplomatici. Per questo è possibile affermare che c'è stata una forte emulazione di Saïed nei confronti di al-Sisi. Il documento passa poi a collocare i due casi all'interno della tipologia di Fossati (2022). Pertanto, è possibile giungere alla conclusione che la promozione dell'autocrazia egiziana in Libia è stata rigida fino al 2020, quando al-Sisi ha sostenuto solo Haftar, ma è diventata flessibile dopo il 2020, quando al-Sisi ha iniziato a negoziare con il governo di Tripoli. In entrambi i casi si tratta di relazioni di soft power. Come per la Tunisia, la promozione dell'autocrazia egiziana è flessibile con relazioni di soft power. Infine, viene presentata un'interessante valutazione del rapporto tra valori e interessi nella politica estera di al-Sisi nei due Paesi analizzati. La promozione dell'autocrazia egiziana è stata infatti quasi sempre ideologica, sia in Libia che in Tunisia, anche se gli interessi sono entrati in gioco nella seconda fase in Libia, quando al-Sisi ha moderato la sua posizione e ha iniziato i negoziati con il governo di Tripoli.

Parole chiave

Promozione dell'autocrazia, politica estera, Egitto, Medio Oriente, conflitti.

El-Sisi's autocracy promotion in Libya and Tunisia

Autocracy promotion is the promotion of anti-democratic and often anti-Western values by some governments against others. Some examples of authoritarian promotion in the world are Russia, China, Turkey, and of course Egypt (although we could mention many others). Egypt has, in fact, promoted autocracy in Libya, Tunisia, and Sudan. As for the models of autocracy promotion, there are four (Fossati, 2022): military intervention (most frequent during the Cold War), economic blackmail (which consists of applying sanctions to pro-Western democratic regimes), rewards (aid to authoritarian and hybrid regimes through military and economic assistance), and spontaneous emulation (when countries voluntarily take a cue from an authoritarian regime).

Therefore, in this article I want to analyze which of these models Egypt develops in Libya and Tunisia, but before proceeding with the discussion, for a better understanding of the text, it would be useful to define Egypt's regime with President el-Sisi. From Nasser to the present-day Egypt has, in fact, gone through several regime changes: a brief phase of military rule in 1953, Nasser's personalistic regime since 1954, Sadat's hybrid regime, Mubarak's personalistic regime, and with el-Sisi a military authoritarian regime. After the Arab Spring there were indeed elections: the Muslim Brotherhood's (MB) Freedom and Justice Party won. Then, in May 2012, presidential elections were held, in which candidate Mohamed Morsi (whose party was precisely that of the MBs) won. However, the following year Egypt saw a new wave of protests against Morsi, who was accused of wanting to promote the Islamization of society (Fossati 2018b). That is why the armed forces and in particular the Commander-in-Chief of the Egyptian Armed Forces Abdel Fattah el-Sisi organized a coup d'état that overthrew Morsi and returned the country to a regime with a military-style authoritarian leader. He decided early on to eliminate the opposition, for example by having numerous members of the Muslim Brotherhood arrested and declared to be a terrorist organization.

Thus, Egypt is an authoritarian regime that promotes anti-democratic values in Libya, Tunisia, and Sudan. With the aim of

classifying Egyptian autocracy promotion based on the typology outlined by Fossati (2022), it is necessary to analyze and establish the type of linkage between the various Libyan political actors and Egyptian President el-Sisi. El-Sisi has officially supported Haftar since 2014, the year of Operation Dignity, an operation aimed at attacking pro-fundamentalist militias in Benghazi. Indeed, the two leaders share many ideological points, but the most salient are the military component and the fight against political Islam, represented in Libya by the Justice and Development Party. El-Sisi wants to prevent this religious and political group from growing stronger and stronger within Libya, since this would mean a consequent strengthening of the Egyptian Brotherhood, which he has always sought to limit. Given that Marshal Haftar is himself engaged in fighting political Islam, it is not difficult to understand el-Sisi's support (very thinly veiled support, moreover). Let's also recall that there are two different governments in Libya due to the civil war: in the western area (Tripolitania) an "informal" fundamentalist theocracy and in Cyrenaica an "informal" military regime (Fossati, 2018b).

Egyptian support for the Libyan marshal came through the autocracy promotion model of autocracy rewards, mainly diplomatic support, economic aid, military training, arms sales, and intelligence support (Toaldo, 2015). These actions are also frowned upon internationally as a violation of UN Embargo Resolution 1970/2011¹. Although another commonality between el-Sisi and Haftar is the role of the armed forces in their regimes, Egyptian military support in Libya has been only indirect and, therefore, aimed at hitting specific targets, namely the Islamic State. In fact, there have been terrorist incidents in the eastern Libyan area on several occasions that have worried the Egyptian president. This is why in 2014, Cairo announced that it would train Libyan forces to fight terrorism and safeguard the border². On February 16, 2015, for example, Islamic State forces beheaded 21 Egyptian Copts: in response, el-Sisi organized an armed intervention. He decided to carry out air and ground raids in the area of Derna, a city occupied by the jihadists (Meringolo, 2015). These attacks were obviously carried out jointly with the Tobruk authority (Tolba, & Bushra, 2015). More Egyptian bombings were then record-

¹ Indeed, el-Sisi called for the lifting of the arms embargo with the aim of allowing the Tobruk authorities to arm themselves further. But all this remained only a proposal. Meringolo, A. (2015a). From Morsi to Al-Sisi: Foreign Policy at the Service of Domestic Policy. *Insight Egypt*, 3.

² Reuters (2014, October 8). Egypt, Libya announces deeper security cooperation to "fight terrorism". Reuters. <https://www.reuters.com/article/2014/10/08/us-egypt-libya-security-idUSKCN0HX1J020141008>.

³⁾ Al Jazeera (2017, May 27). Egypt launches strikes in Libya after Minya attack. ISIL/ISIS News | Al Jazeera. <https://www.aljazeera.com/news/2017/5/27/egypt-launches-strikes-in-libya-after-minya-attack>.

ed in March 2016 and May 2017, as a result of an attack on some Coptic Christians in the Egyptian province of Minya³.

In 2019 the Libyan conflict became more complicated given Turkish interference. President Erdogan decided, in fact, to openly support the government opposing Haftar's in order to pose an obstacle for el-Sisi, given his behavior toward the Muslim Brotherhood (let's recall the link between Erdogan and the Brotherhood). Considering, moreover, that Haftar has also always fought against the Justice and Development Party, it is not difficult to imagine Turkish support for the GNA. Thus, two "blocs" were created: Egypt and Russia supporting Marshal Haftar and Turkey and other international actors supporting the Tripoli government. Unlike Egypt's indirect military aid to Cyrenaica, Turkey developed direct military actions to hinder Haftar. That was why when in April 2019 armed forces led by Marshal Haftar made a surprise attack on the city of Tripoli with the aim of removing the Government of National Accord, the attempt failed: the government managed to defend itself with Turkish help (they also provided drones and other military equipment). Likewise, however, the Libyan marshal enjoyed Russian support, as there were hundreds of mercenaries in the territory, although the Kremlin has always denied any knowledge of this (Shay, 2019). At this point, it is interesting to briefly outline the relationship between Egypt and Russia, given the support of both for Haftar. In 2018, for example, el-Sisi attended the Sochi summit, during which he signed a Comprehensive Partnership and Strategic Cooperation Agreement with President Putin. Later, through a phone call, both decided on the implementation of their bilateral cooperation, both economically and with the aim of reaching a solution to the Libyan conflict. However, despite Russian and Egyptian support, Haftar was forced to withdraw from the Western Front in 2020. El-Sisi was very worried about this, so he tried to obtain a ceasefire through the "Cairo Declaration," which, however, was not approved by either Tripoli or Turkey (Melcangi, 2021). This therefore made Egypt exasperated, leading to a strong risk of military escalation, which was, however, avoided thanks to the recent rapprochement of el-Sisi and Erdogan. Indeed, in recent months there has been a strategic rapprochement between the two actors: the Egyptian president declared that he would no longer "support the raids of Haftar's militias" and that he would

⁴⁾ The last Egyptian visit in Tripoli had been in fact in 2014.

reopen the Egyptian embassy in Tripoli (Maccarrone, 2021). Instead, Erdogan asked Egypt's opposition Turkish TV channels to moderate their criticism of al-Sisi (Reuters, 2021). It is important to remember that Libya does not yet enjoy a real peace, but only a truce, thus a suspension of the war. A balance of power prevailed both between Egypt and Turkey and between Haftar and Tripoli. El-Sisi even decided to revise his foreign policy, developing meetings with the Tripoli government, and affirming his desire to achieve Libyan stability, which he considered impossible without an agreement between the two sides (Raineri, 2020). In December 2020, for example, senior Egyptian security officials traveled to Tripoli to meet with representatives of the GNA⁴. In 2021, however, el-Sisi met with Libyan Prime Minister Abdul Hamid Dbeibah in Cairo. During this meeting, the Egyptian president expressed his support for the new interim government in Tripoli. All these events do not presuppose an upheaval in Egyptian diplomacy, but they still represent an important turning point. This is why when Haftar refused to meet publicly with then GNA Prime Minister al-Serraj in Cairo in 2017 and when he later refused to accept the truce proposed by Russia in 2020, conflicts with Egypt arose. Haftar not only refused the truce but even decided to bomb parts of western Libya. It was in fact Saudi Arabia and the United Arab Emirates who asked him not to give in, as they were acting in an anti-Turkish capacity. Indeed, the two countries want to hinder the Muslim Brotherhood because it is based on a participatory and popular model, thus the opposite of that of the Gulf monarchies (Savina, 2020). El-Sisi therefore triggered black-mails against Haftar, which consisted of diplomatic sanctions. The moderate line finally prevailed, so the Russian and Egyptian line, which led to a truce in October 2020.

Tunisia's situation is different from that of Egypt and Libya. The country after independence was initially characterized by a one-party regime based on the ideology of nationalism. It then became immediately personalistic under Bourguiba and his successor Ben Ali, given the long tenure of both leaders in power (Fossati, 2018b). Fossati indicates that as much as, in fact, parties played an important role in the struggle for independence, they remained almost always too weak. For this reason, the country was often characterized by regimes controlled by a "lone" man in charge. In 2010, however, the Arab Spring broke out in Tunisia it-

self, thanks to those uprisings the country undertook a transition to democracy (it would be the only democracy, albeit limited, in North Africa until 2021). In 2019, President Kaïs Saïed was elected with 72.71 percent and although he presented himself as an independent candidate, he was supported by the left and the moderate Islamic party Ennahda (which won the elections after the fall of Ben Ali in 2011). However, the party increasingly struggled to stay in power over the years, certainly because it never became as strong as the Egyptian Brotherhood, but also because the country was suffering from severe poverty and a severe economic crisis. The government was incapable of handling the situation, which led to numerous popular demonstrations. Taking advantage of the situation, on July 25, 2021 Saïed dissolved the parliament, suspended most of the 2014 constitution, deprived the prime minister of power, and began governing through presidential decrees (justifying this on the basis of Article 80 of the Constitution). El-Sisi supported the Tunisian president from the start, claiming his was a move that could return Tunisia to stability. Moreover, supporting Saïed's actions and, thus, the removal of the Ennahda party, allowed el-Sisi to once again support the inability of Islamic parties to deal with politics (Saied, 2021). The Egyptian president has, in fact, always spoken out against the Tunisian party, even if only diplomatically, as he considers it as an extension of the Muslim Brotherhood⁵. Egyptian autocracy promotion in Tunisia, therefore, is manifested through rewards, represented mainly by diplomatic support, but also by an increasing development of bilateral cooperation between the countries. An additional form of support was recorded by Middle East Eye prior to Saïed's July 2021 coup, when some members of the Egyptian security advised the Tunisian president (there was thus intelligence help).

⁵ Nadhif, A. (2021, April 15). Tunisia courts Egypt amid presidential dispute with Islamist Ennahda party. Al-Monitor. <https://www.al-monitor.com/originals/2021/04/tunisia-courts-egypt-amid-presidential-dispute-islamist-annahda-party>.

It should also be noted that the dynamics involving Saudi Arabia, the United Arab Emirates, and Turkey were also seen in Tunisia. The first two countries support Saïed, so much so that they are increasingly funding him (Fruganti, 2022); Turkey, on the other hand, supports the political party Ennahda, as it echoes some of the values of the Muslim Brotherhood.

In April 2021, Saïed traveled to Cairo for a meeting with el-Sisi: the two presidents discussed their cooperation and re-

gional issues, including Libya (ANSA, 2021). It is important to affirm that Tunisia supports Dbeibah's National Unity Government, opposes external military interference in the country, and pushes for an intralibial dialogue (Fruganti, 2022).

Subsequently, in July 2022 Saïed organized a constitutional referendum aimed at replacing the 2014 constitution with one that could strengthen the president's powers. The referendum was approved with 94 percent of the vote and provided for a hyper-presidential system and the elimination of the system of checks and balances. The problem that arose was that only about 30 percent of the eligible voters voted, but since there was no quorum, the result was deemed valid. It is also important to mention that the Tunisian president modified the draft presented to him by the commission charged with writing the new constitution so that he could add some points in his favor (Boccardi, Rocchetti, & Fruganti, 2022). The jurist heading the commission immediately disassociated himself from the new text, expounding his fear that such a constitution could lead to a dictatorial regime, also given the weakening of the judiciary. After the referendum, Egypt again came out in favor of Saïed, while actors such as the United States and the European Union criticized him (Boccardi et al., 2022). Indeed, in mid-August 2022, President el-Sisi congratulated Saïed on the new constitution⁶. The rapprochement between el-Sisi and Saïed is also given by the latter's growing ties with the armed forces, which supported the president in the coup in July 2021. Although, in fact, the Tunisian armed forces have always been considered a neutral institution, they are gaining more and more power. The military is increasingly using its courts (whose judges are appointed by Saïed himself) to try civilians (Brumberg, 2022). However, further study would be needed on this issue.

⁶) Egypt Today Staff (17 agosto 2022). Egypt congratulates Tunisia on new constitution, affirms solidarity with its people. EgyptToday. <https://www.egypttoday.com/Article/1/118456/Egypt-congratulates-Tunisia-on-new-constitution-affirms-solidarity-with-its-people>

In December 2022, the next elections are scheduled, which are likely to be boycotted by some opposition parties, especially Ennahda, as they are considered non-transparent elections also because of the new electoral law enacted by Saïed himself. The latter, in fact, reduces the role of political parties in a parliament that has fewer powers under the new constitution.

In conclusion, it is possible to affirm that President el-Sisi has mainly developed the model of rewards and some blackmail. In fact, we find rewards in both Libya and Tunisia, while blackmail

only against Marshal Haftar. The main difference of Egyptian autocracy promotion in the two countries, however, lies in the fact that in Libya there are strong military rewards, such as training the armed forces and selling weapons (although military interventions are only indirect). This is obviously caused by the fact that there has been a war in Libya. On the other hand, as far as economic rewards are concerned, these are scarce in both Libya and Tunisia because Egypt is not a rich country (in terms of oil exports, for example). In Tunisia the rewards have been weaker than in Libya: they have been mainly diplomatic. It is therefore possible to come to the conclusion that there has been mainly an emulation of Saïed toward Egypt.

Egypt's autocracy promotion according to Fossati's typology

Wanting to place Egyptian autocracy promotion in Libya in the table based on Fossati's (2022) typology, it is possible to say that it occupies two boxes. When el-Sisi supports Haftar, he develops a rigid autocracy promotion with soft power relations, because it is directed only toward the authoritarian government of the Marshal of Cyrenaica, but without direct military actions. Subsequently, there is the beginning of Egypt's collaboration with Russia and Turkish intervention in Libya. Given Erdogan's role, el-Sisi develops a more moderate policy and begins to negotiate with the government in Tripoli. At this stage autocracy promotion is flexible with soft power relations as there is rapprochement with al-Serraj's hybrid regime. Finally, there is the involvement of Saudi Arabia and the United Arab Emirates, which develop a more radical policy in Libya than Egypt. As we have already outlined, however, in the end the more moderate line prevailed: Libya reached a territorial compromise, which was certainly facilitated by the oil presence in both areas. Thus, there are no differences with reference to the typology.

In Tunisia, on the other hand, el-Sisi's Egypt develops a flexible autocracy promotion, as Saïed's regime is hybrid. Here, too, there are soft power relations, since autocratic promotion is based on rewards, thus, as already mentioned, on diplomatic, economic and intelligence support.

Thus, the boxes representing flexible and rigid autocracy promotion with hard power relations remain empty⁷.

Power	Autocracy promotion	
	Flexible	Rigid
Hard		
Soft	Egypt in Lybia after 2020 Egypt in Lybia after 2020	Egypt in Lybia from 2014 to 2020

Relationship between values and interests in el-Sisi's foreign policy

Finally, it is important to make a final point regarding the cleavage between el-Sisi's values and interests in the two countries considered in this article. Egyptian autocracy promotion is more ideological, although on some occasions interests have also come into play. In Libya, for example, in the first phase of autocracy promotion, so when el-Sisi only supports Marshal Haftar, he is more ideological: he wants to build a strong bond between the Egyptian and Libyan militaries. In the second phase, on the other hand, values are combined with interests; el-Sisi, in fact, moderates his position and begins to negotiate with the Tripoli government as well. In the third phase, on the other hand, Saudi Arabia and the UAE rely on values, in an anti-Turkish function. It is therefore noteworthy that in al-Sisi's autocracy promotion in Libya, interests never prevail on ideology, otherwise he would have abandoned Haftar in order to gain advantages from the Tripoli government (with advantages in oil deals, for example).

On the other hand, regarding the value-interest cleavage in Tunisia, it is possible to affirm that the Egyptian president's support is ideological: he supports his Tunisian counterpart mainly to have an accomplice against political Islam. Indeed, interests would come into play only in the case of a record of negotiations with Ennahda, a step that according to my research has not yet occurred. There may perhaps be some developments in the future, so further investigation will be necessary.

⁷ As mentioned earlier, Egypt also develops autocracy promotion towards Sudan. However, during my research I deliberately chose to exclude Sudan, as it is a country with different economic, political, and cultural characteristics from those of North Africa. Therefore, the comparison would have been too complicated. In Sudan there were popular protests in 2018 that led to the fall of the personalistic regime of al-Bashir and then to the military coup of al-Burhan in April 2019. A difficult transition with a mixed military-civilian government is now underway, but the regime cannot yet be considered free, in part because the armed forces continue to play a strong role in the country. El-Sisi has supported Sudan's military, albeit indirectly, but placing Sudan in Fossati's typology would require extensive empirical research.

References

- Al Jazeera (2017, May 27). Egypt launches strikes in Libya after Minya attack. *ISIL/ISIS News | Al Jazeera*. Retrieved from: <https://www.aljazeera.com/news/2017/5/27/egypt-launches-strikes-in-libya-after-minya-attack>.
- Al Jazeera (2020, October 23). UN says Libya sides reach 'permanent ceasefire' deal. *Khalifa Haftar News | Al Jazeera*. Retrieved from: <https://www.aljazeera.com/news/2020/10/23/un-says-libya-sides-reach-permanent-ceasefire-deal>.
- Al Jazeera (2022, August 28). 32 killed in Libya's Tripoli as fears grow of a wider war. *Military News | Al Jazeera*. Retrieved from: <https://www.aljazeera.com/news/2022/8/28/23-killed-in-tripoli-clashes-fears-grow-of-wider-libya-war>.
- ANSA (2021, April 9). Tunisia: presidente Saied in visita al Cairo. *ANSAMED*. Retrieved from: https://www.ansamed.info/ansamed/it/notizie/stati/libia/2021/04/09/tunisia-presidente-saied-in-visita-al-cairo_7dfca36d-c696-438a-a707-cd-171fb37b3a.html.
- Arab News (2021, December 25). Egypt, Russia to intensify joint efforts to settle Libya crisis. Retrieved from: *Arab News*. <https://www.arabnews.com/node/1992751/middle-east>.
- Boccardi, S., Rocchetti, F., & Fruganti, L. (2022, July 29). Il referendum che potrebbe cambiare per sempre la Tunisia. *Will Media*. Retrieved from: <https://willmedia.it/podcast/>.
- Bratton, M.; Van de Walle (1994). Neo-patrimonial regimes and political transitions in Africa. *World Politics*, vol.46, n.4, pp. 453-489.
- Brumberg, D. (2022, July 22). Tunisia Slides Into Autocracy as the West Fights Other Battles. *ISPI*. Retrieved from: <https://www.ispionline.it/it/pubblicazione/tunisia-slides-autocracy-west-fights-other-battles-35832>.
- Dentice, G. (2017, February 2). Egypt's Security and Haftar: al-Sisi's strategy in Libya. *Istituto per Gli Studi Di Politica Internazionale*. Retrieved from: <https://www.ispionline.it/it/pubblicazione/egypts-security-and-haftar-al-sisis-strategy-libya-16284>.

- Dentice, G. (2020, March 31). Libia: un test per le ambizioni geopolitiche dell'Egitto. *Istituto per Gli Studi Di Politica Internazionale*. Retrieved from: <https://www.ispionline.it/it/pubblicazione/libia-un-test-le-ambizioni-geopolitiche-dell-egitto-25571>.
- Egypt Today Staff (2022, August 17). Egypt congratulates Tunisia on new constitution, affirms solidarity with its people. *EgyptToday*. Retrieved from: <https://www.egypttoday.com/Article/1/118456/Egypt-congratulates-Tunisia-on-new-constitution-affirms-solidarity-with-its-people>.
- Fossati, F. (2018a). *Introduzione alla Politica Mondiale*. F. Angeli.
- Fossati, F. (2018b). *Modelli di regimi non democratici*. Quaderni di Scienza Politica.
- Fossati, F. (2022). Theoretical framework and comparative analysis of Cuba, Venezuela, Russia, Turkey, Egypt, Saudi Arabia, Iran, Cina. *Revista Euro Latinoamericana de Análisis Social y Político*. Año 3, n.5. Retrieved from: <https://relasp.unr.edu.ar/index.php/revista/article/view/175/152>.
- Fruganti, L. (2022, February 8). Tunisia: La democrazia diretta secondo Saied. *ISPI*. Retrieved from: <https://www.ispionline.it/it/pubblicazione/tunisia-la-democrazia-diretta-secondo-saied-33107>.
- Göktug, S., Gökhan, B. & Zaynep, D. (2020, December). Investments in armaments and military infrastructure of Egypt in the al-Sisi period (No. 24). Center for Middle Eastern Studies. Retrieved from: https://www.orsam.org.tr/d_hbanaliz/investments-in-armaments-and-military-infrastructure-of-egypt-in-the-al-sisi-period.pdf.
- Gomaa, A. (2021, March 2). Cairo seeks support to keep Turkish troops out of Libya. *Al-Monitor: Independent, Trusted Coverage of the Middle East*. Retrieved from: <https://www.al-monitor.com/originals/2020/01/egypt-libya-intervention-escalation-russia-hifter-gna-lna.html>.
- Internazionale (2015, February 16). L'Egitto bombarda il gruppo Stato islamico in Libia. *Internazionale*. Retrieved from: <https://www.internazionale.it/notizie/2015/02/16/l-egitto-bombarda-il-gruppo-stato-islamico-in-libia>.

- La Repubblica (2020, June 20). Libia, il presidente egiziano al-Sisi: “Pronti a qualsiasi missione dentro e fuori il Paese.”. *La Repubblica*. Retrieved from: https://www.repubblica.it/esteri/2020/06/20/news/libia_il_presidente_egiziano_al-sisi_pronti_a_qualsiasi_missione_dentro_e_fuori_il_paese_e_-259747897/.
- Maarad, B. (2020, July 17). Ora in Libia si rischia la guerra tra Erdogan e al-Sisi. *Agenzia Italia*. Retrieved from: <https://www.agi.it/estero/news/2020-07-17/libia-al-sisi-erdogan-9183832/>.
- Maccarrone, V. (2021, September 5). Il riavvicinamento tra Egitto e Turchia potrebbe non durare. *Il Caffè Geopolitico APS*. Retrieved from: <https://ilcaffegeopolitico.net/716021/il-riavvicinamento-tra-egitto-e-turchia-potrebbe-non-durare>.
- Melcangi, A. (2021, January 26). La strategia egiziana in Libia: tra mediazione diplomatica e intervento militare. *Start Insight*. Retrieved from: <https://www.startinsight.eu/strategia-egiziana-libia/>.
- Meringolo, A. (2015a). *From Morsi to Al-Sisi: Foreign Policy at the Service of Domestic Policy*. Insight Egypt 3.
- Meringolo, A. (2015b). Guerra per procura egiziana in Libia. *AffarInternazionali*. Retrieved from: <https://www.affarinternazionali.it/archivio-affarinternazionali/2015/02/guerra-per-procura-egiziana-in-libia/>.
- Mezran, K., & Varvelli, A. (2017). Foreign Actors in Libya's Crisis. *Ledizioni LediPublishing*. Retrieved from: http://www.ledizioni.it/stag/wp-content/uploads/2017/10/Libia_web.pdf.
- Ottaway, M. (2020, September 24). *Authoritarian Governance in Egypt: A Return to the Past*. Italian Institute for International Political Studies. Retrieved from: <https://www.ispionline.it/en/pubblicazione/authoritarian-governance-egypt-return-past-27405>.
- Raineri, D. (2020, August 20). Sisi è d'accordo con noi per unire la Libia, ci dice il vicepremier di Tripoli. *Il Foglio*. Retrieved from: <https://www.ilfoglio.it/esteri/2016/05/11/news/sisi-e-daccordo-con-noi-per-unire-la-libia-ci-dice-il-vicepremier-di-tripoli-95976/>.

- Reuters (2014, October 8). Egypt, Libya announce deeper security cooperation to “fight terrorism”. Reuters. Retrieved from: <https://www.reuters.com/article/2014/10/08/us-egypt-libya-security-idUSKCN0HX1J020141008>.
- Reuters, & Lewis, A. (2021, May 6). Egypt and Turkey seek to overhaul tense ties with frank talks on Libya. *Reuters*. Retrieved from: <https://www.reuters.com/world/middle-east/egypt-turkey-say-they-held-frank-in-depth-talks-cairo-2021-05-06/>.
- Saied, M. (2021, August 10). Cairo backs Tunisian president’s actions against Brotherhood. *Al-Monitor*. Retrieved from: <https://www-al-monitor.com/originals/2021/08/cairo-backs-tunisian-presidents-actions-against-brotherhood>.
- Savina, M. (2020, June 10). Libia: gli interessi egiziani e i dubbi di al-Sisi. *Osmed*. Retrieved from: <https://www.osmed.it/2020/06/10/libia-gli-interessi-egiziani-e-i-dubbi-di-al-sisi/>.
- Savina, M. (2020, June 29). Libia: le ragioni dell’intervento saudita. *OSMED*. Retrieved from: <https://www.osmed.it/2020/06/29/libia-le-ragioni-dellintervento-saudita/>.
- Shay, S. (2018, October). Russia and Egypt signed a “comprehensive cooperation and strategic partnership agreement. In *Institute for Policy and Strategy*. Retrieved from: <https://www.runi.ac.il/media/fusgzha/shaulshayrussiaegypt28-10-18a.pdf>.
- Shay, S. (2019). The escalation of the war in Libya. *Alimos, Greece: Research Institute for European and American Studies*. Retrieved from: <http://rieas.gr/images/editorial/shaulshaydec19>.
- Stewart, P., Ali, I., & Noueihed, L. (2017, March 14). Exclusive: Russia appears to deploy forces in Egypt, eyes on Libya role - sources. *REUTERS*. Retrieved from: <https://www.reuters.com/article/us-usa-russia-libya-exclusive-idUSKBN16K2RY>.
- Toaldo, M. (2015, February 20). Libia, le tappe della crisi IS. Slalom italiano sull’intervento. *Reset-Dialogues on Civilizations*. Retrieved from: <http://www.reset.it/?p=19541>.
- Tolba, A. & Bushra, S. (2015, February 16). Egypt bombs Islamic State targets in Libya after 21 Egyptians beheaded. *Reu-*

ters. Retrieved from: <https://www.reuters.com/article/mid-east-crisis-libya-egypt-idINKBN0LK0DY20150216>.

Treccani (2020, December 30). Prove di dialogo fra Egitto e governo di Tripoli. *Treccani, L'Enciclopedia Italiana*. Retrieved from: <https://www.treccani.it/magazine/atlante/geopolitica/Prove-di-dialogo-fra-Egitto-e-Governo-di-Tripoli.html>.

Westenberger, K. (2019, April 8). Egypt's Security Paradox in Libya. *E-International Relations*. Retrieved from: <https://www.e-ir.info/2019/04/08/egypts-security-paradox-in-libya>.

Reseñas y Recensiones

Lucía Vinuesa
Universidad Nacional de Rosario
Argentina

lucyavinuesa@gmail.com

Recibido: 7 de diciembre de 2022

Aceptado: 30 de diciembre de 2022

Notas para leer ¡Qué cosa, la cosa pública!

Reseña de: ¡Qué cosa, la cosa pública! Apuntes shakespearianos para una república popular. Rinesi, Eduardo. 2021. Buenos Aires: Ubu editorial, 280 pp.

El libro que reseñamos comienza con un prólogo de Guillermo Vázquez, le sigue la presentación del propio autor, el cuerpo del libro lo componen diez capítulos, una *coda* en la cual Eduardo Rinesi sintetiza, en un puñado de párrafos su hipótesis central acerca de los tipos de república y concluye con una virtuosa *salida* por la vía de dos cuentos de Borges, “Tema del traidor y del héroe” y “Emma Zunz”, y una “Dedicatoria” a Leopoldo Lugones en el *Hacedor*, sobre las *repeticiones* y las *representaciones* en la historia. Estos constituyen, quizás, los elementos nodales que estructuran este libro: por un lado, la distinción dicotómica entre dos tipos de repúblicas, una aristocrática, minoritarista y anti-popular, la otra, democrática, mayoritarista y popular. Por otro lado, el reconocimiento de una “proto” filosofía de la historia en el modo en que Shakespeare trata los problemas de la política en sus obras sobre Roma.

Decíamos que la distinción entre los tipos posibles de república abona a una de las hipótesis centrales del libro, en la que sostiene que es preciso pensar una república democrática y popular contra la visión de república aristocrática y anti-popular hegemónica. El interlocutor privilegiado en este asunto es Andrés Rosler por su lectura del asesinato de Julio César en *Razones públicas. Seis conceptos básicos sobre la república* (2016), pero es también un diálogo político argentino actual con quienes pregonan a favor de la república contra las manifestaciones políticas populares.

Ahora bien, qué estatuto asume puntualmente la república en el pensamiento trágico. Recordemos que el libro fundacional de Rinesi, en el que exhibe los motivos por los que la tragedia resulta un instrumento conceptual pertinente, útil y valioso para pensar la política es *Política y tragedia* (2003). En dicho libro, la tragedia resulta fundamental para el pensamiento de la política, y nos referimos al que considera al conflicto como la dimensión insustituible de la misma. En el mundo de la tragedia el *conflicto*, como en el de la política, es central: materia, corazón y núcleo irreductible. Y es contra la filosofía política, en la medida en que se levanta contra el conflicto, que el autor sugiere abrazar a la tragedia. Lo propio de la política sería el situarse en los intersticios entre la acción y la institución, en esa tensión aporética e irresoluble, tensión que es expresiva de las dos tradiciones predominantes de la filosofía política que tiene como referentes a Maquiavelo y a Hobbes. Finalmente, el pensamiento trágico contribuye a pensar la política en una tercera dimensión que es la de la incertidumbre de la acción política del sujeto. La tragedia y, especialmente, la moderna y shakespeariana, que es la que a Rinesi le interesa, tiene la virtud de navegar las profundidades del alma humana, de los afectos y los diálogos internos de los actores cuando se preguntan por qué rumbo seguir, cuando dudan de sus actos, cuando temen y cuando, a pesar de reconocer qué es lo mejor, eligen lo peor. Los personajes de Shakespeare están afectados por sus pasiones, pero también por los valores de una época que, como es el caso de Hamlet, entra en descomposición.

Esas dimensiones de la política en las que recaló, a saber: el conflicto, la tensión entre la acción y la institución, y la incertidumbre de la acción política, permiten comprender el pasaje y continuidad en este texto que prioriza el ciclo romano de Shakespeare. Aquí, nuevamente, Rinesi comienza presentando al conflicto sin ningún principio de solución que hace a la política existir, luego nos recuerda la fragilidad y precariedad de nuestras vidas y cómo la tragedia constituye una reflexión estilizada y estetizada de dicha fragilidad individual y colectiva. Por último, la incertidumbre de la acción política, de la que hablamos hace unas líneas, que conlleva un “drama histórico”¹ fundamental en la medida en que no alcanza con excusarse diciendo que lo que sucedió no era lo que queríamos, no obedece a nuestras nobles intenciones, porque en sus efectos se aloja la frágil y precaria exis-

¹) La categoría de “drama histórico” se usa para clasificar algunas de las piezas teatrales de Shakespeare que tienen la peculiaridad de presentar, articulando estrategias poéticas y

narrativas de la tragedia y el recurso a fuentes históricas que disponía en su época, episodios de la historia efectiva de la humanidad, especialmente la historia de la república romana.

tencia humana y del mundo que tenemos en común. Ahora bien, lo novedoso de este libro de Rinesi sobre el ciclo romano de Shakespeare es que el tratamiento que hace el inglés de la república permite inferir que es solo en ella, y no en una monarquía, donde corresponde hablar de política en un sentido fuerte o propio. Si en la monarquía, como vimos en Política y tragedia al estudiar la pieza de Hamlet, la política aparece cuando el tiempo y el mundo se salen de su quicio, o cuando la legitimidad se vuelve problemática, en la república esas disputas son permanentes, constitutivas y por eso hay política siempre.

En la república, en efecto, el tiempo y el mundo están siempre fuera de quicio, porque en la república no puede no haber, siempre, conflictos entre el ayer y el mañana, así como entre los intereses contrapuestos o las ideas enfrentadas entre distintos grupos. Hay política cuando la autoridad no es absoluta, cuando las formas de ejercicio del poder pueden ser puestas todo el tiempo en la picota y cuestionadas, y eso es lo que ocurre en la república, donde la idea de una autoridad absoluta o de un orden intocable está fuera de cuestión desde el inicio y por principio (2021, p. 43).

La república, podríamos decir en términos spinozistas y, también, del joven Marx, viene a ser, en el modo en que Rinesi junto a Shakespeare la presenta, la verdad de todas las constituciones, la esencia de la política. Recordemos que en la *Crítica del Derecho del Estado de Hegel*, escrita probablemente en el curso del verano del 1843, publicada por primera vez por Riazanov en 1927, Marx formula unas críticas fundamentales a la Filosofía del Derecho hegeliana y otorga un estatuto a lo político, a la “cosa política”, que nos permite concluir, de la mano de la interpretación consagrada de Miguel Abensour, que la sociedad política, que no puede ser otra que democrática, corre pareja con la desaparición del Estado ya que la democracia es la forma genérica de toda constitución en la medida en que en ella coincide la *forma* (para sí) y el *contenido* (en sí) del Estado político, y del *demos* como sujeto real de la política, como exceso del Estado pero al mismo tiempo como constitución del Estado.

Por otro lado, mencionamos al inicio el tema de la filosofía de la historia. Al respecto, Rinesi sostiene la hipótesis, acompañado de la lectura de Agnes Heller, de que la historia que enhebran estas piezas tienen una dirección u orientación de sentido inmanente,

e inevitable. En este punto, lo que le interesa a Rinesi no es una pregunta por la historia, es una pregunta por la capacidad que tienen los textos dramáticos de Shakespeare para ayudarnos a pensar algunos problemas teóricos sobre la política y las discusiones actuales. Pero al mismo tiempo le interesa mostrar la evolución del ciclo romano, por eso considera las obras de Shakespeare siguiendo el orden cronológico de la historia y no el orden en que fueron escritos y publicados por el dramaturgo.

Más allá de estos ejes estructurales del libro, a lo largo de cada uno de los capítulos que lo componen, en los que Rinesi se inmiscuye en cuatro piezas teatrales: el poema lírico *La violación de Lucrecia* (1564), *Coriolano* (1609), *Julio César* (1599) y *Antonio y Cleopatra* (1607). Sobre cada uno de ellos, Rinesi ofrece un análisis estético preciso y profuso, sin olvidar en ningún momento la crítica política en la que se encuentra comprometido desde la primera a la última línea del libro. Entre los temas de absoluta relevancia y pertinencia para pensar nuestro presente político, mencionamos la acción política fundamental de Lucrecia, su discurso y su suicidio público tras la violación que sufrió en manos del príncipe Sexto Tarquino, su pedido de venganza y de llevar a cabo la acción política que ella, por las convenciones de esa época, no podía ejecutar. Quien *actúa* y pone fin a la monarquía de los Tarquino, será el joven Bruto, que *actúa* también de tonto. De este poema, Rinesi hace foco muy especialmente en el modo en que Shakespeare presenta la figura femenina de Lucrecia, de su acción política en los márgenes de lo posible, en los intersticios que permite una economía genérica propia de la época.

Por otro lado, destacamos el modo en que Shakespeare presenta a los conjurados del asesinato de Julio César, y cómo Rinesi articula en torno a sus discursos, sus cuchicheos y sus pretextos, los elementos que nos permiten reconocer una república sobre cimientos aristocráticos, antidemocráticos, minoritaristas y anti-populares. Esos cuchicheos que organizan la acción magnicida y preparan el terreno para el fin de la república, se sostienen en el temor de sus perpetradores frente a la figura demasiado popular de Julio César. Este temor es fundamental, es el miedo a una posibilidad: la de un abuso del poder que el pueblo a través de su amor, brindó a César. Contra a este temor declarado, Rinesi ajusta cuentas y afirma que ese temor, que es también odio, no se dirige al

líder (es decir, a Julio César), el temor y el odio es contra el pueblo y, concretamente, contra el espacio público que ocupó ese pueblo.

Para concluir, vamos a dirigirnos a las páginas finales de este libro, allí remite al “fin de la política”; en *Política y tragedia*, casi dos décadas atrás, Rinesi mostró la potencia política de la frase de Hamlet “the time is out of joint” (que traduce como “el mundo está fuera de quicio”), que sirvió de apoyo para contraponer al pensamiento filosófico político de la política, la tragedia que, como género literario o teatral, tiene la virtud de ayudar a dilucidar y examinar la naturaleza de la acción política y reconocer el carácter inherentemente conflictivo de la política (por oposición a la pretensión normativa y de orden de la tradición de la filosofía política). En el libro que estamos reseñando, nos encontramos nuevamente con una lectura política de la tragedia o una lectura de la política desde la tragedia, pero el autor recalca, nos atrevemos a inferir, en otro aspecto político. Hacia el final, del libro, cuyo análisis se dirige a *Antonio y Cleopatra* que, en términos históricos se sitúan en el fin de la república romana asistimos al fin de la política. La muerte de Julio César y, luego, la de Antonio y Cleopatra, marcan el comienzo y el fin del ciclo romano de Shakespeare, en el análisis de estas obras, Rinesi tiende el hilo que llega hasta la desaparición de todas las diferencias, de la otredad (que era Cleopatra), de los proyectos políticos enfrentados, desaparece, en efecto, la *escena romana*, el *espacio público* que no puede no ser agonal y conflictivo. Cuando alguien tiene que hacer algo, sea para enderezar o para torcer el curso de las cosas, para ordenar ese tiempo fuera de quicio, *hay la política*, todavía es tiempo de la política, cuando ninguna cuerda suena desafinada, el tiempo del uno ha llegado. En palabras del autor:

Al final de Antonio y Cleopatra ya no hay ninguna cuerda que desafine con el tono perfectamente uniforme del poder político del nuevo César. Todo ha terminado, y sobre todo ha terminado la política. *The odds is gone*: Octavio se ha quedado con el poder, pero sin la gloria. Se ha quedado, él solo, con el mundo, pero se ha quedado él solo (2021, p. 258).

Rinesi nos muestra el fin del mundo en común y de la cosa común, la cosa pública, tras la caída de la república. Es en la república, en relación con esta, ya sea porque se la busca, cuando se la funda, cuando se forjan sus instituciones, cuando se disputa en su interior, o cuando se intenta defenderla de los peligros que la

acechan, que puede hablarse estrictamente de política. Mientras el mundo esté fuera de quicio, hay política. Pero cuando alguien sentencia un orden perpetuo, la política desaparece.

Desde el comienzo del libro, hasta sus últimas páginas, el autor nos invita a ser parte de una conversación que hilvana virtuosamente precisión conceptual, profundidad teórica y crítica política, con una lectura amigable, fluida y poética al alcance de cualquiera.

Referencias bibliográficas

Abensour, M. (1998). *La democracia contra el Estado*. Buenos Aires: Colihue.

Marx, K. (1843 [1927] 1982). Crítica del derecho del Estado de Hegel [§§ 261-313]. En K. Marx, *Escritos de juventud* (pp. 319-438). México DF: Fondo de cultura económica.

Rinesi, E. (2003). *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*. Buenos Aires: Colihue.

----- (2021). *¡Qué cosa, la cosa pública! Apuntes shakespearianos para una república popular*. Buenos Aires: Ubu Ediciones.

