

Chapter Title: Más allá de un cuento de hadas: resistencia y otros aprendizajes para la historiografía de la diáspora africana

Chapter Author(s): Claudia Miranda

Book Title: Afrodescendencias y contrahegemonías

Book Subtitle: desafiando al decenio

Book Author(s): Ana Félix Lafontaine, Aquiles Castro, Barnd Reiter, Carlos Álvarez Nazareno, Claudia Miranda, Geoffroy de Laforcade, Jacques Bartrand Mengue Moli, Jorge Enrique García Rincón, Karina Andrea Bidaseca, Roberto Carlos da Silva Borges, Santiago Arboleda Quiñonez, Samuel Silva Rodrigues de Oliveira, Teresa de Jesús Mojica Morga and Yoannia Pulgarón Garzón

Book Editor(s): Rosa Campoalegre Septien and Anny Ocoró Loango

Published by: CLACSO

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/j.ctvt6rm7b.4>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



This content is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY-NC-ND 4.0). To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



CLACSO is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Afrodescendencias y contrahegemonías*

JSTOR

SECCIÓN I:

**Afroepistemologías y
pedagogías cimarronas**

Cimarrones

Cuando miro hacia atrás
y veo tantos negros,
cuando miro hacia arriba
o hacia abajo
y son negros los que veo
qué alegría vernos tantos
cuántos;
y por ahí nos llaman 'minorías'
y sin embargo
nos sigo viendo
Esto es lo que dignifica nuestra lucha
ir por el mundo y seguirnos viendo,
en Universidades y Favelas
en Subterráneos y Rascacielos,
entre giros y mutaciones
barriendo mierda
pariendo versos.

Nancy Morejón¹

1 Una de las más destacadas poetizas afrocubanas. Ha recibido varios reconocimientos, entre ellos el Premio Nacional de Literatura de Cuba en el 2001 y el Premio Internacional Corona de Oro 2006 de Macedonia.

Más allá de un cuento de hadas: resistencia y otros aprendizajes para la historiografía de la diáspora africana

Claudia Miranda

Es posible afirmar que mis principales inspiraciones para pensar dinámicas menos individuales y más colectivas en la práctica del trabajo de investigación sean el cuadro teórico-epistémico y la trayectoria política de Frantz Omar Fanon¹. La comprensión más efectiva se dio en el año 2003, con la presencia del filósofo camerunés Joseph-Achille Mbembe, en Brasil, más precisamente en el Curso Avanzado en Estudios Étnico-raciales (Centro de Estudios Afro-Orientales/UFBA). Al participar en sus clases sobre el influente pensador del siglo XX, comprendí que Fanon examinaba la violencia como un medio y que ella hace parte de su

1 A los 19 años se enlistó como voluntario en las fuerzas de Gaulle y luchó en Europa. Recibió mención honrosa por su valentía en 1940 y, en 1946, consiguió una beca para estudiar en Lyon (medicina). Participó activamente de la Frente de Liberación Nacional (FLN) y centralizó sus acciones en el territorio al Norte de África.

cuadro teórico representando un lenguaje o una práctica. En su modo de comprender, solamente después de la muerte del colonizador la vida podría brotar otra vez. Fanon ha hecho la siguiente afirmación: “Si tuviera que definirme, diría que espero, busco conocer lo que me rodea, interpreto todos mis hallazgos. Me he vuelto un sensitivo” (Fanon, 1983, p. 99). No es una exageración afirmar que los grupos sociales racializados fueron/son definidos por un vocabulario colonial en el sentido de mantenerse fijos como animales, como *no seres*, como incapaces, sin memoria y sin historia. Recuperar ese mosaico es una tarea colectiva y acompañar el trabajo realizado, hoy, en diferentes países, por diferentes grupos e investigación, forma parte de la demanda que se nos exige a nosotras/os, como afrodescendientes. Es una convocatoria para las disputas epistemológicas en arenas diversas.

Atentas/os a los argumentos fanonianos, se aprende acerca de la participación política insurgente y, sobre todo, cómo se aprovechan nuestras excavaciones epistemológicas, recomposiciones que pueden venir a favorecer la comprensión de desigualdades y de injusticias con África y sus herederas/os. La teorización y promoción de nuevas investigaciones forman parte de la tarea descolonizadora que es, sin duda, comunitaria e inevitable. La teoría fanoniana tiene como una de sus más fecundas características permitir que analicemos la insurgencia en contra de la violencia física y de la violencia simbólica, ya que esta sugiere un examen de los diferentes efectos. Su argumento sobre la guerra debe ser interpretado a la luz de la descolonización: libertar al colonizador que reside dentro de cada colonizada/o sería lo mismo que tomar conciencia de la condición colonial y de sus heridas. El eje más significativo, que nace de la aproximación con Fanon, tiene que ver con las identidades inventadas y, con ello, podemos reconocer los efectos de la fijación asimétrica de grupos humanos.

Por todo eso, el aporte de este trabajo es recuperar vínculos interpretativos y ampliar las provocaciones incluidas en la agenda del Decenio Internacional de los pueblos afrodescendientes (2015-2024). Uno de los objetivos es entender cómo reconectamos aprendizajes desde adentro, cómo impulsamos procesos pedagógicos en donde la historiografía de la diáspora africana se convierta en un portal de resignificación de subjetividades y de otras propuestas de agendas antirracistas.

Resistencia histórica africana y contestaciones afrodescendientes

Ghana, Togo, Benín y Nigeria son identificados como parte de la Costa de la Mina —región del Golfo de Guinea— y, así, pueden ser incluidos como importantes regiones de un gran portal epistemológico que el continente africano ofrece al mundo. Al cartografiar las innumerables formas de reapropiación e intersecciones culturales, África —cuna de la humanidad— es la gran matriz. Más allá de la Costa de la Mina, otros países están presentes, teniendo en vista la capilaridad de la violencia colonial que garantizó la formación de una diáspora africana. En mi opinión —aún bajo los efectos de la degeneración de las identidades no europeas—, hemos reorganizado la existencia y hemos promovido nuevos desplazamientos políticos en territorios desconocidos cruzando diferentes filosofías.

Las identidades de las/los africanas/os y de las/los afrodescendientes fueron/son manejadas y reinventadas como “espacio vacío”, las civilizaciones negadas y violadas —en las formas de representación construidas en el Occidente— son clandestinizadas y ese fenómeno se relaciona con la banalidad del mal, procesada

por los colonizadores y mercaderes de vidas humanas. El mito de la superioridad racial blanca —europea— favoreció la idea de inexistencia de un pasado cultural fuera del territorio del colonizador y, así, las naciones dislocadas reflejan las disyunciones y fricciones presentes en la vida y en la agenda de lucha por el reconocimiento de esa violación. Aún es necesario problematizar las metas narrativas históricas para entender el legado africano en el mundo. La dominación occidental se ha valido de herramientas alienantes y la “historia”, como un campo disciplinar, es responsable de negar la existencia de cosmovisiones múltiples, de filosofías y procesos estéticos también diversos.

La historia de la diáspora africana empieza a ser reivindicada en el mundo y en el campo político, el campo de la lucha retórica. Desestabilizan las bases de esta perspectiva europea, que se concibe como única. Las herencias africanas están en el centro de las preocupaciones de los grupos interesados en fomentar procesos antirracistas. No obstante, podemos indagar sobre lo que sería la reorganización de la existencia y donde podríamos abrirla en términos conceptuales. Ir *más allá de un cuento de hadas* puede significar reorientar la percepción del fenómeno de esta diáspora, al asumir la multiplicidad de capas de una presencia con especificidades e idiosincrasias. La memoria de la lucha afrodescendiente pasa a ser el punto aglutinador para que localicemos la línea del tiempo, el conectivo entre el mundo africano y la diáspora africana. Toussaint L’Ouverture (Haití), Reina Nanny (Jamaica), Benkos Biohó (Colombia), Esteban Mesa Montejo (Cuba), Zumbi dos Palmares y Dandara (Brasil), Rey Miguel (Venezuela) y Rey Baiano (Panamá) aparecen en la historia de resistencia de africanas/os e hijas/os de africanas/os, en el período de dominación comprendido entre los siglos XVI y el XIX.

La actuación de Eric Williams² (Trinidad y Tobago), como miembro de la Comisión Caribeña (de 1943 hasta 1955), le propició condiciones de imprimir ideas que cruzaron el siglo XX con expresivo significado por incluir muchos de los trazos de los engranajes coloniales y criticar sus efectos en la vida cotidiana de las poblaciones de Caribe. En carta a Fernando Ortiz, en el año de 1940, Williams (2011, p. 359) hace una declaración acerca del lugar de importancia de Cuba en sus estudios sobre el negro y, en ella, resalta su interés por investigar las historias y los modos de vivir en la región de la que formaba parte. Refleja, asimismo, la mirada sobre las formas de alianza internacional de la época, contemplando los estudios históricos. Entre sus principales obras están: *Capitalism and slavery* (Capitalismo y esclavitud), *The negro in the Caribbean* (El negro en el Caribe), *History of the people of Trinidad and Tobago* (Historia del pueblo de Trinidad y Tobago), *British historians and the West Indies From Columbus to Castro* (Historiadores británicos y las Indias Occidentales de Colón a Castro). La Casa de las Américas³ publica *El Negro en el Caribe* y otros textos (de Erick Williams) en el año de 2011 y, conjuntamente con otras importantes fuentes, como la Revista Casa de las Américas, nos permite tener mayor comprensión del papel de la historiográfica producida, hoy, sobre el Caribe.

2 Eric Williams (1911-1981) fue el principal líder de Trinidad y Tobago durante los últimos años del periodo colonial. Es reconocido como el fundador de la historiografía del Caribe.

3 La Casa de las Américas es una organización fundada en 1959, que tiene como uno de los nombres de los elaboradores de la propuesta a Haydée Santamaría. Su finalidad es, sobre todo, el apoyo a las investigaciones y el intercambio cultural con los países vecinos.

Cuba es parte de la diáspora yorubá, así como Brasil, hace parte de un contexto de gran movilización político-cultural de jóvenes caribeñas/os, como ocurre en el movimiento *Hip Hop*. Para Roberto Zurbarano (2018)

(...) es un espacio donde comienza a debatirse, tímidamente, los conflictos raciales viejos y nuevos. No es poco el esfuerzo que vienen haciendo personas, grupos, instituciones (...) que insisten en la necesidad de abrir una nueva etapa en el camino de la total emancipación de nuestra población negra (p. 1).

Cuba sigue una fase interesante de mayor debate sobre algunos aspectos de la condición de las/os afro-cubanas/os, en el marco del Decenio para Afrodescendientes (2015-2024). Su relevante posición en el Caribe y su ejemplo de sociedad exigen nuevas interpretaciones sobre las relaciones raciales en todo el planeta. Hace mucho que se puede acompañar el esfuerzo analítico, hecho por órganos que observan los fenómenos promovidos por la colonización. En el campo de la investigación, tenemos algunos trayectos que ganan relieve. El ejemplar de número 36 de la Revista Casa de las Américas (1966) reunió estudios sobre literatura, artes, religiosidad y enfrentamientos en los diferentes países con presencia africana. Trabajos de Aimé Césaire, Frantz Omar Fanon y de Fernando Ortiz, formaron parte de la edición y, ya en el inicio del texto *Antillanos y africanos*, de Fanon (1966), encontramos un análisis sobre la adopción de la idea de pueblo negro: "Hace dos años, terminaba yo una obra sobre el problema del hombre de color en el mundo blanco. Sabía que no era en lo absoluto necesario amputar la realidad. No ignoraba que en el seno mismo del 'pueblo negro' esa entidad, se podía distinguir movimientos desgraciadamente bastante inestéticos" (p. 5).

En su defensa, las idiosincrasias revelan importantes trazos de la reinención posible en cada territorio y discurre sobre las percepciones que pueden adoptarse sobre las heridas de la colonización en las Antillas. El artículo sugiere mayor atención para los efectos del contacto con los países involucrados en la colonización. En el ejercicio teórico-epistemológico de Fanon, hay una búsqueda de la razón del hombre colonizado y, con ese objetivo, razona de manera inédita sobre su rehabilitación política, cultural y psicológica. Se destaca la siguiente idea sobre procesos de brutalizar al colonizado: "Los valores, en efecto, son irreversiblemente envenenados e infectados cuando se les pone en contacto con el pueblo colonizado. Las costumbres del colonizado, sus tradiciones, sus mitos, sobre todo sus mitos, son la señal misma de esa indignidad, de esa depravación constitucional" (Fanon, 1979, p. 36). Además de ser un referente, en los debates que acompañaron el fin de los imperios coloniales, el psiquiatra, nacido en Martinica, es un personaje fundamental en la lucha por la independencia de Argelia, donde actuó como un auténtico revolucionario. Es fácil concordar que su orientación terapéutica está dirigida a los difíciles procesos de reinserción social a través del establecimiento de formas democráticas de vida colectiva.

La influencia de Fanon aparece en estudios psicoanalíticos de expertas como Grada Kilomba⁴ (2019, p. 33), una profesional del área que aprovecha ejes reveladores en su obra fundante y

4 Grada Kilomba (Lisboa, 1968) es psicóloga, escritora y artista interdisciplinar afrodescendiente, con familia en Angola y San Tomé y Príncipe. Presenta gran conocimiento del trabajo de Frantz Omar Fanon y otras/os estudiosas/os de la crítica poscolonial.

trata el colonialismo como una herida abierta. Lo define como una máscara del silenciamiento: “La máscara representa el colonialismo en su totalidad. Ella simboliza políticas sádicas de conquista y dominación y sus regímenes brutales de silenciamiento de las/os llamadas/os Otras/os: ¿quién puede hablar? ¿Qué pasa, cuando hablamos? ¿Y sobre qué podemos hablar?”. Con esa comprensión, va más allá por entender que el racismo adopta la negación para legitimar y mantener las estructuras violentas y, como un acto mágico, el sujeto negro pasa a figurar como el que no está en su lugar: cambia de lugar con el blanco y pasa a ser el gran enemigo. En resumen:

En el mundo conceptual blanco, el sujeto Negro se identifica como el objeto “malo”, encarnando los aspectos que la sociedad blanca ha reprimido y convirtiéndose en tabú, es decir, agresión y sexualidad. Como resultado, terminamos coincidiendo con la amenaza, el peligro, lo violento, lo emocionante y también lo sucio pero deseable, lo que permite que la blancura se considere moralmente ideal, decente, civilizada y majestuosamente generosa, en control total y libre de ansiedad, que causa tu historia (Kilomba, 2019, p. 37).

La autora en cuestión amplía los estudios iniciados por el autor de Martinica, justamente, para aprovechar puntos no explotados, sobre las fantasías violentas creadas acerca de las/os negras/os. Kilomba parte de un eje clave en Fanon: tener que luchar contra el odio de todo el mundo blanco, tener que comprender sus manifestaciones en vivo. De alguna manera, al intentar volver al punto inicial de los estudios fanonianos, es estratégico comenzar a juntar las brechas existentes para recomponer su camino interpretativo teniendo en cuenta las preocupaciones con la liberación de África.

África y su diáspora siguen como parte de nuestras preocupaciones y las/os expertas/os y las/os activistas afrodescendientes enfrentan el rompecabezas en donde estamos todas/os nosotras/os. Queda obvio lo que Ada Ferrer (2012) considera sobre el desprecio por el protagonismo de las poblaciones afrodescendientes cuando problematiza, específicamente, aspectos de las entrañas de la Revolución haitiana y los desenlaces de esa reacción anticolonial para el mundo caribeño y latinoamericano. Ciertamente, la rebelión e insurgencia de Haití es un hito para las utopías que nos mueven en la contemporaneidad. La Revolución de Saint-Domingue (1791-1804) se dio bajo el liderazgo de François Toussaint Breda (Toussaint L'Ouverture) y es, según el análisis de Aníbal Quijano (2006), el más prominente ejemplo de descolonización, implicando poblaciones esclavizadas y colonizadores europeos. En su análisis, es la primera revolución global descolonizadora de todo el mundo contemporáneo. "Colonización del poder" y "descolonización del poder" están sobrepuestas en el proceso que se ha vivido en la primera revolución global descolonizadora de todo el mundo histórico contemporáneo. Negros contra blancos, rebelados, proclaman en su Constitución que todos los pueblos del mundo son iguales. Se trata de un paradigma de resistencia y de afirmación visiblemente temido por su ejemplaridad.

Todas las preguntas hechas sobre el rescate de la memoria de luchas están relacionadas con las demandas actuales de nuestra humanización y existencia y, para alcanzar un cuadro que contestara a estas preguntas, como ejercicio epistemológico, muchas investigaciones emergieron y se convirtieron en indispensables. Autoras/es situadas/os en las fronteras entre África y Brasil, por ejemplo, presentaron proposiciones coherentes para el trabajo exigido en las disputas retóricas que desestabilizan metas narrativas.

Llaman la atención los estudios realizados en São Paulo por el antropólogo Kabengele Munanga⁵ en el Centro de Estudios Africanos (Universidad de São Paulo). En su grupo, recibió estudiosas/os que subvencionan, en la actualidad, el debate sobre racismo, desigualdades y sobre políticas de acciones afirmativas, entre tantos objetos de investigación. A la vez, no es posible hablar de desplazamiento político de las poblaciones racializadas sin considerar los aportes del área y de esa manera, es justo resaltar un giro conceptual ya hecho en las últimas décadas. Munanga (2016) ha logrado influenciar el debate actual debido a la condición que garantizó al abrir el espacio a temas que se desarrollaron en las brechas de las universidades de prestigio, en la historia reciente de las Ciencias Sociales.

Tendrá sentido traer puntos de dicha actuación multiplicadora. En las líneas que siguen, podremos encontrar algunas huellas sobre su protagonismo como un pensador africano que, por su propia cuenta, se ha instalado en Brasil: "(...) panafricanismo, negritud y Teatro Experimental do Negro son tres movimientos diaspórico-africanos que nacieron en épocas y contextos históricos diferentes, sin embargo, tienen algunas convergencias en términos político-ideológicos y líneas de acción" (p. 111). Explica

5 Kabengele Munanga nació en la República Democrática de Congo, donde se graduó en Antropología Social y Cultural por la Universidad Oficial del Congo. Trabaja como profesor visitante senior de la Universidade Federal do Recôncavo de Bahia. Fue director del Museo de Arqueología y Etnología de la Universidad de São Paulo (1983-1989), participante del equipo gestor del Museo de Arte Contemporáneo de la Universidad de São Paulo (2002-2006) y dirigió el Centro de Estudios Africanos de la Universidad de São Paulo (2006-2010).

que: "La negritud es un concepto de síntesis (...) una actitud total de respuesta a una situación. Aimé Césaire, con Léopold Sedar Senghor, Léon Damas y otros, creaba el término negritud y lo define como conciencia de ser negro, simple reconocimiento de un hecho que implica aceptación" (p. 121).

En *Negritud: usos y sentidos* (1988, p. 23) una idea que destaca es: "(...) se trata primero de proclamar la originalidad de la organización sociocultural de los negros para, después, definir su unidad, a través de una política de contra aculturación, es decir, desalienación auténtica". Indiscutiblemente, el investigador congoleño, actuante en Brasil, tiene un papel central en la lucha por la consolidación de áreas que sostienen el debate de las relaciones raciales y, en ese ritmo, apoya las formas de construcción de puentes entre la diáspora africana y África. En *Por qué ensinar a história da África e do negro no Brasil de hoje?* (2015, p. 20), la preocupación es saber: "cómo enseñar la historia de esos pueblos que en la historiografía oficial fue preterida y sustituida por la historia de un único continente, silenciando la rica diversidad cultural en nombre de un monoculturalismo justificado por el llamado sincretismo cultural o mestizaje". Menciona los reales objetivos de enseñar la historia y la cultura europea en detrimento de otras perspectivas históricas.

En el análisis de Rafael Sanzio Araújo dos Anjos⁶ (2005, p. 174) sobre el lugar de la Geografía y de la Cartografía, es imprescindible

6 Rafael Sanzio Araújo dos Anjos es profesor de la Universidad de Brasilia. Nació en Santo Antônio de Jesus (Bahía), habiendo sido criado en las culturas locales, bañadas en referencias afrodescendientes y quilombolas, rasgos propios de un Estado con más de 80% de población afrobrasileña.

criticar la acción pedagógica tradicional y conservadora de jerarquías que siguen actuando en los sistemas de enseñanza. En diferentes momentos, el geógrafo ha defendido mayor atención a los saberes producidos en los espacios de los quilombos y su tesis es forjada desde la inserción en esa cotidianidad afrobrasileña. Se trata de desmitificar la idea de que «El quilombo es algo del pasado». Complementa con el argumento de que es “pasado”, pero, sobre todo, es “presente”, considerando que existe una convivencia secular no asumida, regida por una geopolítica de la invisibilidad. Hace una crítica en donde resalta que, después de más de ciento veintiséis años de la sanción de la Ley Áurea, las poblaciones afrodescendientes aún están representadas como algo del pasado, especialmente las que viven en los palenques, las que son campesinas. Las provocaciones de Munanga y de Anjos convocan a romper los silencios sobre la transposición de las “culturas” en las plantillas que adoptan las Ciencias Sociales, provocan nuevas preguntas sobre las brechas que se deben encontrar para que redimensionemos las acciones de protección del legado invisibilizado a lo largo de los siglos de sometimiento del “otro colonial”. La segregación informal puede ser una definición alineada a las formas de invisibilización garantizadas en las concepciones míticas y en las conductas de discriminación racial.

Resultan indispensables en el análisis de Sheila S. Walker, especialmente en el libro *Conocimiento desde Adentro: Los afro-sudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias* (2012) y el documental *Rostros familiares, lugares inesperados: una diáspora africana global* (2018). Ello promueve que fomentemos una reorganización en la agenda de estudios, sin perder conexiones fundamentales con las culturas africanas presentes en todo el mundo. Al reunir un grupo expresivo de interlocutoras/es, Walker amplía la base de consulta ya producida sobre el mosaico

heredado y traducido puertas adentro. En él, se reúnen estudiosas/os como: Lucía Molina y Mario López (Argentina); Juan Angola Maconde (Bolivia); Marta Salgado Henriquez (Chile); Raúl Platicón (Colombia); José F. Chalá Cruz (Ecuador); Lázaro Medina y José Medina (Paraguay); Oswaldo Bilbao y Newton Mori (Perú); Juanpedro Machado (Uruguay); y Jesús Chucho García (Venezuela). Podemos considerar que se trata de una iniciativa para enunciar demandas legítimas de revisión histórica, que se vincula con el Decenio Internacional para los pueblos afrodescendientes (2015-2024), proclamado por la Organización de Naciones Unidas (ONU). Bajo el subtítulo *Afrodescendientes: reconocimiento, justicia y desarrollo*, la década está dedicada a los pueblos de ascendencia africana, y con esa distinción, la comunidad internacional manifiesta su preocupación respecto a más de 200 millones de personas que se autoproclaman afrodescendientes en las Américas y que sufren las consecuencias devastadoras de la esclavitud, aún en la actualidad.

La memoria del comercio transatlántico de africanas/os exige proyectos reparadores además de análisis exhaustivos y permanentes, pautados en la observación y evaluación de la situación que nos afecta a todas/os, en el final de la segunda década del siglo XXI.

Desplazamiento, rebeldía y resistencia

Ya sabemos que en contextos como el de Brasil, las poblaciones secuestradas de sus países de origen fueron las responsables de toda la producción de riqueza que alimentó a Europa. El siglo XVI marcó el inicio del tráfico negrero y marca un tiempo de absoluta violencia e ignorancia sobre las poblaciones explotadas en las

colonias inglesas, francesas, holandesas, españolas y portuguesas. La dinámica adoptada en el ámbito de los movimientos sociales incluye diálogos con organismos nacionales e internacionales en los diferentes países donde se ubican las poblaciones afrodescendientes. Al organizar su agenda de intervención, la ONU presenta un abanico de demandas, fruto de denuncias y reivindicaciones que las asociaciones y colectivos antirracistas ya conocen bien.

El documento “Decenio Internacional para los Afrodescendientes (2015-2024): reconocimiento, justicia y desarrollo” presenta la siguiente afirmación:

El Decenio Internacional de Afrodescendientes es una ocasión para promover mayor conocimiento, valor y respeto a las conquistas de la población afrodescendiente y a sus aportes a la humanidad. Es una herramienta útil para abrir camino al trabajo y a la cooperación futura entre estados, organizaciones internacionales y regionales, sociedad civil y otros, a fin de apurar la situación de los derechos humanos y del bienestar de la población afrodescendiente (ONU, 2016, p. 7).

Los ajustes para incrementar esa agenda dependieron de compromisos de cooperación y movilización, según lo que se aprecia en las acciones agregadoras descritas. De los temas elegidos y que forman parte de las atribuciones de las/os involucradas/os, por la comunidad internacional, se destacan, por lo menos, cuatro de ellos:

- Apoyar iniciativas y proyectos que procuren honrar y preservar la memoria histórica de la población afrodescendiente.
- Usar el Decenio como una oportunidad para interactuar con la población afrodescendiente sobre medidas adecuadas y eficaces para detener e invertir las consecuencias duraderas

de la esclavitud, del tráfico de esclavos y del comercio transatlántico de esclavos, de personas africanas capturadas y, para ese efecto, garantizar la participación y la consulta de organizaciones no gubernamentales, otras partes interesadas y la sociedad civil como un todo.

- En la planificación de actividades para el Decenio, examinar cómo se pueden utilizar los programas y recursos existentes para el beneficio de la población afrodescendiente de manera más eficaz.
- Dar la debida importancia a metas y objetivos que procuren la eliminación del racismo, de la discriminación racial, de la xenofobia e intolerancias relacionadas en contra de la población afrodescendiente en los debates realizados por las Naciones Unidas en la agenda de desarrollo pos 2015.

Sin embargo, estamos frente a una ola de pérdidas de derechos y de mayor riesgo para los grupos más vulnerabilizados en todo el planeta. La historia de usurpación de riquezas, de vidas africanas, de memoria ancestral, son algunos de los puntos clave para nuestra revisión teórica y política. Además, tienen que ver con las condiciones establecidas en el documento de la ONU, elaborado, conjuntamente, para apoyar las acciones del Decenio.

Honar la memoria histórica, crear oportunidades para interactuar y considerar las metas de esa movilización internacional, implica el incremento de foros permanentes de discusión y de proposición de opciones socioeconómicas y socioeducativas. La ampliación de las fuentes de consulta es necesaria para alimentar acervos que, por su parte, favorezcan diferentes áreas de investigación, elaboración de políticas sociales y formación política, en sentido amplio. Las metas pueden promocionar otras brechas emancipatorias y además observatorios críticos que

logren mayor articulación internacional generando concepciones investigativas otras, conectadas con la realidad. La movilización exigida puede garantizar la comprensión de los riesgos generados por el racismo y por la colonialidad del poder.

Es posible recuperar la orientación de Aníbal Quijano (2006) sobre la tarea que aún nos convoca:

(...) la colonialidad del poder hace de América Latina un escenario de des/encuentros entre nuestra experiencia, nuestro conocimiento y nuestra memoria histórica. No es sorprendente, por eso, que nuestra historia no haya podido tener un movimiento autónomo y coherente, y más bien se haya configurado como un largo y tortuoso laberinto donde nuestros insolutos problemas nos habitan como fantasmas históricos. Y no se podría reconocer y entender este laberinto, es decir, debatir nuestra historia e identificar nuestros problemas, si no se consiguiera primero identificar nuestros fantasmas, convocarlos y contender con ellos (p. 5).

Tomar parte de estas reacciones es, también, comenzar a entender más de la historiografía que desafía a ser promocionada y convocar a nuestros fantasmas sería lo mismo que abrir la mano del silencio sobre las formas de deshumanización de las/os no blancas/os, las personas racializadas que han vivido los efectos de un fenómeno —racialización— eficaz por garantizar la subalternización de algo definido, a lo largo de la historia colonial, como “el resto del mundo”.

Las civilizaciones interrumpidas fueron forzosamente esparcidas por todo el globo. Y sobre esos aspectos es importante dar énfasis al trabajo de Sheila S. Walker (2012), pero, sobre todo, lo que

ha destacado como diáspora africana global. “Honrar y preservar la memoria histórica de la población afrodescendiente” significa admitir que esa memoria corre riesgo. Tener que ajustar, políticamente, una década para el trabajo de denuncia en el mundo, señalando las condiciones de deshumanización que se han sufrido es una señal de la gravedad del desarrollo del comercio de personas. En la lucha por el reconocimiento no será posible renunciar a la revisión de la historiografía y, por ende, la investigación realizada sobre la presencia africana en el Caribe, en América Latina y en otros contextos, está retrasada.

En *Recolocando los pedazos de Osiris/Recomponiendo el rompecabezas: la diáspora africana en la América del Sur hispanohablante*, Walker se pone en red con el grupo que propone la obra *Conocimiento desde adentro: los afrosudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias*. Con esa dinámica de revisión de la historiografía, señala muchos de los prejuicios que tuvimos — y aún tenemos— debido a datos culturales e históricos forjados sobre África, africanos/as y afrodescendientes. El hecho de reunir dichos estudiosos y estudiosas de América Latina y el Caribe, así como sus visiones, y fomentar nuevos espacios de intercambio sobre “versiones legítimas” no puede ser tratado como un episodio más de la cooperación internacional.

La iniciativa aboga por el conocimiento producido en las comunidades de intelectuales afrodescendientes y disputa conceptos cuando sugiere una perspectiva “afrogénica” en lugar de una perspectiva “eurogénica”. La propuesta dice mucho de las exigencias de la agenda para el “Decenio Internacional para los Afrodescendientes” (ONU). Jesús Chucho García (2012), por ejemplo, se concentra en señalar las “afroepistemologías” y la “afroepistemológica” y, en su argumento, los conocimientos que están más

allá de los libros son los conocimientos que las definen. Trata de valorizar la recreación y la innovación de expresiones culturales:

Es en el campo de las artes donde más se evidenciaron los procesos de creatividad. Los géneros musicales representan un laboratorio permanente de creatividad de las y los africanos y sus descendientes: de la rumba a la timba cubana, de la samba a la timbalada en Brasil, existe un rosario de ritmos bailables que hoy sacuden los espacios; y el candomble, tanto en Uruguay como en Paraguay y Argentina, refresca ese torrente de células rítmicas que rompieron los espacios ortodoxos de las iglesias y los conventillos, para luego tomar las favelas y luego las calles, plazas y avenidas para convertirse en símbolos de la música y la danza universales (p. 92).

Las localizaciones de García son relevantes ya que presentan una tecnología de insurgencia colectiva, un proceso desarrollado estratégicamente con el objetivo de mantener viva la memoria ancestral. Palenque San Basilio (Colombia) y Quilombo de Palmares (Brasil) están entre las principales comunidades autónomas, creadas por grupos de líderes y lideresas responsables de revoluciones silenciadas por los cánones europeos, por la historiografía oficial.

Por otro lado, hemos concluido, alineados con Oyèronké Oyèwùmí, que tendremos que asumir otras posibilidades interpretativas sobre nuestras historias y memoria. Sobre la importancia de sus estudios. La autora ha ocupado un lugar de gran relevancia en la crítica a los discursos occidentales sobre el “otro de la colonización”, específicamente pensando la cultura yorubá, de la cual forma parte. Sus análisis procuran “encontrar formas en que la investigación africana pueda estar mejor nutrida por las preocupaciones e interpretaciones locales y, a la vez, por experiencias

africanas que deben tenerse en cuenta en la construcción general de la teoría, a pesar del racismo estructural del sistema global” (Oyěwùmí, 2010, p. 26).

En líneas generales, hay una alerta fundamental que, además, puede ayudarnos a criticar los ajustes coloniales que invisibilizan la trayectoria afrodiaspórica: “las realidades africanas se interpretan con base en estas afirmaciones occidentales, lo que encontramos son distorsiones, ofuscaciones en el lenguaje y a menudo una falta total de comprensión debido a la inconmensurabilidad de las categorías e instituciones sociales” (p. 33).

Ya se sabe que las formas de valorización de la herencia africana se dan, sobre todo, por vía de la historia oral y, acerca de eso, el argumento de Catherine Walsh y Juan García Salazar (201, p. 81) gana espacio. Al acompañar el cotidiano de los colectivos organizados comunitariamente en Ecuador, Walsh y Salazar afirman que, desde siempre, el Estado es parte del problema para las/los afroecuatorianas/os. Si podemos considerar lo que son “inspiraciones coloniales”⁷, veremos que las condiciones que se viven en Colombia, Venezuela, Argentina, Chile, Bolivia, Perú, Cuba, Haití, Brasil, Paraguay, Uruguay, México, entre otros tantos países de la “diáspora africana global”,⁸ son condiciones provocadas y que atienden a procesos de deshumanización de las poblaciones afrodescendientes.

7 Para profundizar, recomiendo la investigación de Claudia Miranda (2017).

8 Sobre este tema es recomendable ver a Sheila S. Walker (2012).

En Cuba, un proyecto de Estado colonial fue consolidado en el contexto posterior a la Revolución haitiana y la ejemplaridad que el país vecino (Haití) promovió, hizo nacer olas de concientización que llegaron más allá del Caribe. Haití se consolidó como un símbolo de rebeldía y de cambio absoluto. Ada Ferrer (2012) indica importantes atravesamientos sobre la invisibilización de la verdad con respecto a la Revolución haitiana:

Incluso las obras clásicas de Eric Hobsbawm y Jacques Godechot, o incluso los diccionarios históricos de la Revolución Francesa, apenas mencionan la revolución de los esclavos en Saint-Domingue. Ellos tienen sobre el evento una misma mirada que lo deja bajo una relativa obscuridad. Sin precedentes o equivalentes en su negación a la esclavitud y al colonialismo, radical en sus efectos, la Revolución haitiana aún es poco conocida, a pesar del interés que viene despertando en las últimas décadas, mereciendo la calificación como tema “olvidado por la revolución mundial”, como lo hizo Trouillot recientemente (p. 38).

Destaca los rumores continuos y los efectos provocados en Cuba y aclara que, en el estado colonial, el miedo era el de una eminente invasión: “Los empleados del estado colonial hablaban en contener el ‘contagio’, ‘el mal ejemplo’ y ‘la atracción’ de la rebelión y de la libertad, llamando la atención por las constantes amenazas representadas por esclavos extranjeros o personas libres de color, y sobre los peligrosos proyectos de naciones e imperios enemigos” (Ferrer, 2012, p. 40). Para la autora, la ‘ceguera voluntaria’ permanece. La magnitud de un movimiento de absoluto sometimiento de grupos humanos es lo que diferencia el caso de tráfico europeo del caso africano. Entre los siglos XVI y XIX, más de tres millones de personas fueron víctimas de violencia colonial y Haití fue la primera república negra, fruto de la insurgencia descolonizadora.

Prácticas descolonizadoras y espiritualidad



Artista Ilea Ferraz. Obra: *Pente africano*

Mantener viva la memoria ancestral implica considerar las formas de las manifestaciones culturales y religiosas. Se puede decir que el Cabildo⁹ (Habana/Cuba) y el Maracatu¹⁰ (Recife/Brasil)

9 Un tipo de asociación comunitaria de origen africano creada en Cuba en fines del 1500, pero con inspiraciones en las cofradías españolas de Sevilla. Involucraba bailes relacionados a las naciones africanas presentes en Cuba y movilizaba diferentes participantes en las festividades. Los encuentros favorecían la realización de ritos, como consultas a las divinidades africanas.

10 Maracatu es una manifestación popular de Pernambuco con una ri-

presentan características muy similares, anunciadas por sus practicantes, nos conducen a intersecciones que involucran a las/los desplazada/os de sus respectivos territorios. Se buscan cables conductores para la interpretación de la saga, de la reinención de sí, en tiempos de violación de la libertad individual y colectiva. La vida cotidiana en los países de la diáspora africana revela ataduras estratégicas para nuevas formas de resistencia. Se pueden ver en esas grietas opciones creativas en los ángulos donde son forjados nuevos desplazamientos, por la recreación de las expresiones heredadas. En otros términos, la memoria ancestral manifiesta, en los dos contextos, ya indica la conexión existente.

Con un pequeño grupo de interlocutores, en la ciudad de Rio de Janeiro, Paulo Benjamín de Oliveira (1901-1949), conocido como “Paulo da Portela”, fue un artista involucrado con la dinámica de las Escuelas de Samba. Con su trabajo ha participado en la metrópoli de un movimiento que es parte de una importante comunidad invisibilizada, segregada, marginada. Particularmente, el *Caxambu* y el *Jongo* (manifestaciones de tradición *Bantú*) influenciaron su percepción cuando creaba sus músicas y los ritmos del “samba”. Con esa inserción, se vio produciendo movimientos culturales que se encontraban con las dinámicas de las Escuelas de Samba¹¹.

tualística colectiva, marcada por el sincretismo religioso, como el baile y la música. Surge en el siglo XVIII con elementos africanos e indígenas.

11 Se trata de un tipo de gremio cultural que se organiza alrededor de la fiesta popular del Carnaval. Abriga proyectos sociales y de formación histórica para personas de áreas periféricas, participantes en las actividades carnavalescas.

De sus innumerables composiciones se destacan: *Linda Guanabara, Homenagem ao Morro Azul, Para que havemos de mentir, Cantar de um Rouxinol, Teste ao Samba, O meu nome já caiu no esquecimento, Orgulho e Hipocrisia, Cocorocó, Pam, Coleção de Passarinhos, Ouro desça do seu trono, O Grande Fingimento, Quitandeiro, Serei Teu Ioiô, Cidade Mulher y Olhar Assim*. Al analizar parte de la obra poética, veremos concepciones artísticas, concepciones de sí, y de la experiencia comunitaria. Asimismo, traspasa temas sobre la desigualdad y ensaya respuestas. Se puede notar cómo, en distintos ámbitos, las letras de la música revelan sus perspectivas de pertenencia, de alegría y realización.

Otra apuesta anticolonial de *praxis* descolonizadora es la valoración de los estudios sobre la vida cotidiana, pero con la participación efectiva de la gente que ocupa el territorio. En *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano* (2019), la investigadora Grada Kilomba privilegia esos resquicios con énfasis en el racismo sufrido, en vivo, al describir lo que importa para la recomposición narrativa sobre la diáspora africana.

Maria Alice Resende Gonçalves (2007) señala fragilidades en los estudios que las Ciencias Sociales han privilegiado y produce su crítica tomando como base la propia trayectoria en el campo. Examina los lugares transformados en “no locus” de investigación, en Brasil (Río de Janeiro/Sudeste). Investiga temas que se relacionan con espacios desfavorecidos, rebajados, espacios que son excluidos, vistos como “no relevantes”. La vida lúdica de los practicantes del *Candomblé* formó parte del estudio de Gonçalves sobre la pertenencia afrodescendiente: destaca la “Casa de Oxóssi” y el “Grêmio Recreativo Escola de Samba Acadêmicos do Cubango”:

La escuela, así como el *terreiro* tienen un rol relevante en la vida de los integrantes de esta comunidad. El binomio casa (privado)/calle (público) se aplica perfectamente a la comprensión del tema. Las dos asociaciones conllevan un sentido comunitario, representan lugares de encuentro, espacios intermediarios entre la casa y la calle, donde sus integrantes establecen lazos de convivencia y solidaridad, que les permiten la construcción de una identidad propia (pp. 85-86).

Aproxima su visión a la de Rafael Sanzio Araújo dos Anjos (2015) cuando afirma que los espacios de los *terreiros* de Candomblé son comunidades con dinámica propia y sus integrantes “además de las actividades sagradas, desarrollan otras que pueden ser vistas con dominio profano, es decir, trabajan, se divierten” (Gonçalves, 2007, p. 87). Las conclusiones del trabajo —sobre el lugar de lo lúdico para los integrantes de una *Casa de Santo*—, pueden ampliar la comprensión de las innumerables tácticas de reorganización de la vida, así como propiciar la ubicación de tecnologías de resistencia sociocultural.

En los años ochenta, Rita Laura Segato (1986, p. 11) se dedicó a entender, desde la antropología, los cultos a *Shango* y, así, enfatizó la experiencia en Recife. Se aproximó a las tradiciones africanas para entender rótulos de personalidad respecto a una concepción peculiar del yo, además de presentar trazos de la vida de los miembros de las casas:

Uno de los aspectos fundamentales del culto es la relación de equivalencia que se establece entre sus miembros y los *orixás* (“santos”) del panteón sobre la base de las similitudes de comportamiento entre unos u otros. De esta manera, los *orixás* funcionan como una tipología para clasificar a la gente según su

personalidad. En Recife, son seis los *orixás* entre los cuales, en general, se hace la elección del santo a ser adscrito por el proceso de iniciación que vincula, ritualmente y de manera definitiva, cada nuevo miembro a su 'dueño de cabeza' (1984, p. 5).

Efectivamente, los resultados no agotan las innumerables posibilidades interpretativas y, como se puede ver, el tema de las religiones de matrices africanas ha ocupado un puesto diferenciado en los estudios etnográficos y antropológicos. La región noreste de Brasil es, definitivamente, una región estratégica para el entendimiento de la influencia de la cultura *Nagó* en la formación de la identidad nacional. Pernambuco, Bahía, Minas Gerais y Maranhão están entre los estados de mayor concentración. Entre las tareas relacionadas con la defensa de la historiografía de la diáspora africana es indispensable mantener los oídos atentos para el portal que se abre cuando reivindicamos ese legado. La diversidad lingüística y el dominio de un conjunto de idiomas por parte de aquellas/os nacidas/os en África, las tradiciones orales del Candomblé —religión afrobrasileña derivada de los cultos tradicionales africanos— son algunos elementos de esa perspectiva de resistencia. Es necesario entender que el Estado, la Iglesia Católica y toda la sociedad esclavista dificultaron las manifestaciones religiosas de los africanos y de sus hijas/os.

Al elaborar un perfil de Mãe Menininha do Gantois¹², Semira Adler Vainsencher (2019) de la Fundación Nabuco, observa que fue acosada por antropólogos y sociólogos que buscaban informaciones para redactar sus tesis y lograr, de esa manera, sus diplomas de doctoras/es en las subáreas de las Ciencias Sociales. María

12 Su nombre de bautismo es María Escolástica da Conceição Nazaré.

Escolástica da Conceição Nazaré (1894-1986) participó activamente como persona pública y, desde el puesto de sacerdotisa del *Ilê Iyá Omi Axé Iyamassé*, orientó la vida de artistas, estudiosas/os, gobernantes, pobladores de los barrios populares e hijas/os de Santo. En todo el país, llama la atención el poder de la matriarca bahiana que, desde una vida dedicada a la cura y al equilibrio social, ha influenciado, de muchas maneras, la construcción de la identidad nacional, quizá por estar ubicada en un estado (Bahía) de excesivo poder, como es el caso. Salvador ha sido la primera capital del país. Mãe Menininha do Gantois recibió un homenaje inédito en ocasión de la fecha de su nacimiento y, su casa, después de una década de su muerte (1992), se convirtió en el Memorial Mãe Menininha. Bahía es un capítulo fundamental para comprender Brasil y sus idiosincrasias, y se puede afirmar que fue debido a ese camino que se mantuvo el legado africano-afrodescendiente. Cabe entender cómo esas sacerdotisas —*Ialorixás*—, actuaron también políticamente, negociando los espacios performáticos.

En acuerdo con Kabengele Munanga (2015), se puede destacar:

(...) la historia de un pueblo es el punto inicial del proceso de construcción de su identidad, además de otros constitutivos como la cultura, los comportamientos colectivos, la geografía de los cuerpos, la lengua, la territorialidad, etc. No es sin razón que todas las ideologías de dominación hayan intentado falsificar y destruir las historias de los pueblos que han dominado. La historia de África en la historiografía colonial fue negada y cuando la contaron se hizo desde el punto de vista del colonizador. Asimismo, la historia del negro en Brasil también recibió la misma estrategia de falsificación y negación, y cuando se la contó fue desde el punto de vista del otro y de sus intereses (p. 31).

El autor aporta para nuestra comprensión de gran parte de los problemas que se deben enfrentar para una *praxis* de investigación anticolonial. Es urgente dar a conocer nombres que hacen parte de esa *vía crucis*, en donde valorar las herencias africanas ha sido un proyecto de vida y de muchos riesgos. Maria Júlia da Conceição Nazareth, Pulchéria da Conceição Nazareth, Maria Escolástica da Conceição Nazareth, Mãe Ondina (Ondina Valéria Pimentel), Mãe Senhora (Maria Bibiano do Espírito Santo), Mãe Aninha (Eugênia Anna Santos), Mãe Stella de Oxóssi (Maria Stella de Azevedo) y Mãe Beata de Iemanjá (Beatriz Moreira Costa), son algunas de esas importantes sacerdotisas afrobrasileñas que han trabajado duramente la dimensión espiritual aliñada con la dimensión político-existencial. Con ellas, entendemos que todo *terreiro* es una familia, un espacio de aprender que tiene como base la sabiduría ancestral, mantenida de generación en generación.

Entre las casas más tradicionales están: el Gantois, Casa Blanca, Afonjá, Alaketu y Cobre. Maria Stella de Azevedo Santos (1925-2018) fue la quinta *Ialorixá* do *Ilê Axé Opó Afonjá* en Salvador (Bahía) y sacerdotisa electa Miembro de la Academia de Letras de Bahía, en reconocimiento a su importante trabajo de investigación y promoción de los cultos afrobrasileños. En el año de 2009, recibió el título de Doctora *Honoris Causa* de la Universidad del Estado de Bahía. Mãe Beata de Iemanjá (1931-2017) nació en ese mismo Estado y fue una *Mãe de Santo* reconocida por la actuación e influencia como feminista y agente sociopolítico, dando gran énfasis a la lucha en favor de la garantía de los Derechos Humanos y de la conservación del medio ambiente. De nación *Ketu*, su práctica de intervención incluyó la producción intelectual y la formación de nuevos/as activistas de los movimientos sociales, orientando, especialmente, las conductas

frente al problema de la intolerancia religiosa. Gana relieve su libro, producido en 1997, con el título *Caroço de Dendê: a sabedoria dos terreiros: como Ialorixás e Babalorixás passam conhecimento a seus filhos*. Como justificación, apunta la sabiduría de los grupos populacionales de Bahía, que han trabajado bajo la cultura del Dendê¹³. Frente a todo eso, ha sido invitada por las Naciones Unidas para hacer la presentación de la obra, por el reconocimiento de su papel como activista y por el valor de la investigación.

En Recife, capital del estado de Pernambuco (región nordeste), los relatos de persecución a los *terreiros* de *Candomblé* señalan muertes y prisiones de *Ialorixás* y *Babalorixás*, en las décadas de 1920, 1930, 1940. En entrevista, Adeildo Paraíso¹⁴ (Ivo de Xambá) relata episodios de las historias de sus abuelas y abuelos, sobre la prohibición y persecución de parte de la seguridad del Estado. Esa experiencia de violencia aún se da, con algunos intervalos y treguas, hasta los años ochenta en la capital pernambucana, e incluyó diferentes estrategias de parte de liderazgos en pos del diálogo con el poder público, en Pernambuco y en la capital del país. Maria de Lourdes Silva (Mãe Badia), vivió entre 1915 y 1991, y fue una de las principales figuras de la cultura popular del Estado. Según Cláudia Albuquerque Verardi (2017, p. 1), “el local

13 La literatura indica que la planta “Dendzeiro” (*Elaeis guineensis*) es de origen africana. Llegó a Brasil con las/os africanas/os, alrededor del año 1500. Bahía se destaca en la producción.

14 Adeildo Paraíso (Ivo de Xambá) es hijo de la *Ialorixá* Severina Paraíso da Silva, Mãe Biu (1914-1993). A sus diez años, fue iniciado en el Culto a los Orixás, recibiendo consagración de Oxum. Ver entrevista en: <https://www.youtube.com/watch?v=tlbPur1upbQ&t=470s>

donde ella vivía quedó conocido como *Axé das Tias do Pátio do Terço* o *Casa das Tias*, habiendo sido organizado y liderado por ella y otras 'Xangozeiras'".

Para irnos más allá de un cuento de hadas, tendremos que mapear las importantes trayectorias que han tenido estas *Ialorixás* en la vida pública de Brasil, en donde han influenciado los rumbos de la toma de decisiones en los diferentes estratos sociales. Creo que son estas algunas de las más relevantes características, clandestinizadas por las metanarrativas históricas. Son puntos que no están reflejados en los análisis sobre organización social y político del país, con el mayor número de negras/os, fuera de África.

La región nordeste de Brasil tiene, por todas esas marcas, un acervo inestimable para la historiografía de la diáspora africana y, en ese mismo camino, está ubicado el protagonismo de las sacerdotisas, hijas de africanas/os. Y, para entender la problemática racial y las exigencias hechas en el proceso de supervivencia de las poblaciones africanas y de sus hijas/os, tenemos muchas etapas en las excavaciones epistemológicas. De los sustentáculos del *Terreiro Xambá* se puede aprender sobre las vinculaciones con países africanos como Camerún, Nigeria y Ghana. Xambá (Tchambá) está ubicada en la región de la República de Ghana y en las fronteras con los países mencionados líneas arriba.

Dichas trayectorias son ejemplos sobre cómo las herederas y los herederos de saberes ancestrales africanos establecen reinados y promueven intervenciones poderosas que se desdoblán como puentes entre África y su diáspora. Brasil comienza a enfrentar desafíos difíciles con el cambio de agenda de las/os afrobrasileñas/os. Ya es posible acompañar tal fenómeno y entender sus estrategias para salir de los espacios de subalternidad extremada.

En el caso de Colombia, el cuadro teórico de Santiago Arboleda Quiñonez (2016) pone en el centro del debate la trayectoria diaspórica e indica las similitudes entre los territorios ocupados por los países de Europa. Problematisa los modos de silenciar las percepciones filosóficas de los estratos *no blancos* en la diáspora africana y sugiere *praxis* anticoloniales:

(...) cuando se habla de inclusión o integración, se partirá del imperativo de la diferencia como derecho a la igualdad no asimilacionista. Igualdad al disfrute de las conquistas tecnológicas y científicas humanas. Se puede plantear con este autor, lo fundamental de la relación intercultural como potencia transformadora de las relaciones en la nación, respetando la pluralidad de lo afrocolombiano y afrodiaspórico en el conjunto de las formas de vida no tenidas en cuenta hasta ahora, que aportan a nuevos diseños sociales y en consecuencia renovados pensamientos y proyectos políticos en los cuales quepamos todos desde nuestras diferencias y nuestras similitudes, en el reto de refundar un nuevo país (p. 369).

Son esos algunos desafíos dejados por la práctica de claudetización¹⁵ de los saberes desautorizados, saberes silenciados por las narrativas oficiales, por la historia que se permitió legitimar como “oficial”. Quiñonez entiende la interculturalidad como “clave o principio convivencial, transformador de las asimetrías coloniales modernas, reproductoras de las múltiples exclusiones” (2016, p. 369). Asimismo, las otras epistemologías han permanecido entre nosotras/os por las brechas, por las rutas que hemos hecho.

15 Sobre el concepto, consultar a Santiago Arboleda Quiñonez (2016).

Aunque tengamos dificultades de nombrar el dolor de este descamino, logramos recuperar “desde adentro” con excavaciones epistémicas. El grito fanoniano ha impulsado las formas de resistencia en distintos momentos y en diferentes países y regiones. A mi juicio, la situación “exige arqueologías colectivas y urgentes, ancladas en rutas hechas en el contramano del proceso colonial. En términos concretos, se trata de una propuesta metodológica en donde lo más urgente es conocer y poner fuerza en las voces clandestinizadas para generar acciones anticoloniales” (Miranda, 2017, p. 176).

Algunas conclusiones

La enseñanza de las distintas asignaturas, elaboradas para diferentes carreras universitarias, exige una amplia revisión teórico-epistémica y la dicha “racionalidad científica” está en el centro de la crítica de jóvenes —mujeres y hombres involucradas/os con la denuncia de las metanarrativas— las que son aceptadas como “contenido válido” para la transposición/mediación didáctica.

Para seguir otros flujos epistemológicos tendremos que comenzar a mapear las narrativas subterráneas, ya que salir adelante significa aprender, incluso, sobre la clandestinización de nuestras memorias de resistencia, nuestro *modus vivendi* y, también, sobre nuestros traumas coloniales. La historiografía de la diáspora africana es un reto y será necesario involucrar muchos grupos sociales en un proceso de excavación epistemológica, lo que sigo incluyendo bajo el paraguas de las “investigaciones expedicionarias”. La represión de las fuerzas coloniales ha sufrido metamorfosis, sin embargo, sigue con su proceso multifacético y

exitoso de asfixia del otro colonial. Justamente por eso será necesario preguntar sobre cómo se frenan las desventajas de los pueblos racializados.

En las relaciones coloniales, la mirada de quien domina es capaz de inmovilizar o disponer a las personas transformadas en objetos y, en ese juego de dominación, las víctimas pueden ser “productos” listos para el consumo. Las/os no blancas/os fueron y son, aún, herederas/os de las desventajas de este escenario y los datos sobre las poblaciones afrodescendientes están en el centro de los debates sobre insurgencia y movilidad socioeducativa. Es una tarea colectiva ubicar tecnologías que han marcado las alternativas, las salidas para asegurar otros caminos posibles y movernos a favor de los derechos humanos.

El Decenio de los pueblos afrodescendientes es, entre muchas cosas, fruto de movilización política, teniendo como justificación la alarmante situación de desventaja y, aún, los modos de violación de vidas, de personas racializadas. En esa atmósfera, se producen enfermedades, experiencias traumáticas y dolores físicos, pero sobre todo fragilidad psíquica de un número indescriptible de gente. Al mismo tiempo, tenemos que seguir y eso incluye observar las brechas en las que conformamos la otra existencia, la vida comunitaria anclada en nuestra memoria ancestral.

Asociaciones, colectivos y grupos de investigadoras/es que han logrado mantener foros permanentes de discusión, caminan, también, con las Casas de Santo y, además, reinventan sus identidades profesionales. Acompañan datos sobre la violencia en contra de las manifestaciones religiosas heredadas de África, intervienen con proyectos educacionales y luchan por la democratización

de las instituciones públicas. Por otra parte, hay denuncia, sugerencias anticoloniales y esfuerzos para investigar lo que significa la resistencia cultural, académica y política a lo largo de la experiencia de las/os afrodescendientes. Todo eso es lucha antirracista desarrollada con sacrificios físicos, reinención del trabajo y del tiempo comunitario.

Es prioritario el abordaje de estudios que subvencionen la historiografía de la diáspora africana, para que se pueda contemplar pasado y presente, con apuestas en la reinserción del protagonismo de los estratos que lucharon en la clandestinidad, aunque sin recursos y sin reconocimiento. En otros términos, es fundamental considerar las observaciones sobre los lugares desprestigiados en los estudios de las Ciencias Sociales, es pedagógico garantizar metodologías en donde se valore las demandas del submundo, del espacio/tiempo en donde aguantamos cotidianos violentos, estigmas por las marcas de África, que llevamos en nuestros cuerpos.

En este rescate de la memoria de nuestras rutas investigativas, he partido de la posibilidad que nace de utopías oxigenantes, es decir, de pensar con las comunidades de *terreiros*, con las *Ialorixás*, y *Babalorixás*, pensar con las/os ancianas/os de los palenques sobre el renacimiento humano, sobre el pasado-presente, sobre África y su diáspora, sobre la existencia y la reexistencia. El objetivo de este trabajo ha sido aprender sobre las innumerables tesituras político-epistemológicas que están en proceso de construcción y siguen alternativas descolonizadoras. Es una tarea colectiva recuperar los caminos diaspóricos para que vayamos "más allá de un cuento de hadas".

Bibliografía

- Anjos, R. (2015). As geografias oficial e invisível do Brasil: algumas referências. *Espaço e Tempo*, 19 (2).
- Anjos, R. (2014). Geografia, Cartografia e o Brasil africano: algumas representações. *Revista do Departamento de Geografia*, vol. especial.
- Anjos, R. (2004). *Cartografia e culturas: territórios dos remanescentes dos quilombos no Brasil*. Ponencia presentada en el VIII Congresso Luso-Afro-brasileiro de Ciências Sociais, septiembre
- Anjos, R. (2010). A África brasileira: população e territorialidade. *CIGA* 1.
- Anjos, R. (2015). A Geografia, a África e os Negros Brasileiros. En K. Munanga (comp.), *Superando o Racismo na escola*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade.
- Fanon, F. (1983). *Pele negra, máscaras brancas*. Rio de Janeiro: Fator.
- Fanon, F. (1966). Antillanos y africanos. *Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, 64
- Ferrer, A. (2012). A sociedade escravista cubana e a Revolução haitiana. *Almanack*, 3.
- García, J. (2012). Afroepistemología y afroepistemológica. En S. S. Walker, *Conocimiento desde adentro. Los afrosudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias*. Valle del Cauca: Editorial Universidad del Cauca.
- Gonçalves, M. (2007). *O Camdomblé e o lúdico*. Rio de Janeiro: Quartet; NEAB-UERJ.
- Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Editora de livros Cobogó.

- Miranda, C. (2018). Oyèronké Oyěwùmí e a crítica aos discurso ocidentais de gênero. En J. da Silva, *O Pensamento de/por Mulheres Negras*. Belo Horizonte: Nandyala.
- Miranda, C. (2017). Clandestinización y re-existencia diaspórica: horizontes expedicionarios e insurgencia en Afroamérica. En R. C. Septien, K.A. Bidaseca (comps), *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes*. Buenos Aires: CLACSO.
- Munanga, K. (2016). Panafricanismo, Negritude e Teatro Experimental do Negro. *ILHA* (Florianópolis), 18 (1).
- Munanga, K. (2015). Por que ensinar a história da África e do negro no Brasil de hoje? *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* (Brasília), 62.
- Munanga, K. (1988). *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo: Ed. Ática.
- Quijano, A. (2006). Don Quijote y los molinos de viento en América Latina. *Departamento Ecuménico de Investigaciones*, 127.
- Quiñonez, S. (2016). *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. Cali: Poema su casa editorial.
- Segato, R. (1986). Inventando a Natureza: família, sexo e gênero no Xangô do Recife. *Anuário Antropológico*, 85.
- Departamento de Informação Pública da ONU e pelo Escritório do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos (2016). *Década Internacional de Afrodescendientes: (2015-2024)*. Nueva York: ONU.
- Oyěwùmí, O. (2017). *La invención de las mujeres: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá: En la Frontera.
- Oyěwùmí, O. (2010). Conceptualizando el género: los fundamentos eurocéntricos de los conceptos feministas y el reto de la

- epistemología africana. *Africaneando. Revista de actualidad y experiencias*, 4.
- Verardi, C. A. (2009). *Badia: a grande dama do carnaval de Recife. Fundação Joaquim Nabuco Recife*.
- Walker, S. S. (2012). *Conocimiento desde adentro. Los afrosudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias*. Valle del Cauca: Editorial Universidad del Cauca.
- Walsh, C., García Salazar, J. (2015). Memoria colectiva, escritura y Estado. Prácticas pedagógicas de existencia afroecuatoriana. *Cuadernos de literatura*, 19 (38).
- Willians, E. (2011). *El Negro en el Caribe y otros textos*. Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.
- Zurbano, R. (2012, 4 de diciembre). *Voces para un silencio un grito de alerta para el siglo XXI*. Obtenido desde <http://afrocubaweb.com/grito-de-alerta.pdf>.