

Puntos de quiebre después de la Conferencia de Durban (2001)

Eduardo Luis Espinosa

In 2001, it was held the “World Conference against Racism, Racial Discrimination, Xenophobia, and Related Intolerance” in Durban, South Africa. This essay revises the points where the Latin American denial of racism was broken, for the academy to go along with a civil action, to examine and to criticize discrimination and prejudice for somatic motives. We analyze the four break points, from that date, whereby the recognize of the existence of racism has been inescapable: (1) the violence, that affect by far indigenous people and Afro-descendants; (2) the violation of rights of those ethnic groups; (3) their invisibility; (4) their crossroad in the midst of the inequality on Latin America.

En 2001, se celebró en la ciudad de Durban, Sudáfrica, la “Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia”. Para ese fin se llamó a los organismos internacionales, a los Estados, a las organizaciones civiles y a ciudadanos de diversos países, para trazar políticas y levantar instituciones que fortalecieran esta vertiente de los derechos humanos. Se llamó a promover la inclusión, cooperación y colaboración por encima de todas las fobias y formas de intolerancia. Juntamente, se exhortó al reconocimiento y visibilidad de las poblaciones que en la historia han padecido del racismo, así como se comprometió con el respeto y la tolerancia para con los migrantes. La Declaración y el Programa de Acción, tuvieron un efecto progresivo en instrumentos que se generaron a lo largo de los años en el derecho internacional y en las medidas concretas que tuvieron que adoptar distintos países.

No muy acorde con las voluntades y las conciencias que reinan en América Latina, sus países se vieron comprometidos en la lucha contra la discriminación racial que derivó del espíritu de Durban. Ha existido una negación de la existencia de ese fenómeno en nuestros países; pero los Estados han tenido que signar los acuerdos y adoptar los instrumentos de política internacional que de ellos se derivaron. Sus académicos, intelectuales y colectivos de activistas por los derechos humanos, gente que proviene de una cultura popular silen-

ciosamente racista, se vieron entre su tradicional negación del racismo y la emergencia de adoptar la tendencia que le venía de fuera, de un cónclave celebrado en la Sudáfrica recién liberada del apartheid. La voz por la acción para prevenir el racismo no venía ni de gringos, ni de europeos. Todavía hoy –no siempre de muy buena gana– se mantienen las instituciones y leyes que por aquella época de inicios de este siglo se generaron sin mucho espíritu coactivo y educativo, y sí con un afán conciliador, tratando de *taparle el ojo al macho*.

La negación del racismo es toda una colección de tretas simbólicas. Se caracteriza por hacer operaciones con el sentido para persuadirnos de lo banal que es ese fenómeno para nosotros los latinoamericanos: (α) se le ubica en un cronotopo desplazado, algo que ha sucedido en otro tiempo u otro espacio, la voz común dice que es “ajeno a nosotros”; (β) se le presenta carente de diferencia específica, un término con el que se puede hablar lo mismo de la homofobia y el bullying que de la pobreza y la marginación; (γ) se le reduce a la irrelevancia dentro del relato histórico, ocultando en esa historia el blanqueamiento y la violencia hacia los grupos étnicos; (δ) se ignora –con una actitud fetichista– la información que sobre ese fenómeno existe, para no despertar algo que es malo; (ε) se le presenta como algo insignificante, un mal menor frente a la pobreza, el hambre, la corrupción... (ζ) se le fija en una hipóstasis legal, si la ley ha declarado que “todos somos iguales” y que “no hay diferencias por raza” y otros motivos, entonces el racismo no existe: el enunciante sustituye lo real con lo ideal usando fragmentos inconexos de textos legales.

El latinoamericano, a diario, aprende y se socializa con todas esas tretas. Después de Durban, con las acciones y la información que se ha difundido, esas trampas del sentido han empezado a quedar en el entredicho, vamos entrando a la asunción de nuestro multiculturalismo y de nuestras ciudadanías culturales, donde el término racismo se le enfoca y se le sustrae. Empieza a vérselo no ya como una visión venida de fuera de nuestras vidas sino como algo presente –si quisiese explicarlo con palabras de Wade *et al.* (2014: 212). Varios autores han enfocado este fenómeno y los recomiendo al lector: Espinosa, 2014; Moreno, 2012; Navarrete, 2016; Riedemann, 2015; Silva, 2009. En lo particular, yo he hablado de la negación del racismo observando una combinación de dos modalidades o formas de manifestación, dígase, el “racismo simbólico” y el “racismo institucional”, a la manera en que las analiza Wieviorka (1992, 2009).

Este ensayo revisa los puntos por donde se logró quebrar la negación del racismo para que la academia pasase junto con una acción civil, al examen y a la crítica de la discriminación y el prejuicio por razones somáticas. Analizamos aquí los cuatro puntos de quiebre por donde fue ineludible reconocer la existencia del racismo: (1) la violencia, que afecta con mucho a los indígenas

y afrodescendientes; (2) la violación de los derechos de esos grupos étnicos; (3) su invisibilidad; (4) su encrucijada en medio de la desigualdad en América Latina. En ese orden avanzará nuestra exposición, que es también el orden que va de los puntos de quiebre más significativos y que provocaron una reacción más inmediata, a los que fueron más tardos y desde los cuales hay bastante por fracturar aún en la proteica fortaleza de la negación del racismo.

Nos alegra que después de los años transcurridos hoy exista una copiosa bibliografía y tendencias de análisis forjadas tanto dentro como fuera de nuestras tierras —trato de poner al lector ante una selección de trabajos. Incluso el lector no interesado en el tema puede guardar este artículo para alguna consulta. Antes de Durban el libro *Race and ethnicity in Latin America* de Wade (1997) podía resumir en su volumen de formato pequeño un análisis de todo el estudio que se había hecho en el subcontinente en casi todo el siglo XX. Yo guardo de recuerdo el documento de una bibliotecaria que, por la misma década, me ordenó todo el material de investigación sobre el racismo en un país en una lista más pequeña que la bibliografía de este ensayo. Al dorso hay una nota de un editor que confiesa no tener espacio para “un tema que poco ayuda, que divide”, quedando aquella humilde lista sin publicar en una revista junto con un comentario mío.

Entre la amplia bibliografía existente hoy, le damos prioridad a los escritos realizados por colectivos de autores, agrupados en colecciones de ensayos. Nos centramos en el contenido de la literatura que ha sido resultado del quiebre de la negación del racismo. No obstante hay literatura anterior que por diversas razones he querido referir. Se observan que varias casas editoriales latinoamericanas publican en torno al tema. Considere el lector que la crítica a la negación del racismo es aún una labor muy joven, tiene los años y la esperanza de aquella primera conferencia en Durban (2001).

a) ¿Por dónde se quebró?

La necesidad de enfrentar los fenómenos de la violencia y los derechos de los indígenas y afrodescendientes, muchas veces colocados en las áreas de mayor conflictividad, han sido dos puntos de quiebre de la negación del racismo. Ante los acontecimientos que han sido más conflictivos dentro de nuestras sociedades en los pocos años que van de siglo, ha sido imposible silenciar la existencia del racismo. Revisemos esos acontecimientos. Sobresale la necesidad de acabar con la guerra civil en Colombia y resanar los daños dejados por la conflagración en Centroamérica en las postrimerías del siglo pasado. Aún hoy no han quedado totalmente satisfechas las demandas del Movimien-

to Zapatista de Liberación Nacional, que se encuentra en una insurgencia pacífica; y por otro lado México continúa con más de una década de auge del crimen organizado. Desde las más importantes democracias en el continente hasta las que han tenido menos continuidad, se han visto enredadas en complicaciones de ineficiencias y escándalos de corrupción sin distinción de partidos. Se trata de un problema que ha recorrido a México, Brasil, Argentina, Guatemala —por solo señalar los casos más notorios. Junto con las dificultades de ineficiencias y escándalos de corrupción se han extendido como rizoma los manejos paternalistas y discrecionales de los programas para el bienestar social. A eso se suma la perpetuación en el poder de presidencias y gobiernos reformando los mecanismos que facilitan la alternancia, e interviniendo desde los ejecutivos y los partidos en la autonomía de los poderes que tienen los órganos legislativos y judiciales. Eso ha traído interrupciones en el camino hacia el imperio de la ley. Quizá entre todos los casos, el más alarmante hasta el momento lo constituye el de Venezuela, país que al mencionársele lleva a pensar en la insular república de Cuba, que continúa desenganchada de los procesos democráticos continentales en un totalitarismo que persiste por más de cinco décadas. Al mismo tiempo la tirantez que ha provocado el daño de las inversiones mineras, petroleras, forestales, hidráulicas y turísticas sobre amplios sectores de las poblaciones con mayor grado de vulnerabilidad, ha llevado al estallido de importantes movimientos sociales en Ecuador, Bolivia, Perú y Brasil. A la par se ha experimentado una situación tirante en México y Centroamérica por las intervenciones sobre los recursos naturales y el medio ambiente que han derivado de la unilateral visión de desarrollo del Plan Puebla Panamá.

Este clima de tensión se ha captado muy bien en trabajos en los que se analiza el racismo en su relación transversal con diversos factores (económicos, políticos, culturales y sociales) y en su intercepción con otras fobias. Se ha visto que el racismo, un fenómeno de larga data en el continente, que emergió con el despojo colonialista de las poblaciones originarias, y con la trata y la esclavitud de africanos, pervive en nuestros países liado a los malestares que dañan la región y frente a los cuales hay movilizaciones importantes, entre ellas la de los indígenas y los afrodescendientes.

La incidencia en el racismo del clima de tensiones reseñado arriba empezó a asomarse desde los años inmediatos a la celebración de Durban hasta el presente. En una colección de ensayos surgida de un congreso sobre el tema, Zambrano (2002) ubicó la transición que estaban viviendo tanto la nación como los pueblos indígenas en ese inicio de milenio con los efectos mundiales que ya se le vislumbraban a los acuerdos de Durban. Era de esperarse que las movilizaciones de los indígenas y los afrodescendientes llegaran a una eco-

sión en el continente, que incidieran en la reconfiguración de naciones que se veían en la encrucijada de los proyectos neoliberales, donde la peor situación de exclusión y racismo tendría que ser enfrentada por los grupos étnicos. No obstante, ellos empezarían a contar con mayor número de instrumentos internacionales para multiplicar el potencial anti-discriminatorio y pro-moviliación del Convenio 169 del año 1989 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).

En ese mismo libro, Rodolfo Stavenhagen (2002), quien recién había sido nombrado Relator de la Organización de las Naciones Unidas (ONU),¹ despliega el tópico de los derechos indígenas. Este asunto ha sido cardinal y se ha extendido con posterioridad por todo el ámbito de la lucha contra el racismo y las formas conexas de discriminación, se necesita traducir al espíritu de la ley la protección de los sujetos que pueden ser vulnerados. En el caso de los pueblos indígenas ha sido muy necesaria la protección de sus derechos a la tierra, las aguas y la conservación del ambiente natural; y la protección del derecho a la equidad laboral, a los servicios de salud y educación, a las formas tradicionales de vida y a las costumbres rituales. Por tanto una dirección importante del trabajo contra la exclusión y el racismo de las poblaciones indígenas ha sido el fortalecimiento de la legislación y la justicia en esas materias, lo cual se ha reflejado en la estrategia indígena durante el período, de ocupar escaños en los parlamentos nacionales y locales, de colocarse en las estructuras de los partidos políticos, de implementar sus propias barras de abogados y defensores de derechos humanos. Esta protección conforme al planteo de la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* (2008), se perfecciona en el derecho a la Libre Determinación, la Autonomía y el Auto gobierno, derecho que da mayor certidumbre a la multiculturalidad (Valladares, 2008), que, para esos pueblos, legitima su “lucha contrahegémica” por la “gestión de sus vidas” (Gómez Nadal, 2015). Las confrontaciones de las organizaciones indígenas con los gobiernos y los intereses privados se han apoyado en esos instrumentos legales, que han tenido que ser adoptados por nuestras naciones (algunas veces llevados a una “reforma criolla” –como nos señala Mamani (2008). Han servido en el intento de contener la rapacidad sobre los recursos naturales y humanos, que termina excluyendo pueblos enteros (Casaús, 2009), sumiéndolos en situaciones de una desesperada desigualdad. Muchos autores nos hacen reflexionar en este asunto –por ejemplo Collombon (2008).

¹ Los planteamientos anti-discriminatorios en la labor de Stavenhagen (2007) –ampliamente comentados por Baeza (2008)- nos colocan ante el estado de los reclamos y las acciones que los pueblos indígenas venían haciendo con los recursos de derecho derivados del espíritu de Durban.

Los conflictos armados, las negaciones de derechos, la desigualdad y la invisibilidad han sido problemas en nuestras sociedades que han afectado a los indígenas y los afrodescendientes, pero ellos frente a esos problemas han interpuesto las movilizaciones y los reclamos por el establecimiento de las condiciones de derecho, por el fortalecimiento de la democracia y los derechos humanos, por hacer valer su condición de ciudadanos y las garantías legales que les asisten. Eso ha hecho que las resistencias hacia el tratamiento del racismo, resistencias tan extendidas en la sociedad queden sin argumentos ante la imperiosa necesidad de asumir los tópicos que causan un conflicto con grupos étnicos, pero que alcanzan a toda la comunidad de la nación. Con ello la negación del racismo se ha visto debilitada, y el avance de las medidas en el espíritu de la Conferencia de Durban ha sido notable en los últimos años por toda América Latina.

Pero donde los problemas dichos se han hecho más tensos y sensibles ante cualquier observador social, ha sido en puntos donde el racismo se intercepta con otras formas de discriminación. Por ejemplo, allí donde el racismo actúa con un doble peso sobre las mujeres que viven en áreas de conflictos, donde hay la negación de derechos étnicos, exclusiones sociales y silencios impuestos. En ese punto en los que se juntan violencia, discriminación racial e inequidad, la sensibilidad social no puede negar la existencia del racismo, la percepción se vuelca sobre el punto. Es, por ejemplo, la amplia posibilidad de recepción que han tenido los trabajos que exploran género, violencia y racismo. Uno de esos libros, que recorre distintos espacios que viven las tensiones a las que nos hemos venido refiriendo, se debe a la labor de edición de Rachel Sieder (2017: 8), donde el relato crítico presenta la manera en que “la discriminación racial y étnica” pasa entre “las prácticas ‘cotidianas’ de violencia de género” en “diferentes situaciones y contextos” en los que se manifiesta “la exclusión social”, las “exacciones criminales” y las políticas corruptas e insuficientes de seguridad de los estados en América Latina.

En el mismo texto, Cerbone y Cucurí (2017: 143) después de situar la formación histórica de donde proviene la discriminación de género en su empalme con la cuestión racial –asunto elemental en este tipo de intersección (Wade, 2009)-, destacan que la mujer queda carente de amparo frente a la violencia y la discriminación entre las instituciones públicas, la vida comunitaria con sus autoridades y el sistema nacional de justicia en la localidad, instancias donde sus demandas quedan desestimadas o se les toma como algo inteligible. Es este un dato que no puedo separar de observaciones en otras culturas entre indígenas, afrodescendientes y pueblos mestizos –por ejemplo como nos presenta Sierra (2017). Es común que en los casos de discriminación por género y raza a veces las quejas no se les presentan a ninguno de

los sistemas de justicia, para evitar pasar por la incomprensión y hasta por la propia desaprobación de los jueces, y si fuera poco de los abogados. También pasado varios años después de la Conferencia de Durban habría que preguntarse cuantos casos de racismo hacia indígenas y afrodescendientes son llevados anualmente a las instituciones de organismos humanos en cada país. Los autores que dan algunas cifras apuntan hacia cantidades ínfimas (v gr. en el caso de los afrodescendientes de Brasil y Cuba (respectivamente) nos hace referencia de este asunto Dos Santos, 2015 y Morales 2013). También aquí se abre un punto que todavía no ha sido bien explorado, la evitación de los casos de racismo por los abogados y por los propios organismos de derechos humanos, al mismo tiempo que existe una situación laxa de la ley en algunos países, lo cual hace que no sean casos que puedan ser ganados con una verdadera fuerza ejemplarizante para los infractores y para la sociedad (Espinosa, 2013).

Los puntos de quiebre que se señalaron arriba, que fueron los flancos por donde se introdujo con más fluidez el análisis del racismo con posterioridad a Durban, encontraron investigadores con herramientas teóricas para hacer ese trabajo, y un público de lectores especializados y dispuestos a la interpretación. Ambos, investigadores y lectores avezados, contaron con un campo de ideas que había florecido en América Latina entre los 70s y 90s del siglo XX con dos conceptos trabajados a profundidad, discutidos y propagados: las identidades socioculturales y la etnicidad. Quizá uno de los trabajos que recuerdan la importancia de esos dos conceptos para el estudio del racismo son los ensayos de Gall y Giménez —publicados en 2007 en una misma colección.

Sin embargo, el efecto emocional que los puntos de quiebre de los conflictos, la exclusión, la invisibilidad y la desigualdad han causado en la conciencia colectiva, ha sido el mejor vehículo para la propagación del espíritu de Durban. Porque, por lo general, lo que le ha sido contrario, que es la negación del racismo, se apoya con mucho en la idea de una nación como “comunidad imaginada”, “una comunión” con conflictos que se resanan y diferencias de toda clase que se allanan, una “comunidad” vivida como carente de fracturas y con tensiones en una especie de “estado light” —como alguna vez le escuche decir a un activista étnico.

Las contrariedades que representan los puntos de quiebra dichos se reflejan en los desencantos que viven nuestras naciones. Pasan por los muchos razonamientos y proyectos que se han arruinado con el paso de los años, dejando a veces la idea de la igualdad la ciudadanía formal y su trasvase en una ciudadanía sustantiva en los entredichos de ideales incumplidos, de admisiones y participaciones limitadas. Al mismo tiempo los riesgos para la vida y la libertad de grandes sectores de la población, junto con la corrupción extendida, han disparado la manera en que se experimenta la nación, ya muchos

de nuestros países no son experimentados por sus propios ciudadanos como nichos de confianza, de convivencia e interlocución. La vivencia de solidaridad colectiva que se edifica en la “camaradería horizontal”, ha quedado en varias naciones nuestras como tejidos muy lastimados, desestructurados, al quedar afectadas las redes de relaciones sociales; las formaciones de capitales políticos y simbólicos; y las sinergias de participación. Todos aquellos actores colectivos que han querido reparar esos finos hilados que disponen al ciudadano en la nación con un sentirse sustantivo (articulado, solidario, participativo), han tenido que reconocer de un modo u otro los conexos fenómenos de la discriminación –entre ellos el racismo.

El reconocimiento del racismo ha venido de ese desencanto nacional con que se hacen a la resistencia los movimientos de indignación y contra-hegemonía; los grupos de nuevas solidaridades y que reclaman una nueva política; los movimientos que reclaman una globalización desde abajo, con los racialmente “indeseables” (Gómez Nadal). Ellos son los que están en las conferencias que impartimos los académicos centrados en este tema. De ellos recibimos preguntas, son nuestros interlocutores más agudos. Nos siguen con entusiasmo por las páginas web y otros medios electrónicos, se asoman los programas de radio para hacer agudas apreciaciones. Señalan hacia la discriminación en los medios antes que lo hagan los órganos especializados de derechos humanos. Ese tejido que pone en cuestión a los partidos políticos en descrédito y a la relación vertical del poder –me parece a mí- ha sido un factor decisivo para que se abra paso de manera propositiva el empuje derivado de la Conferencia de Durban.

b) ¿Dónde está la abuela?

La respuesta es muy sencilla en las raíces o en el clóset. A ella se le tiene enterrada en el nivel de lo profundo del suelo, en las cepas. De lo contrario está guardada en el fondo de ese closet antiguo de la casa, donde se almacenan los recuerdos, justo donde estos parecen que terminan. Esa adorable viejecita está guardada en el fondo, donde no llega el sol.

Al decir esas palabras recuerdo el documental y libro de Henri Louis Gattes (2011) cuando hizo su viaje por Afro-latinoamérica. La retórica oficial, aquella con la que se le ha formado al ciudadano común, ha significado a la abuela negra y la indígena lejos de los quehaceres diarios de la gente, distantes de nuestro tiempo y cotidianidad. Pero en verdad en la construcción actual de nuestros pueblos están presentes los indios y los negros, también todos esos antepasados nuestros indígenas y afrodescendientes. No sólo como un factor

histórico trasladado al tiempo pasado, también es una fuerza generadora en el presente, donde en América seguimos siendo en lo cultural un tanto descendientes de africanos y otro tanto de indígenas, con la consecuente incorporación de los simbolismos europeos (Serna, 2015). No puede ser de otra manera, en nuestra vida pública convergen personas negras, indias y mestizas, protagonizando la consecuente lucha por la vida y la felicidad de nuestras naciones.

Los esfuerzos derivados de la Conferencia de Durban se han dirigido hacia ese tópico entre otros, la visibilidad de los pueblos que sufrieron la carga ominosa del colonialismo, un problema que aún escamotea el racismo colocado en la perspectiva del colonizador, que hace todo esfuerzo simbólico por desaparecer de la vista al racializado, mientras tiene la ilusión que la asimilación funcione (*colonialism settler*) –Gott (2007).

Los estudios del racismo han tenido que argumentar en contra de la invisibilidad de los afrodescendientes e indígenas de distinta manera. Se han tenido que colocar frente a la negación de existencia de poblaciones negras e indígenas enteras en las actuales sociedades latinoamericanas y en sus historias por distintos países. Han tenido que abrir la discusión pública para que el legado indígena y afrodescendiente no se le considere como un folklore o pieza de tiempos pasados sin incidencia en el presente. Han trabajado en la crítica de mecanismos de ocultamiento y minimización de la participación y la representación de esos pueblos en la vida pública, en la acción ciudadana y la democracia.

En Perú, Ecuador, México, Chile, Bolivia, Argentina y Uruguay hubo una negación de la presencia afrodescendiente en sus sociedades, muchas veces venidas desde los momentos mismos de la proclamación de la independencia de esas naciones. Los trabajos de revisión histórica fueron muy importantes al respecto. Tómese tres ejemplos en México, uno en el arte (Cruz, 2006), otro en la etnohistoria (Vinson y Vaughn, 2004), y uno final en estudios culturales (Careaga-Coleman, 2015).

Hay países como Argentina, donde un trabajo continuado de la academia y el activismo étnico, llevó al reconocimiento, conteo y primeros pasos de inclusión de los afrodescendientes en la actual sociedad nacional. En las últimas décadas del siglo XX se acumularon estudios (por ejemplo, los tempranos títulos de Andrews (v gr. 1980) que permitieron que llegado al inicio de la ofensiva antirracista de este siglo, hubiese un material acumulado que hizo impacto entre la producción intelectual. Es el caso del comentario que el propio Andrews (2004) refiere a un libro sobre ‘la represión y las representaciones de la afroargentinidad en la configuración del imaginario nacional’. Hay, desde esos momentos de paso a la nueva centuria, una discusión sobre la narrativa dominante de la nación con un perfil de blanqueamiento de la historia: “1- Invisi-

biliza presencias y contribuciones étnicas y raciales. 2- Cuando aparecen las sitúa en la lejanía, ya sea temporal (en el pasado) o geográfica. 3- Se caracteriza por una notable ceguera respecto de los procesos de mestizaje e hibridación cultural. 4- Enfatiza la temprana desaparición y la irrelevancia de las contribuciones de los afroargentinos a la cultura local” (Frigerio, 2008: 119).

En la medida en que se tuvo a tiempo conclusiones como ésa, se hizo más hacedera la revelación completa de la invisibilidad de los afrodescendientes en los países dichos. Pero allí donde no se ha logrado identificar esa “narrativa blanca, europea, moderna, racional y católica”, en su esencial carácter “dominante” (Frigerio), la investigación ha quedado en un atolladero, para identificar todas las mamparas que le quitan visibilidad a los grupos afro. Y lo mismo el activismo y las políticas han quedado rezagados de los pasos de avance logrados en otros contextos. No se trata de conocimiento o de agudeza de investigación, de métodos de indagación o de aparato crítico. Más bien, pareciera ser que donde ha habido acervos de estudios combinados con corrientes culturales de grupos subalternos (aunque sean corrientes emergentes), enzarzadas en discusiones públicas sobre el sentido de la historia, y sobre las disputas en torno a la jerarquía social, la ciudadanía y la democracia, ha florecido un pensamiento subalterno que sin ninguna limitación discursiva puede reconocer la narrativa dominante.² Es un asunto de combinación de sabidurías y prácticas de participación social.

Fue algo en lo que se tuvo mucha ventaja en Colombia donde se visibilizó en fecha muy temprana a la población afrodescendiente, por ejemplo con de revelación de datos culturales (v gr. De Friedemann y Arocha, 1986; De Friedemann, 1993) y con los activismos que se desatan a partir de la búsqueda de la promulgación de la Ley 70 (1993), que reconoce a las comunidades negras de la cuenca del Pacífico en su posesión colectiva de las tierras baldías de su territorio. Por otra parte, Argentina, con menos población afro, empieza su actividad organizativa civil en los años 90s, con un empuje, que lleva al reconocimiento esos habitantes del país y a su inserción activa en las gestiones ciudadanas. Dentro de ese empuje catalizó la vieja data de la investigación de la presencia africana en la nación. Ello, incluso, se ha reflejado en el hecho de que el censo argentino es uno de los que mejor refleja las características de la población afro de su país. Sus activistas han logrado influir en ése que es uno de los detalles más discutidos a nivel latinoamericano, el reflejo que los censos hacen de ese tipo de población bajo distinto interés de los Estados (Hernández, 2013).

Para llegar a esos resultados que se observaron en Colombia y Argentina, partiendo de una población afrodescendiente poco visibilizada en el segundo

² Es punto de vista parecido a las observaciones a las que arriba Telles *et al.* (2014).

tercio del siglo XX, tuvieron que forjarse trabajos académicos; movimientos negros; corrientes culturales de la sociedad que reclamasen valores de la negritud; movilizaciones sociales por reclamos étnicos, activismos de ciudadanía cultural negra; demandas por un reconocimiento propio del papel del africano en la historia y la identidad cultural; integración con una voz étnica independiente en la vida democrática.

De esa manera se forjaron grupos de activistas políticos y culturales. Emergieron artistas, escritores, periodistas y comunicadores. Varios actores y diferentes círculos pudieron propagar la crítica a la narrativa dominante y darle visibilidad por los más variados canales a los afrodescendientes. Fueron dos asuntos que se hicieron públicos, que sus significaciones se forjaron en los debates de la opinión. Han recorrido los medios de comunicación. Continúan vivos en las polémicas por la educación, las políticas públicas, las instituciones privadas... Se ha formado un amplio campo de debates y participaciones donde el racismo como práctica es cuestionado, y esa controversia se articula con el papel ciudadano que asumen los agentes críticos para con la exclusión, la colonialidad y sus modalidades de violencia –como nos desarrollan Mosquera *et al.* (2010). Y esto se ha extendido a redes de vínculos mundiales, para promover eventos; irradiar la problemática hacia otras partes del mundo en busca de respaldo y solidaridad; y formar círculos de apoyo mundial que tienen un efecto muy directo en lo local. Al respecto nos dice Lao-Montes (2009: 209): “El esfuerzo iniciado en los 80s, ha ido a dar en una política afroamericana [que] es ahora un terreno clave, no sólo en la política local y nacional, sino también en la hemisférica y global”. Si uno revisa el trabajo citado y otras cartografías de la política afroamericana, el sentido en que se ha dado ese crecimiento ha sido desconcentrado y de propagación. Es en esa dirección que mejores resultados antirracistas se han obtenido.

Un efecto difusor, preferentemente descentrado, ha llevado a que una esfera tras otra de la sociedad se vea interpelada por la crítica al blanqueamiento y la presencia de África en América. Ha empezado siempre en la educación y la academia, para seguir a los medios y después –como eco de una piedra que se lanza al agua– expandirse por otros círculos de la sociedad. Así ha sido en Colombia y Argentina, pero también ha sido la lógica de difusión que ha seguido la problemática en otros países con población afro poco reconocida en la mitad del siglo XX. Sin embargo en sociedades como las de Perú, Guatemala y México, el punto de arranque de la visión crítica y reafirmante de los afrodescendientes en la educación y la academia, se ha visto obstruido por el poderío que en ambos países ha llegado a tener un pensamiento culturalista de Estado (Sue, 2013) que ha modelado la enseñanza y el trabajo erudito.

El Estado privilegia la idea de que las culturas que se integran en el mestizaje nacional vienen de alguna parte del territorio, lo demás es europeo. Por lo tanto ante la mentalidad del hombre común, los africanos son unos sujetos totalmente extraños a esa mezcla y se les ha tratado de clasificar de distintas maneras que escamotean su origen trasatlántico. A este problema de epistemología de la antropología y la historia, se ha sumado otro, venido de la política cultural, los grupos intelectuales (entre ellos los académicos) que se articulan con el pensamiento culturalista en toda su extensión, el Estado les ha proveído la autonomía y el presupuesto necesarios para anular cualquier iniciativa independiente de reflexión. Viene con ello la centralización de un campo que más bien necesita de la multiplicación de las agencias de discusión y difusión del significado. El Estado –quizá sin proponérselo, siguiendo su lógica centralizadora- le ha dado armas a unos pocos, causando la anulación de otros.

Es llamativo que en Guatemala y en Cuba, la larga herencia de centralización castrense y de tensión de guerra, han alimentado los enfoques ortodoxos. En el primer país, desde un pensamiento oficial sobre los negros, a la población Garifuna se le sigue tratando como una especie de accidente histórico de la nación. Sólo las ideas generadas en el ambiente de la investigación que se ha insertado a la cartografía mundial en contra el racismo se ha aproximado a puntos de vista actualizados del asunto –como el desarrollo de la interseccionalidad del racismo hacia la mujer Garifuna que nos presenta Mulungoy (2013).³ El enquistamiento ortodoxo ha tenido que ver con eso que Casaús (2007) señala a propósito de redes parentales de poder de los grupos dominantes. En el segundo país, Cuba, donde la población negra ha sido notoriamente visible y ostensible, hemos argumentado lo mismo, los grupos clánicos en el poder acaparan los enfoques y lo que se dice acerca de la afrodescendencia (Espinosa 2016). Incluso el activismo negro que se promueve en el nivel internacional y con el que interactúa la academia en el espacio mundial, es el activismo ligado de un modo u otro a la oficialidad cubana. Los activistas de los grupos contestarios o marginales no están dentro las grandes redes que promueven e impulsan la actividad contra el racismo. Se trata de un fenómeno detectado desde fines del siglo anterior (Moore 2008).

La contraposición hacia la narrativa blanca y la invisibilidad de los afrodescendientes en los países que llegan a los años 60s sin un pleno reconocimiento de la población negra, ha tenido que vérselas con eso que Bonfill (1990) denominó la “ideología del mestizaje”, como mismo lo ha hecho la

³ A diferencia de la ortodoxia oficial guatemalteca, diversos trabajos reflejan la inserción histórica de la discriminación de la población negra de Guatemala y Centroamérica en general, por ejemplo los reunidos por Gudmundson y Wolfe (2010).

labor en favor de la libre determinación de los pueblos indígenas. La fuerza de una ideología suele ser inconmensurable, en nuestro caso sepultó por décadas el aporte de África y sus descendientes en naciones nuestras que tenían una población negra proporcionalmente alta y visible en su cultura, historia y vida social. También tuvo sus efectos de opacidad en naciones donde la población indígena constituye uno de los pilares de la construcción nacional.

La ideología dicha llevó (1) a la negación de la ciudadanía de indígenas y afrodescendientes; (2) a su contracción demográfica; y (3) su evitación. Si antes de la Conferencia de Durban la omisión total de la existencia de poblaciones enteras de negros e indígenas era algo posible, después ya no ha sido el mejor recurso en la escala nacional. La narrativa blanca y sus prácticas concomitantes han echado mano al añejo mecanismo de la “ideología del mestizaje”, un mecanismo colonial que, históricamente, surge de una rebaja la condición del otro, del sujeto étnico (Bracho 2009). Es una ideología que genera y propaga un discurso en el que se trastoca el proceso real de mestizaje, por la representación de ese proceso como si fuese una anulación de los ancestros, la etnicidad, y la identidad propia de los indígenas y afrodescendientes, como si ellos desapareciesen en el cruzamiento biológico, la fusión cultural y la socialización, imaginando también estos procesos como exentos de cualquier desequilibrio del poder colonialista que ha reproducido la existencia social de indios y negros dentro de un orden subalterno. Ese mecanismo de representación invertida, ha sido propagado por las “elites simbólicas” por todos los medios de difusión. Es una idea colonial que se ha reproducido en la sociedad y da la certidumbre de una visión negativa del otro (Van Dijk, 2009), que es necesario superar con el continuo proceso de occidentalización del mestizaje (Lizcano, 2005).

Hoy la negación de la ciudadanía de indígenas y afrodescendientes opera en un campo ambiguo y oscilante de prejuicios e intolerancias, y el ambiente propositivo de reconocimiento abstracto de pluralidades –descrito desde la experiencia del discurso racista en Colombia (Soler y Pardo, 2007). Ese terreno de equívocos funciona, simbólicamente, con el argumento de que el mestizaje ha dado unificación a la nación, ha constituido su ciudadanía formal. Por lo tanto no debería haber una distinción ciudadana para indígenas y afrodescendientes, no deberían operar derechos y autonomías en favor de ellos, no más respeto a usos y costumbres. Este es un punto bien identificado por la academia y por el activismo antirracista más entrenado⁴, para el caso

⁴ «Uno podría argumentar que un esfuerzo central de los movimientos indígenas organizados en Ecuador, Bolivia, México, Guatemala y algunas otras naciones han sido esencialmente culturales, la preservación contra la embestida del ideal moderno mestizo» (Beck *et al.* 2011: 106).

guatemalteco se nos dice de modo crítico: “Esa invocación del mestizaje, el nacionalismo y la ciudadanía universal ‘desde arriba’, se opone explícitamente al reconocimiento constitucional de los derechos culturales de la población indígena, pretextando que tal reconocimiento es lesivo para la construcción de la unidad nacional” (González Ponciano 2007: 170).

Desde esa tendencia hacia la configuración de lo nacional, la pluralidad cultural y étnica es débil. Aflora la actitud del discurso racista, ésta se localiza en la negación de los recursos que tienen los grupos étnicos para defenderse, argumentado que lo mejor es integrarse con la sociedad nacional, con lo que eso significa de renuncia a protegerse en el marco de una comunidad donde ellos tienen que salvaguardar sus propios intereses, en beneficio propio, pero también de la comunidad misma. Tal es pongamos por caso, los derechos sobre el medio ambiente y los recursos naturales que indígenas y afrodescendientes defienden hoy día. Resultan patrimonios que los protegen a ellos y a las futuras generaciones de sus países. Sin embargo, esa clase de aporte a la vida nacional no es percibido, porque el discurso dominante, el de las “elites simbólicas” tiene una convicción que viene desde su origen criollo en la época colonial, está segura de un mestizaje que disuelve las diferencias (Castellanos *et al.* 2009), imagina la vida social inmersa en ese mestizaje.

Después de Durban es muy difícil poner a la abuela en el clóset o en las raíces para impedir que aparezca un censo que la cuente. Por todo el continente ya hoy tenemos conteos censales que incluyen a indígenas y afrodescendientes. Sin embargo, el viejo problema de la “ideología del mestizaje” que se ha estimulado ahora es el rebuscamiento de la alteración de esos conteos con lo que denomino una contracción demográfica. Esta consiste en que segmentos de la población negra e indígena se les cuentan como mestizos o blancos, se les contrae, se les reduce a ser parte de la cifra de otro tipo de población. Con ello aparecen cantidades menores de indígenas y afrodescendientes en los censos con respecto a la que realmente existe.

No obstante, esa contracción empieza por las propias personas que integran esos grupos poblacionales, y continúa con la falta de estímulo y la orientación que han recibido por parte de una sociedad que le ha enseñado la ideología que induce a ver la inferioridad en la ascendencia del otro, aunque ese otro sea uno mismo; que estimula a contemplarse como un ser biológico y social de una mixtura que tiende a blanquearse, a hacerse mestizo (punto de vista similar al expuesto por Beck *et al.*

Otro mecanismo de inexactitud en los censos es la no ubicación de los criterios locales para que las personas orienten su identificación de sí mismo dentro de tal o cual categoría étnica. Eso ha tenido que ver con un hábito dejado por la “ideología del mestizaje”, la idea de darle uniformidad al infor-

me mundo del mestizaje real, que pasa además por las múltiples y eventuales interpretaciones locales (Paschel 2013; Rodríguez 2014).

La clasificación en el caso indígena ha tendido a centrar su atención en la adscripción de la persona a un grupo étnico por la lengua o por costumbres, sin tomar en cuenta preguntas censales dirigidas a la determinación de su vínculo con sus ancestros y sus mayores vivos, así como sus nexos con determinada comunidad, aunque la persona censada viva a distancia de la base territorial de su grupo. Aunque ha sido un paso de avance el reconocimiento de la identificación de las personas por etnias indígenas, esto merece la afinación de los propios criterios clasificatorios de esa etnia por sí misma, y no por la interpretación que de ella se haga bajo criterios de mestizaje. Uno muy extendido es aquel que nos dice que si un sujeto ha recibido educación y cultura (entendida en el sentido de instrucción blanca), entonces ya no debe hablar lengua, ya no es indígena —véase el comentario que a propósito de este asunto nos hace Beck acerca de Ecuador.

La evitación de los indeseados, con sus impurezas somáticas, sin un cruzamiento que los blanquee, es otro de los recursos que se desprenden de la “ideología del mestizaje”. A esos indeseables indios y negros, se les coloca simbólicamente en la lejanía, aunque de modo factual estén al lado del clasificador racista. La pragmática de la semiología racista es una especie de dedo índice que los ubica lo más lejos posible. Ausentes de los lugares de “progreso” o “desarrollo”, presencia cero que es importante para algunas propagandas y relatos alrededor de esos espacios, donde los símbolos de afrodescendientes deben ser de personas famosas (por supuesto extranjeras), y de imágenes folklóricas que asocian a los africanos y a los indígenas al pasado.

Con ambos se procede a la folklorización. A los primeros se le asocia con la imagen de un pasado salvaje y cercano a lo neolítico en un África mitificada como el continente de naturaleza virgen, sin explotar, con animales peligrosos, y en ese medio gente de color negro de piel, semidesnuda, ignorante, entregada al canibalismo y a bailes en honor a deidades representadas con una extravagancia que raya en lo *kitsch*. A los segundos se les relaciona con los simbolismos de los antiguos imperios americanos, pero también egipcios y babilonios, carentes de naturaleza que les rodee, la cual se reduce a íconos del poder sobre los reinos vegetal y animal que se suponía que esa gente antigua manejaba con recursos mágicos y dioses de aquel tiempo. La representación constituye una escena repleta de artificialidad y de excesos de afectación en los ademanes de esos indígenas, que iban ataviados de vestidos fastuosos y joyas.

A ambos racializados se les coloca en un mundo extraño y lejano en el tiempo, carente de realidad en el presente. Gente vetusta y sin sentido en la

actualidad, que por su “atraso”, la conservación de su ancestralidad, hoy vive entre conflictos y hundida en la pobreza. Se les atribuyen problemas físicos, tal si estos emanasen de sus cuerpos: enfermedades, epidemias, suciedades, contaminaciones, así como situaciones sexuales contempladas con puritanismo: impudicia, lascivia, lujuria, sodomía... La proximidad con el racializado indígena y afrodescendiente produce un contagio en la gente que se acerca a ellos más allá de lo que permiten las convenciones sociales del blanqueamiento y de las prácticas en las que todos los días se ejercita la “ideología del mestizaje”. Esas convenciones de la contigüidad lo son de la “racialización del sexo”, “sea por el control sobre las relaciones sexuales y el comportamiento sexual, sea por medio de la cosificación y fetichización del subalterno en términos sexuales (como objeto del deseo y la repugnancia)” (Wade 2008: 41).⁵

Ese tipo de proximidad no tiene sólo consecuencias físicas y sexuales, también sociales: deficiencias en la educación, y en el desarrollo humano y social. Si, por un lado, se difunde la convicción de que la pobreza emana del anclaje de las etnias colonizadas en la antigüedad de sus culturas, y no, en la integración al progreso occidental. Por otro lado, se fantasea en que de lo malsano que son los cuerpos de estos grupos humanos y las sociedades que ellos han influido, derivan los grandes flagelos colectivos de las naciones latinoamericanas con más presencia de grupos originarios y de africanos. Esos grandes flagelos son la pobreza, los rezagos educacionales y los agudos problemas de salud. Se cree que los grupos dichos han dejado la mala influencia que se les atribuye a través de una genética que no ha buscado el mestizaje; una genética plasmada en hábitos de vida, comportamientos y relaciones humanas que – según lo que se persuade – deriva los cuerpos de los inferiores.

Estos argumentos son tan viejos como las primeras ideas colonialistas del salvajismo. Pero en esta época continúan reproduciéndose con un fino o disimulado bordado que trata de circular por los canales por donde no sea fácil entrar en contradicción con el ambiente público donde se ha difundido el antirracismo y la crítica al colonialismo – como estilo de pensar en la perpetuación del carácter subalterno de los indígenas y los afrodescendientes. Hay varios factores simbólicos que ayudan a que, al día de hoy, se fabrique ese encalado de un sutil racismo, el vacío de acciones antirracistas que abren la negación del racismo, la invisibilidad, la educación de mala calidad y las limitaciones de nuestras democracias.

⁵ Al respecto se han desplegado tesis muy importantes acerca de la colonialidad de “las formas en que se articulan, vinculan y construyen las relaciones sociales de sexo, sexualidad, género, raza y etnicidad en el contexto contemporáneo, fundamentalmente latinoamericano” (Wade, Urrea *et al.* 2008: 24).

La deteriorada educación en escuelas y en los ámbitos de la vida que pueden actuar instructivamente sobre los ciudadanos, no propicia una formación que haga visibles y enaltezca a los pueblos originarios y afrodescendientes. En el aprendizaje por el que pasan los ciudadanos lo que encuentran es la imagen folklorizada de esos grupos. Una representación deformada de esos subalternos se plasma en los libros de texto (un ejemplo de agudeza al respecto proviene de (da Silva y Rosemberg, 2009; Rosemberg, 2003), y en una buena parte del material escrito, visual y filmico que dispone la persona para orientarse en la vida pública. Pero de ellos no era frecuente encontrar informaciones antes de la Conferencia de Durban. Lo que se ha avanzado es hacia el paso descrito, y hacia la reclamación por las imágenes deformadas, que generan tanta invisibilidad como la ausencia de información. Además, en Brasil, Colombia y Bolivia ha madurado una crítica de la historia oficial y una práctica que le es concomitante, que tratan de introducir en la narrativa de hechos los acontecimientos de la otra historia, la de los indígenas y afrodescendientes que han intervenido en el destino de sus países, regiones y comunidades, participación que quedó fuera de esa historia oficial por siglos. Ese trabajo intelectual y práctico ha emergido por todo el subcontinente, aunque tuvo precedentes en los últimos veinte años del siglo pasado (es más apareció décadas mucho más atrás). En los últimos años se ha esforzado por cultivar una de las principales vertientes de la autonomía actoral, la participación de activistas educativos indígenas y afro, así como de intelectuales propios de esas comunidades que narren los hechos de su comunidad, de su propia historia y su propia vida social.

No obstante los avances obtenidos no han generado un pensamiento que aproveche para la educación y la socialización las implicaciones antirracistas de teorías que se enseñan en la escuela básica e intermedia. Tampoco ha aparecido un corpus legal con sus prácticas establecidas entre la ciudadanía, que permita la regulación de la educación y todas las expresiones que actúan en la formación del ciudadano. Quizá en ese aspecto los medios y el internet con su gran influencia han quedado fuera de un seguimiento para hacer efectivas sobre ellos las regulaciones antirracistas, y la acción de la crítica y los debates públicos sobre la circulación de los símbolos racistas.

c) ¿Pudo más el sentimiento?

Las sensibilidades latinoamericanas ante la desigualdad no fueron el signo del arranque para la crítica al racismo después de la Conferencia de Durban. A inicios del milenio, parecía que la cuestión de la desigualdad actuaría de inmediato como un punto de quiebre en la negación del racismo, que abriría

las compuertas del reconocimiento de ese fenómeno, y de una discusión más abierta y crítica del asunto. Parecía ser que los organismos para actuar contra la discriminación, las agrupaciones de derechos humanos, grupos políticos, aparatos del Estado, intelectuales, artistas... se involucrarían en el tratamiento de tema. Era presumible que la academia entraría a un mar de debates que se suscitarían dentro de la sociedad civil por allí por donde nuestras sociedades se muestran sensibles a los temas de la pobreza; los índices desfavorables de salud; la dispar distribución de la riqueza; la corrupción; la inequidad en la representación política; y los déficit de educación y comunicación.

Sin embargo allí donde el sentimiento social se duele por los rezagos, no fue por donde de inmediato se produjeron rupturas con la negación del racismo, y hasta hoy sigue siendo el ángulo por donde el reconocimiento y el análisis de la discriminación marchan más lento. Yo no podría decir a qué se debe el poco peso que hasta ahora se le ha dado al asunto de racismo y desigualdad. Pero me atrevería que ha influido la idea de que la desigualdad es un problema de clases, que en sí no incluye la cuestión racial, que el racismo es un fenómeno de subordinación de las clases bajas y nada más.

Creo que la explicación del racismo y la desigualdad por un enfoque de clases sociales, que pretende ser exclusivo para esos temas, es un rezago analítico que se trae de décadas pasadas. Ese enfoque se resiste a dar paso a su combinación con otros análisis, pese a que también desde fines de los años 70s empezó a recibir acotaciones por influyentes intelectuales latinoamericanos.⁶ La resistencia a darle continuidad a esas acotaciones y tomar el camino de un pluralismo metodológico, quizá sea algo que rebasa a la academia y se explica por características de nuestras sociedades.

La combinación de diversas perspectivas ha podido explorar la interseccionalidad del binomio racismo-desigualdad. Se puede comprobar en dos primorosos estudios con un punto de vista enriquecido por diversas metodologías y el análisis de terceras variables a propósito del binomio. Ellos son el proyecto Perla (The Project on Ethnicity and Race in Latin America) y el estudio de información, visibilidad y relación social entre grupos étnico-raciales de la ciudad de Bogotá.

El primer estudio (Telles *et al.* 2014) fue un proyecto que hizo un análisis comparado de la problemática racial en cuatro países de América Latina: México, Brasil, Colombia y Perú. Hace una reconstrucción histórica y etnológica

⁶ Cuéntese entre ellos a Casanova (1963); Pozas (1971); Quijano (1993); Stavenhagen (1963). Es asunto que se empieza a vislumbrar muy temprano en la obra de Mariátegui (1928) al referirse a la situación de la sociedad andina; asunto que también se le puede encontrar en la obra de Carbonell (1961) al examinar la cultura cubana.

de la trayectoria étnico-racial con el manejo de múltiples fuentes sobre esos países, al mismo tiempo que explora sus construcciones nacionales. También levanta encuestas con la llamada paleta de color de PERLA, para explorar identificaciones raciales, identidades culturales, percepciones sociales a través del factor racial, y situación socio-económica por color de la piel. El segundo estudio (Urrea y Viáfara 2016) al concentrarse sólo en la ciudad de Bogotá va a ver la interseccionalidad más en detalle contrastando el factor raza –tomado al estilo de la paleta de colores de PERLA– con los factores género, elección sexual, procedencia, migración, clase, nivel de estudios, profesión... Un trabajo en el que se nos demuestra que el racismo no depende totalmente de las clases sociales. Un hombre negro, heterosexual, profesional, migrante en la ciudad, con un trabajo de alto nivel y de clase social alta, puede llegar a tener tantos problemas para rentar y vivir en la ciudad como un sujeto que tenga características similares a las suyas pero con otra clase social.

Un tópico de mucha importancia al analizar los contrapunteos de las democracias de la región ha sido la falta de representación de indígenas y afrodescendientes en los poderes del Estado y los partidos políticos, así como el déficit de las políticas para prevenir la discriminación. En la época actual los estados tratan de aparejar la multiculturalidad con la idea de la “ideología del mestizaje”, heredada de siglos enteros de la construcción de un Estado que ha reproducido la subordinación de los grupos étnicos (por ejemplo los afrodescendientes en la actual historia de Brasil –ilustrada por Hernández 2013). Esa disposición parecería tratarse de una búsqueda de equilibrio entre diversidad y consenso, cuando en realidad lo que puede darle un signo característico son los intereses económicos y sociales que se están disputando en la arena nacional (Loveman, 2014). Esa lucha por el control de recursos nacionales, lo es también por la supremacía en la toma de decisiones, la cual a veces está en unas pocas manos blanqueadas –como nos muestra Charles (2008) en el Haití del siglo XX–; en una oligarquía tradicional blanca y ladina que se ha perpetuado por siglos –el ejemplo que nos aporta Casaús (2000) sobre Guatemala; o en los casos de luchas por la representación y participación que avanzan hacia la reconfiguración de las cartografías del poder, dándole un protagonismo a los grupo étnicos –tal es el caso que nos presenta Arnold (2008) en Bolivia.

La activación de la sociedad civil en favor de los indígenas y afrodescendientes ha facilitado que ellos puedan acceder a financiamientos nacionales e internacionales, así como al reconocimiento, la representación ante los poderes nacionales y modalidades de autonomía. Pero además el aumento en la importancia de la sociedad civil va de la mano con el aumento de las reformas políticas y económicas neoliberales que amenazan las bases materiales de la cultura indígena y afrodescendiente, y exponen a esas poblaciones a la variabilidad de

criterios de la asignación de los fondos del Primer Mundo. Tanto los financiadores internacionales como los estados argumentan la capacidad gestora de la sociedad civil para borrar a los grupos étnicos de diferentes rubros del presupuesto del Estado, y remitir las demandas de esos grupos a la gestión que por ellos puedan tener segmentos diferenciados de la sociedad civil.⁷ También a ella suele remitirse a esos grupos para reclamar apoyo ante las políticas ambientales y turísticas, recomendándoles que sea la sociedad civil quien les consiga alternativas que los reemplacen de tener que luchar contra las invasiones en que terminan esas políticas. Al mismo tiempo, en una franca intervención, los Estados se postulan constitucionalmente como los administradores de las autonomías que colocan a los grupos indígenas en la sociedad civil (Castellanos 2000).

Bibliografía

- Andrews, G. R. (2004), *Identidades secretas: la negritud argentina* in «The Americas», 6 (1), jul., 104-105, (Review).
 ----- (1980), *The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800-1900*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Arnold, D. Y. (2008), *New Cartographies of the Bolivian State in the Context of the Constituent Assembly, 2006-2007*, en J. Branche, (ed.) *Race, Colonialism, and Social Transformation in Latin America and the Caribbean* (151-192). Gainesville: University Press of Florida.
- Baeza, G. (2008), *Reseña de Los pueblos indígenas y sus derechos* de Rodolfo Stavenhagen en «Estudios Sociológicos», XXVI (78), sep.-dic., 752-758.
- Beck S. et al. (2011), *¿QUÉ ES RACISMO? Awareness of Racism and Discrimination in Ecuador* en «Latin American Research Review», 46 (1), 102-125.
- Bonfil, G. (2000), *Sobre la ideología del mestizaje (O cómo el Garcilaso Inca anunció, sin saberlo, muchas de nuestras desgracias)* en M. Valenzuela Arce (coordinador), *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*. México: Colef – Plaza y Valdés.
- Bracho, J. (2009), *Narrativa e identidad. El mestizaje y su representación historiográfica* en «Revista latinoamérica», 7 (1), 56-85.
- Carbonell, W. (1961), *Los orígenes de la cultura nacional*, La Habana: s.e.
- Careaga-Coleman, D. E. (2015), *La ausencia de lo afro en la identidad nacional de México: raza y los mecanismos de la invisibilización de los afrodescendientes en la historia, la cultura popular, y la literatura mexicana*. Tesis Doctoral. Albuquerque: The University of New Mexico.
- Casaús M. (2009), *Social practices and racist discourse of the Guatemalan power elites* en T. A. van Dijk, (ed.), *Racism and discourse in Latin America*, Lanham: Lexington Books.
 ----- (2007), *Guatemala: linaje y racismo*. Guatemala: F&G Editores.

⁷ Para los grupos indígenas una apreciación al respecto la podemos encontrar en Fischer (2007).

- (2000), *La metamorfosis del racismo en la elite del poder en Guatemala* en «Nueva Antropología», (58), 27-72.
- Castellanos, A. (2000), *Racismo, multiethnicidad y democracia en América Latina* en « Nueva Antropología», (58), 9-25.
- Castellanos, A. et al. (2009), *Racist discourse in Mexico* en T. A. van Dijk (ed.), *Racism and discourse...* (edición citada).
- Cervone, E. y C. Cucurí (2017), *Gender Inequality, Indigenous Justice, and the Intercultural State: The Case of Chimborazo, Ecuador* en R. Sieder (ed.), *Demanding justice and justice and security: Indigenous Women and Legal Pluralities in Latin America* (120-149), New Brunswick: Rutgers University Press.
- Collombon, M. (2008), *Los movimientos indígenas en contra del Plan Puebla Panamá* en F. García (compilador), *Identidades, etnicidad y racismo en América Latina*, Quito: FLACSO-Ecuador, Ministerio de Cultura.
- Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia. Declaración. Durban, 2001 http://www.un.org/es/events/pastevents/cmcr/durban_sp.pdf (consultado por última vez: 01 marzo 2018).
- Cruz Carretero, S. (2006), *The African presence in México : from Yanga to the present*, Chicago: Mexican Fine Arts Center Museum.
- Charles, C. (2008), *Coloring the Social Structure. Racial Politics during the Duvalierist Dictatorial Regime of 1957-87* en J. Branche (ed.), *Race, Colonialism, and Social Transformation...* (37-58, edición citada).
- da Silva, P. V. B. y F. Rosemberg (2009), *Black and White people in the Brazilian media: racist discourse and practices of resistance* en T. A. van Dijk (ed.), *Racism and discourse...* (edición citada).
- De Friedemann, N. (1993), *Negros en Colombia: Identidad e invisibilidad* en G. Bonfil (compilador), *Hacia nuevo modelo de relaciones interculturales* (134-146), México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- De Friedemann, N. y J. Arocha (1986), *De sol a sol: Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Bogotá, Planeta.
- 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 (eds.), *Racismo en contexto. Espacios y casos latinoamericanos* (85-112), México: Miguel Ángel Porrúa.
- Espinosa, E. (2016), *La criminalización entre dos aguas: lo transcultural y la ambivalencia socializada* en E. Espinosa (ed.), *Espacio, cultura e interacciones sociales* (85-124). México: Ediciones Del Lirio- UAM.
- (2014), *Viaje por la invisibilidad de los afroamericanos*, México: CESOP-Cámara de Diputados.
- (2013), *La invisibilidad del racismo y la hipóstasis de la ley antirracista. Un primer acercamiento* en J. Russo (ed.), *Guerrero indómito* (369-398), México: Juan Pablos/ Cámara de Diputados.
- Fischer, E. F. (2007), *INTRODUCTION. Indigenous Peoples, Neo-liberal Regimes, and Varieties of Civil Society in Latin America* in «Social Analysis», 51 (2), Summer, 1-18.

- Frigerio, A. (2008), *De la 'desaparición' de los negros a la 'reaparición' de los afrodescendientes: comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en la Argentina* en *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro* (117-144). Córdoba: CLACSO.
- Gall, O. (2007), *Relaciones entre racismo y modernidad: preguntas y planteamientos* en O. Gall (coordinadora), *Racismo, mestizaje y modernidad: visiones desde latitudes diversas* (63-89), México: UNAM.
- Gates, H. L. (2011), *Black in Latin America*, Nueva York: NYU Press.
- Giménez, G. (2007), *Formas de discriminación en el marco de la lucha por el reconocimiento social* en O. Gall, (coordinadora), *Racismo, mestizaje y...* (37-62 edición citada).
- Gómez Nadal, P. (2015), *Indios, negros y otros indeseables: capitalismo, racismo y exclusión en América Latina y el Caribe*, Santander: Milrazones.
- González Casanova, P. (1963), *Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo* en «América Latina: Revista del Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales», VI (3), Río de Janeiro.
- Gott, R. (2007), *Latin America as a White Settler Society* in «Bulletin of Latin American Research», 26 (2), 269–289.
- Gudmundson, L. y J. Wolfe (2010), *Blacks and blackness in Central America: between race and place*, Durham: Duke University Press.
- Hernández, T. K. (2013), *Racial subordination in Latin America: the role of the state, customary law, and the new civil rights response*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lao-Montes, A. (2009), *Cartografías del campo político afrodescendiente en América Latina* en «Universitas Humanística», (68), jul.-dic., 207-245.
- Lizcano Fernández, F. (2005), *Composición Étnica de las Tres Áreas Culturales del Continente Americano al Comienzo del Siglo XXI* en «Convergencia. Revista de Ciencias Sociales», 12 (38), may.-ago., 185-232.
- Loveman, M. (2014), *National colors: racial classification and the state in Latin America*, Nueva York: Oxford University Press.
- Mamani, P. (2008), *Bolivia: posibilidades históricas de la autodeterminación indígena o reforma criolla* en F. García, (compilador), *Identidades...* (edición cit.)
- Mariátegui, J. M. (1928), *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima: Minerva.
- Moore, C. (2008), *Pichón, a memoir: race and revolution in Castro's Cuba*, Chicago: Lawrence Hill Books.
- Morales, E. (2013), *Race in Cuba. Essays on the Revolution and Racial Inequality*, Nueva York: Monthly Review Press.
- Mosquera C. et al. (2010), *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*, Bogotá: Universidad del Valle.
- Mulongoy, M. (2013), *Discrimination, Social Exclusion and Vulnerability of the Garifuna Women in Guatemala: an exploratory study on underlying causes*, Ottawa: The University of Ottawa.
- Navarrete, F. (2016), *México racista: una denuncia*, México: Grijalbo.
- Organización de las Naciones Unidas (2008), *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (presentada en 2007)* http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf.

- Paschel, T. (2013), *The Beautiful Faces of my Black People: race, ethnicity and the politics of Colombia's 2005 census* in «Ethnic and Racial Studies», 36 (10), 01 Oct. 2013, 1544-1563.
- Pozas R. y I. Horcasitas de Pozas (1976), *Los indios en las clases sociales de México*, México: Siglo XXI.
- Quijano, A. (1993), *Raza, etnia y nación en Mariátegui. Cuestiones abiertas* en R. Forgues (ed.), *José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento*, Lima: Amauta.
- Riedemann, A. (2015), *Sobre el racismo, su negación, y las consecuencias para una educación anti-racista en la enseñanza secundaria chilena* en «Polis: Revista Latinoamericana» (42).
- Rodríguez, N. J. (2014), *De afromestizos a pueblos negros: hacia la construcción de un sujeto político en la Costa Chica*. México: Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad-UNAM. <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/afromexicanos/introduccion.html> (consultado por última vez: 01 marzo 2018).
- Rosemberg, F. et al. (2003), *Racismo em livros didáticos brasileiros e seu combate: uma revisão da literatura* en «Educação e Pesquisa», 29 (1), 01 jun. 2003, 125-146.
- Serna Moreno, J. J. M. (2015), *Interculturalidad y relaciones interétnicas en Afroindoamérica*, Mexico: UNAM.
- Sieder, R. (2017), *Introduction* en R. Sieder (ed.), *Demanding justice and ...* (1-25, edición citada).
- Sierra, M. T. (2017), *Indigenous Autonomies and Gender Justice: Women Dispute Security and Rights in Guerrero* en R. Sieder (ed.), *Demanding justice and ...* (97-119, edición citada).
- Silva, I. B. (2009), *O racismo silencioso na escola pública*, Araraquara: Junqueira & Marin, Centro Universitário de Araraquara.
- Soler, S. y Neyla G. Pardo (2009), *Discourse and racism in Colombia: five centuries of invisibility and exclusion* en T. A. van Dijk (ed.), *Racism and discourse...* (edición citada)
- Stavenhagen, R (2007), *Los pueblos indígenas y sus derechos*, México, UNESCO.
- (2002), *Los derechos indígenas* en C. V. Zambrano (ed.), *Etnopolíticas y racismo: conflictividad y desafíos interculturales en América Latina*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- (1963), *Clases, colonialismo y aculturación* en «América Latina: Revista del Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales», VI (4), Río de Janeiro.
- Sue, Ch. A. (2013), *Land of the Cosmic Race. Race Mixture, Racism, and Blackness in Mexico*, Nueva York: Oxford University Press.
- Telles, E. E. (2006), *Race in Another America: The Significance of Skin Color in Brazil*, Princeton: Princeton University Press.
- Telles, E. E. et al. (2014), *Pigmentocracies: Ethnicity, Race, and Color in Latin America*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Urrea Giraldo, F. y C. Viáfara López (2016), *Di Seim Fi Aal, Abarinka Jomainta, Pe Savogengue Sa Igualdad para un buen y mejor vivir. Información y visibilidad de los grupos étnico-raciales en Bogotá*, Bogotá – Cali: Alcaldía Mayor de Bogotá y Universidad del Valle.

- Valladares, L. (2008), *La política de la multiculturalidad en México y sus impactos en la movilización indígena: avances y desafíos en el nuevo milenio* en F. García (compilador), *Identidades...* (edición cit.).
- van Dijk, T. A. (2009), *Racism and discourse in Latin America: an introduction* en T. A. van Dijk (ed.), *Racism and discourse...* (edición citada).
- Vinson III, B. y B. Vaughn (2004), *Afroméxico. El pulso de la población negra en México: Una historia recomendada, olvidada y vuelta a recordar*, México: CIDE/ Fondo de Cultura Económica.
- Wade, P. (2009), *Race and Sex in Latin America*, Londres, Nueva York: Pluto Press.
- (2008), *Debates contemporáneos sobre raza, etnicidad, género y sexualidad en las ciencias sociales* en P. Wade et al. (eds.), *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina* (41-65), Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- (1997) *Race and Ethnicity in Latin America*, Londres: Pluto Press.
- Wade, P. et al. (2014), *Mestizo Genomics. Race Mixture, Nation, and Science in Latin America*, Durham y Londres: Duke University Press.
- Wade, P.; F. Urrea Giraldo, et al. (2008), *Identidades racializadas y sexualidades en América Latina. A manera de introducción* en P. Wade et al. (eds.), *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y...* (17-40, edición citada).
- Wieviorka, M. (2009), *El racismo: Una introducción*, Barcelona, Gedisa.
- (1992), *El espacio del racismo*, Barcelona, Paidós.
- Zambrano, C. V. (2002), *Nación y pueblos indígenas en transición* en C. V. Zambrano, *Etnopolíticas y racismo: conflictividad...* (edición citada).