

Gramáticas Alternativas del Antirracismo en América Latina

Peter Wade y Mónica Moreno Figueroa

Resumen

Nombrar el racismo suele considerarse un paso necesario para comprenderlo y emprender acciones antirracistas. Sin embargo, nombrar explícitamente el racismo no nos dice inmediatamente qué tipo de comprensión del racismo está en juego ni qué tipo de acción le seguirá. En el contexto de un incipiente giro hacia el antirracismo en América Latina, llevamos a cabo un proyecto que examinó actividades antirracistas en Brasil, Colombia, Ecuador y México. Se puso de manifiesto que las diferentes organizaciones variaban notablemente en sus enfoques del concepto y el lenguaje del racismo. Algunas utilizan explícitamente el lenguaje del racismo, mientras que otras no lo hacen, a pesar de que participan en luchas por la tierra, los derechos, etc., que claramente tienen una dimensión racializada. Esta diferencia reveló variaciones en la conciencia del racismo en su práctica, con más o menos enfoque. Con ejemplos de Colombia, Brasil, México y Ecuador, discutimos los efectos antirracistas de lo que llamamos las “gramáticas alternativas del antirracismo” y la “conciencia de clase con conciencia racial” que implican. Terminamos cuestionando la suposición de que es necesario nombrar explícitamente el racismo como tal para avanzar en el trabajo antirracista, y sugerimos que el empleo de formas más indirectas de evocar el racismo, que entrañan una conciencia del racismo estructural, tiene algunas ventajas para la práctica antirracista.

Palabras clave: racismo, antirracismo, gramáticas alternativas, Brasil, Colombia, México, Ecuador

Introducción

En el contexto de un “giro hacia el antirracismo” en América Latina, que cobró impulso a partir de 2010 aproximadamente y se ha caracterizado por la expansión de políticas, leyes y organizaciones antirracistas, emprendimos un proyecto para explorar el discurso y las estrategias antirracistas de una serie de organizaciones, grupos y redes indígenas y negras -en su mayoría de base, pero también gubernamentales- en Brasil, Colombia, Ecuador y México.¹ Un interés

¹ El proyecto El Antirracismo Latinoamericano en tiempos 'Post-Raciales', LAPORA (<https://www.lapora.sociology.cam.ac.uk>) realizó una investigación comparativa explorando la acción antirracista en Brasil, Colombia, Ecuador y México. Se desarrolló entre 2017 y 2019, con un equipo de 31 personas, en su mayoría académicas y activistas, incluyendo indígenas, negres, mestizes y blanques. Realizamos nueve meses de trabajo de campo etnográfico, utilizando una metodología colaborativa para el análisis de los datos. El proyecto exploró 24 casos en detalle y

clave, al comienzo de la investigación, fue la forma en que diferentes grupos de personas hablan o no hablan del racismo como una realidad y una experiencia, y del antirracismo como una agenda y un proyecto para su organización o campaña. Esto nos llevó a cuestionar cómo la comprensión del racismo por parte de la gente estaba vinculada (o no) a hablar explícitamente de o nombrar el racismo; pronto nos dimos cuenta de que había articulaciones alternativas en las que el racismo no era el centro de la agenda de la organización y que éste se focalizaba o no de maneras interesantes. Reconocimos que puede haber muchas luchas, como las que se dan por los derechos étnicos, contra la opresión hacia las mujeres, por los derechos humanos, la tierra, la justicia, la vida, por la seguridad y el bienestar. En América Latina, muchas de estas luchas tienen lugar en un contexto en el que las desigualdades e injusticias se alinean de manera significativa con las diferencias racializadas, debido a una profunda y arraigada correlación entre las jerarquías raciales y de clase. Por lo tanto, se plantea la cuestión de qué diferencia supone, en términos de estrategias antirracistas, pensar en el racismo como una cuestión clave en cualquier lucha concreta y utilizar explícita y abiertamente el lenguaje del racismo y el antirracismo para definir y organizar actividades y luchas en torno a la igualdad, la justicia, la equidad y los derechos.

En este artículo, cuestionamos la suposición de que nombrar explícitamente el racismo *per se* es un signo de avance en el trabajo antirracista. Sugerimos que puede haber evidentes ventajas para la práctica antirracista en el empleo de un lenguaje estratégico, lo que llamamos “gramáticas alternativas del antirracismo”, que no ponen explícitamente el racismo en el centro de la agenda, sino que muestran una conciencia de desigualdades estructurales más amplias, en las que se reconoce indirectamente el papel de la diferencia racial. También sugerimos que las posibilidades de utilizar o no gramáticas alternativas están vinculadas a formaciones raciales específicas arraigadas en contextos particulares: en estos casos latinoamericanos, un contexto general está formado por la ideología del mestizaje.

Nuestro uso de “gramáticas alternativas” tiene en cuenta las múltiples connotaciones posibles del término “gramática”, que se ha utilizado en la lingüística y la teoría literaria -por ejemplo, la “gramática generativa” de Noam Chomsky (1966) o la “gramatología” de Jacques Derrida (1974)- y en las ciencias sociales, desde el concepto de “gramáticas de la identidad/alteridad” de Gerd Baumann y Andre Gingrich (2004), las “gramáticas raciales” de Bonilla Silva (2012) que señalan los procesos de normalización de la supremacía blanca y la dominación racial, hasta teóricos decoloniales como Walter Dignolo (2007) que habla de “gramáticas de la decolonialidad” o Vicente Rafael (1992, 2016) que analiza la gramática como herramienta colonial de dominación y control.

un conjunto más amplio de casos contextuales que analizan los movimientos sociales de base indígenas y negres, las organizaciones no gubernamentales, los casos legales y las instituciones estatales.

Sin embargo, no optamos por este término en una conversación particular con dichos textos. Llegamos al concepto de gramáticas alternativas del antirracismo a través un lugar empírico desafiante que no actuaba como habíamos esperado. Al querer seguir el término “racismo” en el trabajo de activistas y organizadores de base, nos enfrentamos al uso muy desigual del término en medio de luchas claramente racializadas. Por un lado, algunos apenas utilizaban el término. Por otro lado, nos encontramos con usos explícitos y expresivos del término racismo, acompañados de comprensiones acríicas y superficiales del fenómeno. El panorama general fue de diversos grados de uso y de diversas profundidades de comprensión; vimos que el discurso y el uso de la terminología del racismo entraba y salía de foco. Por lo tanto, si nos centramos en cómo se utiliza la palabra, se observan interesantes contradicciones. En consonancia con la perspectiva de Baumann y Gingrich, estamos de acuerdo en que el término gramática “parece hacerse eco de las más variadas formas de nuestro deseo de ver ‘sentido’ u ‘orden’ en las capacidades y fracasos de las personas para tratar con sus mundos (...) Usamos la palabra como una simple taquigrafía para ciertas estructuras clasificatorias simples o esquemas clasificatorios” (2007: p. ix). Al igual que ellos, nos interesan las estructuras clasificatorias como forma de dar sentido al contenido de la práctica antirracista, pero también al “hacer” de dicha estructura particular. Si el uso del término “racismo” no es un rasgo definitorio del trabajo antirracista, ¿cuáles son otros indicios que pueden permitirnos cartografiar el trabajo antirracista? Además, ¿cómo podemos identificar las acciones que pueden producir una transformación profunda y radical?

Esto enlaza con otra cuestión: cómo concibe la gente el racismo como proceso y, en particular, qué tipo de comprensión del racismo hay detrás del “discurso del racismo” explícito o implícito. En algunos casos, descubrimos que la gente pensaba en el racismo en términos individualistas, como una cuestión de actitudes y comportamientos aberrantes, quizás anacrónicos, de unas pocas personas equivocadas o ignorantes; se veía como una cuestión de personas que trataban mal a otras y las estigmatizaban, y de excluirlas de ciertas oportunidades debido a actitudes prejuiciosas. En otros casos, el racismo se consideraba un conjunto de procesos y estructuras históricamente arraigados que funcionaban a través de múltiples hábitos, prácticas e ideologías (ya sea en instituciones formales o fuera de ellas) para crear y mantener las desigualdades raciales en la sociedad. Cuestionar el racismo como una cuestión de prejuicios individuales es necesario y merece la pena, pero un enfoque estructural del racismo encierra la promesa de un cambio social más profundo y radical.

Al pensar en estos enfoques estructurales y en cómo podrían ser en la práctica, un tema clave que surgió fue en relación con el fuerte nexo entre clase y raza que está en el centro de muchas luchas contra la desigualdad en América Latina. Dado el particular contexto regional del mestizaje, sus ambigüedades raciales y su omnipresente rechazo del racismo, las dimensiones racializadas de las relaciones sociales jerárquicas se ven a menudo como meras diferencias de clase, que supuestamente pueden superarse mediante la movilidad social en una sociedad “meritocrática”. Sostenemos que algunos de las personas activistas con

las que trabajamos recuperan una lectura racializada de las luchas por la dignidad, la igualdad y la justicia en una sociedad estratificada por medio de una “conciencia de clase con conciencia racial”. En este artículo, nos centramos en este nexo clase-raza, pero somos muy conscientes de las implicaciones sexistas y de género de muchas de las cuestiones que exploramos; aquí, sin embargo, nos limitamos a señalarlas sin profundizar. En otra publicación, una de nosotras ha utilizado tres de los casos que aquí usamos para analizar en profundidad las implicaciones de género de la acción interseccional antirracista (Moreno Figueroa y Viveros Vigoya, 2022).

A continuación, esbozamos brevemente el giro hacia el antirracismo, antes de debatir el contexto teórico de las cuestiones señaladas anteriormente. Después daremos algunos ejemplos de las diferentes formas en que el racismo figuraba en el discurso y las actividades de las organizaciones y luchas negras e indígenas.

El giro hacia el antirracismo en América Latina

A partir de 2010, se ha producido un giro hacia una agenda antirracista en América Latina. Esto no quiere decir que, antes de este momento, el antirracismo no fuera una característica del paisaje de los movimientos sociales en la región: hay una larga historia de desafíos a la desigualdad racializada y al racismo por parte de personas indígenas, negras y mestizas morenas (Andrews, 2004; González, 1985; Nascimento, 1980; Wade, 2010). Brasil fue un precursor en la escena latinoamericana en la medida en que los prejuicios raciales, la discriminación, el odio y la desigualdad fueron nombrados explícitamente y estuvieron en el centro de los movimientos sociales negros a partir de la década de 1930, al igual que en Cuba a principios del siglo XX: estas expresiones provenían de las poblaciones negras urbanas, que intentaban competir en los mercados educativos, laborales y de vivienda (Alberto, 2011; De la Fuente, 2001). El racismo también fue un foco explícito en otros países donde las protestas negras se movilizaron, generalmente a partir de la década de 1960, a la luz de las luchas por los derechos civiles en Estados Unidos y contra el apartheid en Sudáfrica (Rahier, 2012; Wade, 1995). Entre los pueblos indígenas, aunque hubo luchas concertadas para defender la tierra –incluyendo, a finales del siglo XIX en el suroeste de Colombia, la defensa de la tierra de la “ambición de los blancos” (Sanders, 2004, p.85)–, el lenguaje de la discriminación racial era menos obvio que el discurso de la diferencia cultural (De la Cadena, 2000; Rappaport, 2005).

Desde finales de la década de 1980, el multiculturalismo oficial comenzó a extenderse por América Latina, vinculado a las tendencias regionales de democratización y al auge global de las políticas de identidad. En América Latina, esto dio lugar a cambios constitucionales, creando regímenes de reconocimiento y derechos para las “minorías”, normalmente definidas en

términos de diferencia cultural.² Sin embargo, al centrarse en la cultura, la cuestión del racismo y de las desigualdades raciales ha pasado a un segundo plano. Una excepción parcial es Brasil, donde la población negra urbana siguió destacando el racismo como un problema y donde incluso algunos líderes indígenas dominaban el lenguaje del racismo en la década de 1990 (Warren, 2001, pp. 267-274). El multiculturalismo abrió importantes vías de progreso, que incluían al menos la posibilidad de abordar las desigualdades estructurales que afectaban a las personas cuyas culturas y derechos se estaban reconociendo. Algunas de estas personas utilizaron los nuevos regímenes para presionar con reivindicaciones radicales, como hicieron los zapatistas en el sur de México en la década de 1990, para quienes el racismo figuraba explícitamente como un problema, aunque de forma ambivalente (Mora, 2007, p.66), como veremos más adelante. Sin embargo, las limitaciones de los regímenes multiculturalistas pronto se hicieron evidentes. Como ocurre con el multiculturalismo oficial en todas partes, estaba muy abierto al simbolismo y a las políticas de cooptación (Rahier, 2012). El multiculturalismo demostró ser una especie de comodidad inquietante para las agendas neoliberales que querían continuar con sus acciones buscando el desarrollo en la región (Gros, 1997; Hale, 2002, 2019). A medida que las empresas extractivas y de uso intensivo de la tierra seguían prosperando, mientras que impactaban negativamente en los recién adquiridos derechos sobre la tierra, provocaron reacciones fuertes por parte de las organizaciones indígenas y negras. Esto produjo un retroceso racista y violento contra dichas organizaciones, lo cual sirvió para poner en primer plano la cuestión del racismo (Hooker, 2020; Martínez Novo y Shlossberg, 2018).

Un primer estímulo para este giro antirracista fue la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia en Durban en el 2001. Se desarrolló legislación antirracista en muchos países, prohibiendo y a veces criminalizando los actos racistas. Algunos casos judiciales de gran repercusión han sentado precedentes al poner de manifiesto la presencia del racismo (Hernández, 2013). En Ecuador, por ejemplo, la reforma constitucional de 2008 y el Plan Plurinacional para Eliminar la Discriminación Racial y la Exclusión Étnica y Cultural (2009-2012) crearon una base para las leyes contra el racismo y para las políticas de acción afirmativa para el empleo de indígenas, afroecuatorianos y otras minorías étnicas en las instituciones estatales. Se crearon instituciones dedicadas a tratar cuestiones de discriminación racial, como el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED) de México en 2003. En Colombia, el Estado promovió varias campañas: Campaña Nacional Contra el Racismo (2009), Hora Contra el Racismo y Ponga la Cara al Racismo (ambas de 2015). En su discurso de toma de posesión de 2018 el nuevo presidente de México, Andrés Manuel López Obrador, mencionó explícitamente el racismo al exponer los compromisos de su nuevo gobierno. En el ámbito de la práctica de los censos y las estadísticas gubernamentales, la mayoría de los países de América Latina

² Para un análisis del giro multiculturalista y sus causas, véase Wade (2010) y Hale (2005, 2019).

están ahora, de alguna manera, “contando la raza”, y las personas negras aparecen con más frecuencia que nunca (Loveman, 2014). Por último, también ha habido un florecimiento de estudios académicos (y proyectos de investigación comparativa) que están estableciendo cómo existe el racismo y desarrollando enfoques teóricos al respecto (Barbary y Urrea, 2004; Hooker, 2020; Martínez Novo y Shlossberg, 2018; Telles, Flores, y Urrea-Giraldo, 2015; Viáfara López y Urrea Giraldo, 2006).

Nombrar y definir el racismo

En el contexto de este giro hacia el antirracismo, ¿hasta qué punto es importante nombrar explícitamente el racismo y cuáles son las implicaciones de las concepciones más y menos estructurales del racismo? En los círculos antirracistas se asume a menudo que, por un lado, es un primer paso necesario llamar al racismo por su nombre, identificarlo y etiquetarlo públicamente en todas sus manifestaciones y -casi de forma evidente- situarlo en el centro de la agenda antirracista; y, por otro lado, que es necesario concebir el racismo como procesos estructurales y sistémicos, más que como ignorancia individual y malas actitudes. Se parte de la base de que estos dos elementos, nombrar el racismo y entenderlo como algo estructural, deben funcionar juntos para crear un antirracismo eficaz y, cuando se separan, se crean problemas. Por ejemplo, se reconoce que, con demasiada frecuencia, vemos el nombramiento público del racismo junto con intervenciones simbólicas que hacen poco para abordar los problemas estructurales (Bonnett, 2000; Lentin, 2016; Rahier, 2012). Y parece evidente que abordar las cuestiones estructurales sin reconocer explícitamente el racismo no constituye una estrategia antirracista. En América Latina, en particular, el simple hecho de revelar y nombrar el racismo ha sido una lucha ardua y necesaria (Wade, 2010), debido a la larga historia de la región de negar y minimizar el racismo, arraigada en parte en las narrativas dominantes de la identidad nacional que ponen de relieve el mestizaje como el proceso clave que conduce a la nación (De la Cadena, 2007; Gall, 2004; Leal y Langebaek, 2010; Moreno Figueroa, 2012; Moreno Figueroa y Saldívar, 2016; Wade, 2017).

Sin embargo, nuestro principal argumento en este artículo es que las luchas que abordan las dimensiones estructurales de la injusticia y la desigualdad sin centrarse explícitamente en el racismo -pero sin eludirlo por completo- también pueden ser poderosas intervenciones antirracistas. Un argumento secundario que proponemos es que nombrar el racismo sin entenderlo como algo estructural a veces puede ser una contribución útil -aunque limitada- y no debería descartarse automáticamente por no ser lo suficientemente radical o como una mera distracción.

Estos dos argumentos se inscriben en debates más amplios sobre la mejor manera de abordar la desigualdad y la injusticia y en cuestiones teóricas relacionadas sobre el papel del racismo en la constitución de la desigualdad y la injusticia en sociedades estratificadas. A grandes rasgos, existe un continuo de posiciones (Lentin, 2004, pp.2-4). Un polo está representado por los puntos de

vista que consideran que el racismo es una *adición*, una superposición, a la dinámica básica de clase del capitalismo. Dado que la raza no tiene una realidad biológica y no es más que una “construcción social”, no es inherente a la clase, que es constitutiva del orden social. Esto tiene implicaciones en la forma de tratar el racismo, que puede entenderse como un estado psicológico aberrante, una desviación superficial que necesita ser corregida o un anacronismo que será superado mediante, por ejemplo, el reconocimiento de la “diferencia cultural” o la promoción de una mayor conciencia pública del racismo.

En el otro extremo del espectro se encuentran las posturas que ven el racismo como *algo constitutivo de* las estructuras del capitalismo y de la gobernanza liberal, o más generalmente de la “modernidad” (como las feministas, y especialmente las marxistas, podrían argumentar que es el caso de la diferencia de género). Esta es la línea adoptada por diversos autores: teóricos poscoloniales como Paul Gilroy (1993), teóricos críticos de la raza como David Goldberg (Goldberg, 2008), teóricos de la colonialidad como Walter Dignolo y Anibal Quijano (Dignolo, 2011; Quijano, 2007), afropesimistas como Frank Wilderson (2010) y Hortense Spillers (2003) (que se inspiran en Frantz Fanon), y pensadores de las tradiciones del radicalismo negro, como Cedric J. Robinson (1983), Stokely Carmichael (Carmichael y Hamilton, 1967), Angela Davis (1983) y más recientemente Kehinde Andrews (2018). En este enfoque, los cambios en lo explícito que ha podido ser el racismo y el discurso racial durante los últimos 100 años aproximadamente –que han llevado, en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, al “racismo cultural” (Taguieff, 1990), al “racismo sin racismo” (Goldberg, 2008) o al “racismo sin racistas” (Bonilla-Silva, 2003)– son variaciones superficiales de una realidad subyacente de opresión racial. Esta línea de argumentación sugiere que el racismo forma parte de la modernidad, no porque ayude principalmente a naturalizar la estratificación social (aunque sí desempeña este papel), sino más bien por el papel histórico desempeñado por el colonialismo –especialmente su variante europea– que integró la diferencia racial en el tejido del capitalismo y el liberalismo y los hizo posibles como realidades político-económicas realmente existentes y en curso. Es decir, aunque *lógicamente* tanto el capitalismo como el liberalismo podrían existir sin la diferencia racial, *históricamente de hecho*, ambos se han constituido con y por dicha diferencia, que por tanto se ha convertido en esencial para ellos.

Las implicaciones de esta postura son que la lucha contra el racismo y la desigualdad racial implica cambiar algunas de las estructuras básicas del capitalismo y las instituciones de gobierno que lo facilitan. El reconocimiento de la identidad y la cultura no es suficiente, aunque, si se lleva lo suficientemente lejos, el reconocimiento puede implicar algún cambio estructural en la distribución de los recursos (Tomasi, 2012, cap. 5). Cuánto hay que cambiar es una cuestión abierta: Les afropesimistas y algunos radicales negros como Andrews (2018) dirían que, en última instancia, *todo tiene* que cambiar, lo que significa el desmantelamiento total del capitalismo (y quizás de la democracia liberal); otros prevén cambios más reformistas que pueden ser radicales sin requerir una transformación total del sistema (por ejemplo, acciones afirmativas, reparaciones, políticas sociales diferencialistas, etc.).

Pero los radicales como Andrews reconocen que exigir un cambio total puede ser una receta para la pasividad, ya que pone el nivel para medir las acciones que merecen la pena imposiblemente alto. Mientras tanto, tenemos que proceder en el mundo presente y cotidiano y la pregunta es: ¿cómo evaluamos qué estrategias antirracistas merecen la pena? En nuestro proyecto, nos encontramos con organizaciones latinoamericanas que trabajaban de formas muy diferentes, sustentadas en concepciones muy variadas de lo que es el racismo, de cómo se relaciona con los proyectos de transformación social y de lo necesario que es nombrar el racismo para desafiarlo. Defendemos un enfoque inclusivo que considere esta variedad como potencialmente positiva y que preste atención a cómo una postura radicalmente crítica puede llevarnos a evaluar muchas de estas diversas formas de trabajar de forma excesivamente negativa o incluso despectiva. Al mismo tiempo, sostenemos que es útil y productivo mantener una postura radicalmente crítica como una especie de *visión* u *horizonte* que está atento a las limitaciones de las políticas reformistas y las acciones culturalistas, reconoce los desafíos del cambio estructural y tiene en cuenta las palabras de Audre Lorde de que “las herramientas del amo nunca desmantelarán la casa del amo” (Lorde, 1984, pp.110-114). Este equilibrio entre el pragmatismo y el radicalismo hace eco de la idea de Carolyn Pedwell de abordar “el cambio social progresivo a través de la comprensión de la *imbricación* de lo revolucionario y lo rutinario” (Pedwell, 2017, p.95).³

Por ejemplo, el primer caso que presentamos de la organización colombiana Chao Racismo muestra que el discurso explícito sobre el racismo por parte de las organizaciones negras e indígenas latinoamericanas no se traduce necesariamente en una visión radical de sus dimensiones estructurales, es decir, nombran explícitamente el racismo sin concebirlo plenamente como estructural y sistémico. Sus estrategias pueden limitarse al culturalismo, y/o a las políticas de reconocimiento condicionado, y/o a combatir el racismo como actos individuales o hábitos de discriminación y estigmatización. Pero esto no significa que ese discurso y esas acciones no tengan efectos útiles. Por otra parte, en los otros ejemplos que comentamos -la Rede Contra a Violencia de Río de Janeiro, que moviliza la protesta contra los asesinatos policiales, el Congreso Nacional Indígena (CNI) de México, que inició una lucha por el poder político, y la comunidad de Wimbí, en Ecuador, donde las personas negras luchan por la tierra y contra el racismo medioambiental- nos encontramos con luchas que no siempre, o no cómodamente, nombran el racismo de forma explícita y que, por tanto, serían juzgadas como insuficientes según muchos estándares de antirracismo. Sin embargo, sugerimos que estas luchas pueden tener efectos no sólo antirracistas, sino también estructurales. Esto también puede suponer una contribución útil.

³ Desarrollando una “política del hábito”, Pedwell (2017, p.95) propone que el compromiso con el hábito puede “proporcionar una política pragmática renovada” que no “descarta la importancia de la imaginación y la praxis radicales”.

Gramáticas alternativas del antirracismo y la conciencia de clase racial

Argumentamos que estas luchas y organizaciones utilizan gramáticas alternativas del antirracismo, es decir, lógicas para abordar cuestiones de desigualdad e injusticia utilizando un lenguaje que forma declaraciones que no son totalmente legibles desde un punto de vista antirracista. Como mostrarán nuestros ejemplos, estas gramáticas alternativas pueden poner en primer plano un lenguaje anti-violencia, el poder político o los derechos sobre la tierra, lo que permite un grado de fluidez y flexibilidad en torno a la denominación explícita del racismo, junto con diversos niveles de conciencia de las dimensiones estructurales de la desigualdad. Estas gramáticas alternativas surgen en parte de la historia del mestizaje en América Latina como proceso e ideología de la nación, que ha creado muchas formaciones raciales en las que las identidades o ubicaciones sociales prototípicas de personas “negras”, “indígenas” y “blancas” se complementan con un amplio -a menudo mayoritario- espacio intermedio “mestizo” que, aunque racialmente ambiguo, también está poderosamente estructurado por jerarquías racializadas que valoran la blancura. Esta ambigüedad racial -y la apariencia de convivencia racial que crea- ofrece muchas oportunidades de no reconocer el racismo e incluso la diferencia racial (Moreno Figueroa y Saldívar, 2016; Segato, 2010; Sheriff, 2001). El mestizaje también tiene el potencial de despolitizar las prácticas de transformación social al erosionar las alianzas entre grupos racializados, ya que la aspiración de ascender en la jerarquía racial, y la aparente posibilidad de hacerlo realmente, desorienta la posibilidad de solidaridad. Esto tiene el efecto de normalizar los ataques a la dignidad y a la justicia que conlleva la lógica de la desigualdad.

Sin embargo, aunque la negación del racismo y el debilitamiento de la solidaridad son, sin duda, problemas importantes, sostenemos que no siempre es necesario situar el racismo en el centro mismo de la lucha y que las gramáticas alternativas pueden desempeñar un papel importante. Si reconocemos que el mestizaje es un proyecto racial silenciador, distractor y deslegitimador, entonces tiene sentido que surjan gramáticas alternativas que puedan abordar el racismo junto con otras exclusiones sociales. En América Latina, estas gramáticas alternativas del antirracismo suelen estar arraigadas en una conciencia de clase con conciencia racial, un sentido de la dignidad, la igualdad y la justicia en una sociedad estratificada, que tiene conciencia racial sin que el racismo esté al frente y en el centro de la conciencia. Esta conciencia de clase con conciencia racial es un fenómeno particularmente (aunque no exclusivamente) latinoamericano, que algunos estudiosos han señalado también para Brasil (Burdick, 2008; Perry, 2013). Esta forma de conciencia se debe en parte a la influencia del *mestizaje*, que acabamos de señalar, pero su causa principal es la historia específica de colonialismo de la región -originalmente de una variedad de conquistadores blancos más que de colonos blancos- que ha creado una coincidencia bastante estrecha de la diferencia racial y de clase. En términos sencillos, cuanto más cerca esté una persona de la negritud y la indigeneidad, como ubicaciones sociales racializadas en desventaja, más abajo en la jerarquía de clases es probable que esté; y cuanto más cerca esté de la

blancura (como posición racializada en ventaja), más arriba en la jerarquía de clases es probable que esté (Telles y Proyecto sobre Etnicidad y Raza en América Latina, 2014). Esto es diferente de lo que ocurre en Estados Unidos y Europa, donde la correlación entre clase y raza no es tan estrecha y muchas personas de clase trabajadora son blancas.

Uno de los resultados de esta correlación raza-clase, combinada con las ambigüedades raciales creadas por el mestizaje, es que las dimensiones racializadas de la jerarquía pueden leerse como una simple diferencia de clase o, en el mejor de los casos, como el legado anacrónico de una desventaja racial pasada (por ejemplo, la esclavitud). Estos rasgos racializados pueden incluso leerse como si realmente *contrarrestaran la jerarquía* racial: por ejemplo, la limitada posibilidad de ascenso social para unos pocos subalternos racializados se ha leído como un signo de convivencia racial y como prueba de la existencia de una meritocracia. Históricamente, esta ha sido una tendencia importante en América Latina y ha formado parte de la negación y minimización del racismo en la región. Sin embargo, estas lecturas no borran del todo las dimensiones racializadas del orden social, que a veces todavía pueden tomar una forma crudamente visible. Por lo tanto, estas dimensiones racializadas pueden abordarse de forma indirecta o implícita: al considerarlas parte *integrante* de la desigualdad y la jerarquía, pueden estar implicadas en cualquier desafío a la desigualdad, la injusticia y la jerarquía que existen en un orden social racializado.

Sobre la base de los ejemplos que exploramos a continuación, sostenemos que estas gramáticas alternativas tienen una serie de ventajas. En primer lugar, trabajan con una intersección potencialmente productiva entre raza y clase, que necesariamente aborda cuestiones estructurales de desigualdad. En segundo lugar, este enfoque interseccional aborda la desigualdad racial de una manera que no aliena a los grupos que prefieren evitar un lenguaje explícitamente racial -algunas organizaciones indígenas, por ejemplo, el CNI, consideran que la referencia al racismo implica un concepto anticuado de raza, del que quieren distanciarse; pueden referirse a la discriminación étnica y a otras formas de injusticia, como algo distinto del racismo como tal. La intersección raza/clase crea una base para construir alianzas y abre el camino para incluir otras intersecciones (por ejemplo, con el género). En tercer lugar, estas gramáticas siguen permitiendo el uso estratégico de un lenguaje explícito sobre el racismo; es decir, el racismo no se niega de forma absoluta; está siempre presente, pero no siempre en primer plano.

También reconocemos que estas gramáticas alternativas conllevan algunos riesgos. El principal peligro es que, aunque los grupos que utilizan estas gramáticas pueden tener un enfoque radical del cambio social, este enfoque puede no estar enmarcado en una perspectiva radical del *racismo*, o al menos no de forma coherente. Por tanto, estas perspectivas pueden subestimar el papel integral que desempeña el racismo en la estructuración de la desigualdad, especialmente en lo que respecta a la naturalización de la jerarquía y la deshumanización de los subalternos racializados. En ese sentido, pueden

alinearse con demasiada comodidad con las negaciones y minimizaciones dominantes del racismo.

Teniendo en cuenta este riesgo, sostenemos que puede ser productivo ser más consciente, y quizás también más explícito, de las dimensiones estructurales de la desigualdad *racial* y del *racismo* como sistema de distribución de las desventajas y los privilegios, tal y como prevé una crítica radical. Puede ser beneficioso centrarse más en las dimensiones racializadas de la desigualdad, para demostrar hasta qué punto el racismo forma parte del sistema de clases, y el papel que desempeñan las posibilidades de naturalización que ofrece el racismo.

A continuación, ofrecemos cuatro ejemplos que muestran las diferentes formas en que el racismo aparece en la agenda política de una determinada organización y cómo se nombra o no explícitamente el racismo. En primer lugar, ofrecemos un ejemplo de Colombia sobre la conciencia explícita del racismo y el uso explícito del lenguaje del racismo. A continuación, damos ejemplos de gramáticas alternativas de antirracismo de Brasil, México y Ecuador. Terminamos cuestionando la suposición de que es necesario nombrar explícitamente el racismo como tal para avanzar en el trabajo antirracista, y sugerimos que el empleo de formas más indirectas de evocar el racismo, que implican una conciencia del racismo estructural, tiene algunas ventajas para la práctica antirracista.

Chao Racismo: lenguaje explícito del (anti)racismo

La organización Chao Racismo fue creada en 2011 en Cali (Colombia) por el abogado Afrocolombiano Ray Charrupí, que presentó una demanda contra la revista de cotilleos *Hola* por publicar una foto de portada que fue ampliamente considerada racista por su representación de mujeres negras en papeles degradantes (como trabajadoras domésticas al servicio de una familia de mujeres blancas ricas). En el momento de nuestra investigación, en 2017, Chao Racismo estaba formado por una docena de mujeres y hombres (mestizos y negros) que organizan campañas y acciones de sensibilización sobre el racismo en Cali, Bogotá y Cartagena.⁴

El racismo ocupó un lugar muy explícito en sus acciones (Figura 1). Su definición de racismo abarca las dimensiones individuales, pero también las estructurales, de la desigualdad racial. El objetivo principal de Charrupí era cuestionar la ecuación entre negro y pobre: “Si lo que vas a hacer -sea acto, proceso, proyecto de estrategia política- no te lleva a decir que *n* [*negro*] es diferente de *p* [*pobre*], entonces simplemente no lo hagas” (entrevista). También cuestionó *el blanqueamiento*, es decir, el proceso por el cual algunas personas negras, indígenas y mestizas, en un contexto ideológico que da valor supremo a la blancura, se ven motivados a intentar distanciarse de la negridad y

⁴ Los datos sobre el Chao Racismo proceden del trabajo de campo realizado por Krisna Ruelle-Olihuera en el marco del proyecto LAPORA.

la indigeneidad. La idea del blanqueamiento está impulsada por la ecuación *negre = pobre*, que supone que la movilidad social ascendente es también un movimiento hacia la blancura y descarta la posibilidad de ser a la vez *negre* y de clase media o alta. En consonancia con estos objetivos, Chao Racismo tenía, entre otros, programas que abordaban cuestiones de empleo. Por ejemplo, la organización creó el Certificado de Inclusión que otorga a las empresas que cumplen con ciertos estándares especificados por Chao Racismo en términos de políticas de empleo que son inclusivas para los afrocolombianos. Promovió encuentros y congresos sobre Marketing y Publicidad Inclusivos, con el fin de sensibilizar a los RRPP y a los empresarios sobre el tema del racismo. Chao Racismo también abordó la violencia que afecta de forma desproporcionada a los jóvenes negres en Colombia (Urrea Giraldo, 2012, p.156), organizando fiestas urbanas en Cali y espectáculos de talento en Buenaventura (una ciudad de la costa del Pacífico) para ofrecer lugares no violentos a los jóvenes negres, respaldándolos con talleres sobre racismo, sexismo y violencia. Además, Chao Racismo integró las cuestiones de género en su trabajo, tratando de incluir activamente a mujeres y hombres en sus programas, haciendo campaña para promover el uso del pelo natural afro en el concurso de belleza de Miss Colombia, protestando contra el uso de letras e imágenes sexistas en los eventos que organizaron en Buenaventura, y concienciando sobre la violencia de género en los talleres que impartieron como parte de esto.



Figura 1. El logo de Facebook de Chao Racismo

En cierto sentido, estas acciones abordan cuestiones estructurales y, podría decirse, también trabajan para humanizar a las personas negras, privilegiando una imagen diferente de la asociación común de la negridad con la pobreza, y apoyando una variedad de intereses, desde el empleo hasta los concursos de

belleza. Sin embargo, la forma en que se articulaban estos programas tenía que ver, en última instancia, con el centrismo de la clase media; el objetivo principal era crear una clase media negra acomodada que fuera “*fashion, sexy y chic*”, en palabras de Charrupí. Por ejemplo, entre las actividades más publicitadas figuraba la promoción de una camiseta de Chao Racismo en los concursos de belleza de Miss Colombia. Además de no cuestionar las estructuras básicas de la jerarquía capitalista, el Chao Racismo las celebraba en su versión neoliberal, centrándose en el espíritu empresarial, valorando el consumismo y convirtiendo la negritud en un producto de moda que las personas blancas y mestizas de clase media querrían comprar. El punto principal de la agenda de Chao Racismo era una ecuación que estereotipaba a *todas* las personas negras como pobres, por lo que la organización desafiaba la ecuación tratando de hacer ricos a *algunas* personas negras, y el enfoque en las personas negras (excluyendo a las personas pobres no negras) podía justificarse porque la ecuación en sí misma era sobre *las personas negras*.

Pero esto también significaba que sus programas, aparte de pretender inspirar la movilidad social basada en el individuo, no cuestionaban el hecho de que la mayoría de las personas negras seguían siendo pobres, dejando intacta la jerarquía básica de clases. Si se hubiera abordado la pobreza en general, se habría planteado la cuestión de cómo justificar el hecho de centrarse únicamente en las personas *negras* pobres. Esto podría haberse abordado mostrando que, entre las personas pobres, las negras de Colombia son incluso más pobres que las demás (como indican algunas estadísticas, aunque la comparación suele hacerse entre personas negras y no negras, sin controlar la clase).⁵ Pero el enfoque de Chao Racismo no era de este tipo, que trata de los grados de pobreza, aunque sea de gran relevancia para la mayoría de los afrocolombianos.

En relación con el género, el énfasis de Chao Racismo fue promover una imagen de mujeres negras adineradas y convencionalmente atractivas y, como hemos visto, hacer que la negritud parezca “*fashion, sexy y chic*”. Esta estrategia desafía las expresiones manifiestas de sexismo (en las letras de las canciones, los vídeos musicales, la violencia doméstica), dejando intactas las divisiones sexistas y de clase del trabajo y la intersección de la raza y el género en la estructuración del mercado laboral, como se ve, por ejemplo, en la presencia desproporcionada de mujeres negras en el servicio doméstico (Wade, 2013).

En este caso, podemos ver que algunos elementos de un enfoque estructural (sobre la desigualdad racial, el sexismo manifiesto y la pobreza negra) pueden proceder sin requerir un rechazo radical de la jerarquía de clases, el sexismo y el capitalismo *en su totalidad*. Como se ha señalado anteriormente, algunos autores afirman que para erradicar el racismo y la desigualdad racial sería necesario deshacerse del capitalismo y/o del orden social liberal, porque el

⁵ Por ejemplo, entre los colombianos por debajo del umbral de pobreza, los afrocolombianos están sobrerrepresentados entre los que se encuentran por debajo del umbral de pobreza absoluta. Véase Urrea-Giraldo et al. (2007).

racismo es históricamente constitutivo de estos órdenes sociales. Chao Racismo, no aborda todo el espectro de la desigualdad racial: su antirracismo empresarial abarca el capitalismo y, al rehuir el cambio radical, deja intacta a la mayoría de los negres pobres. Una visión u horizonte radical es útil para analizar el trabajo antirracista de esta organización, ya que nos alerta de las carencias del antirracismo empresarial y nos orienta hacia la propuesta de alternativas que aborden las cuestiones estructurales de la pobreza y la desigualdad con un enfoque diferencialista y orientado a las personas negres.

Sin embargo, toda esta crítica -motivada por un horizonte radical- no significa que actividades como las de Chao Racismo no sean útiles en algunos aspectos o deban ser desestimadas. Sí atiende a una determinada población; sí tiene acceso y alcance dentro de las vías establecidas de difusión de la información; y sí hace un valioso trabajo antirracista. Además, plantea la posibilidad de que actividades que a otros les pueden parecer superficiales, triviales o sin importancia también pueden tener un potencial antirracista útil. Un enfoque inclusivo de las estrategias antirracistas no significa ser acrítico, sino valorar las diversas contribuciones. En el caso del Chao Racismo, esto incluye su denominación explícita del racismo. Sin embargo, los ejemplos que presentamos ahora utilizaron gramáticas alternativas que hacían el racismo menos explícito, pero que también tenían un enfoque estructural, en diversos grados.

Rede de Comunidades e Movimentos Contra a Violência: una gramática antirracista alternativa de la violencia y la seguridad

La Red de Comunidades y Movimientos contra la Violencia tiene su sede en Río de Janeiro, donde comenzó aproximadamente en 2003 como reacción a cuatro masacres policiales en las favelas de la ciudad.⁶ En el momento de nuestra investigación, en 2017, contaba con unos 60 miembros, la mayoría de los cuales eran madres residentes en favelas que se autoidentificaban como *negras*; de ellas, unas veinte asistían regularmente a reuniones y participaban activamente en protestas y manifestaciones callejeras (Figura 2), asistían a casos judiciales, registraban quejas oficiales e interactuaban con su principal interlocutor gubernamental, la Defensoría Pública del estado de Río. La red también contaba con varios aliados y partidarios, que eran principalmente estudiantes, investigadores y otros activistas.

⁶ Los datos sobre esta red proceden del trabajo de campo realizado por Luciane Rocha en el marco del proyecto LAPORA. Véase también Rocha (2012).



Figura 2. Una protesta callejera de la Rede de Comunidades e Movimentos Contra a Violência, Rio de Janeiro, mayo del 2017 (fotografía de Luciane Rocha).

En sus declaraciones y manifestaciones públicas, los miembros de la Rede denunciaron el “genocidio” y desafiaron las narrativas dominantes de la “guerra contra las drogas”, la criminalización de la protesta y las prácticas de encarcelamiento masivo. Denunciaron el racismo en el sistema de justicia, basándose en datos que muestran que el 71% de los homicidios en Brasil son de personas negras; que se ha producido un aumento del 40% de las muertes de personas negras (no solo los asesinatos policiales) en la década hasta 2014; que, controlando la edad, el sexo, la educación y el lugar de residencia, las personas negras en la ciudad de Río son víctimas de homicidio con un 24% más de frecuencia que las personas blancas; y que en el estado de São Paulo en 2011, las personas negras tenían 3 veces más probabilidades que las blancas de ser asesinadas por la policía, teniendo en cuenta su peso demográfico.⁷

En todo esto, ¿hasta qué punto era central el “racismo” en su discurso y agenda? Hay algunos factores que indican que ocupaba un lugar relativamente marginal. Aunque las mujeres de la red tendían a identificarse como *negras*, por ejemplo,

⁷ Sáenz (2015), Cerqueira y Coelho (2017). Para los datos de São Paulo, véase Sinhoretto, Silvestre y Schlittler (2014).

esto rara vez era objeto de una discusión abierta o de una afirmación explícita. La protesta de las madres contra la violencia policial se refería con frecuencia a que las víctimas eran jóvenes varones que vivían en las favelas y a las propias favelas como espacios de la ciudad. Otro factor es que, aunque muchas de las víctimas asesinadas se identificaban como negras, esto no fue explicitado insistentemente por sus madres en la Rede, y normalmente se aducía junto a ser *favelado* y ser pobre, como un todo interseccional. Las madres pedían “justicia” y se oponían al “exterminio por parte del Estado”, pero el “racismo” no se nombraba explícitamente en las pancartas y carteles que la red utilizaba en las protestas públicas. En general, se reconocía explícitamente que la violencia policial en las favelas tiene un impacto que traspasa las diferencias raciales (y de hecho incluye a algunas víctimas blancas). Como decía un eslogan de la red “Somos madres. Somos Madres Negras, Madres Indígenas, Madres Trabajadoras, Madres Pobres, Madres de las Barriadas, Madres de la Periferia: Somos Madres Guerreras”.⁸

Pero, al mismo tiempo, el carácter racializado subyacente de los asesinatos y de los manifestantes estuvo siempre presente. Lo vemos en las fotos de las víctimas -todas ellas jóvenes negres, aunque de distintos tonos de piel- que formaban parte del aspecto visual de estas manifestaciones y dejaban claro el carácter racializado de la matanza de forma tácita pero abundante, al igual que los cuerpos de las propias madres. En algunas manifestaciones, maniqués caseros que representaban cuerpos jóvenes negros fueron embadurnados con pintura roja y esparcidos por las aceras. Se trataba de un uso estratégico de los cuerpos y las imágenes para resaltar el sufrimiento y la emoción (pero también para cuestionar el espectáculo y el voyeurismo en torno a los cuerpos dañados), y los cuerpos estaban claramente racializados en desventaja. El carácter racializado de la lucha de la Rede también es palpable en los discursos públicos de las madres, donde ocasionalmente reiteran el sesgo racial de la violencia y hablan de las favelas como territorios negros.

En las entrevistas, las madres utilizaron con bastante frecuencia un lenguaje de racismo letal. Una dijo: “Mis hijos murieron a manos de una policía racista porque estaban en un territorio racializado [la favela]”; otra dijo: “Aquí, en Brasil, no hace falta ser culpable o estar implicado [en un delito] para que te maten, basta con ser negro, pobre y vivir en la favela para estar en el punto de mira de la policía” – aunque un segundo después dijo sólo “pobre y de la favela”, reforzando la caracterización ausente-presente de las identificaciones racializadas. La palabra “genocidio” aparecía ocasionalmente en las pancartas desplegadas en las manifestaciones públicas y, aunque el concepto es definido por la ONU en términos de amenazas a un determinado “grupo nacional, étnico, racial o religioso”, podría decirse que tiene connotaciones fuertemente racializadas y algunos autores hablan explícitamente de “genocidio negro” (Nascimento, 1989; Rocha, 2012; Alves, 2014; Smith, 2017).

⁸ “Nós somos Mães. Nós somos Mães Negras, Mães Indígenas, Mães Trabalhadoras, Mães Pobres, Mães de Favelas, Mães Periféricas: Nós somos Mães Guerreiras!”

Además, hoy en día los datos sobre la violencia en Brasil suelen recogerse y analizarse en función de la edad, el sexo y el color (oponiendo las personas “negras” a las “blancas”), en lugar de la clase. Las correlaciones entre clase, barrio y violencia son complejas y no es tan fácil encontrar datos claros y sencillos sobre ellas. Esta configuración de la disponibilidad de datos obedece a la orientación del Estado brasileño hacia el antirracismo y a la tendencia dominante de tomar los datos de los censos y las encuestas, que utilizan cuatro categorías de color -blanco, marrón, negro y amarillo (para captar a las personas de ascendencia asiática)- y simplificarlos en comparaciones entre personas blancas y negras. Esto tiende a resaltar los factores raciales, especialmente en los informes de los activistas y de la prensa generalista, que no siempre controlan estrechamente la clase social (Amnistía Internacional, 2015).

El caso de la Rede es una rica ilustración de una maternidad antirracista y su tratamiento de la violencia estatal y la muerte de los hombres jóvenes negros. En lo que respecta a nuestro argumento, la Rede ilustra cómo la denominación del racismo entraba y salía de escena, siendo explícita en algunos contextos (por ejemplo, las entrevistas etnográficas) y más implícita en otros (por ejemplo, las protestas públicas). Es evidente que se tiene conciencia de las dimensiones estructurales de la violencia, pero no necesariamente se centra en el papel que desempeña el racismo en estas estructuras ni se hace un uso estratégico coherente de la referencia explícita al racismo. Junto a una clara posición de género de las mujeres como madres, había ambigüedad sobre la intersección de raza y clase: las madres apreciaban que no coincidían completamente (“nosotras” incluía a las “madres indígenas”), pero eran claramente muy conscientes de que las categorías de habitante de la favela y no-blanco se solapaban mucho. Esta intersección raza-clase y la conciencia de clase racial que la acompaña también es evidente en los dos casos siguientes.

Congreso Nacional Indígena: una gramática alternativa antirracista del poder político

El Congreso Nacional Indígena (CNI) es una organización consolidada en México con alcance nacional.⁹ Sus orígenes están estrechamente ligados al levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994 y ha convocado cinco congresos nacionales desde 1996, reuniendo a representantes de todos los pueblos indígenas del país. Como corresponde a sus orígenes, es políticamente radical y lucha por la autonomía indígena, con el capitalismo y el Estado mexicano claramente identificados como adversarios en la lucha. En 2016, el CNI creó el Concejo Indígena de Gobierno (CIG) para apoyar un intento de conseguir un candidato indígena en la lista de las elecciones presidenciales y en 2017 el CGI promovió la candidatura (fallida) de

⁹ Los datos sobre el CNI proceden del trabajo de campo realizado por Gisela Carlos Fregoso en el marco del proyecto LAPORA.

María de Jesús Patricio (alias “Marichuy”), una líder y curandera nahua. Esta fue una de las propuestas más radicales del CNI, al contrarrestar un fuerte estereotipo de género y racialización de los hombres indígenas como maltratadores de sus mujeres y de las personas indígenas en general como incapaces de liderazgo.

En cuanto a la forma en que el concepto de racismo figura en el discurso y la agenda del CNI, existe, como en el caso de la red de madres de Río, una buena dosis de ambivalencia. Por un lado, al adherirse a una perspectiva básicamente marxista, los activistas del CNI expresan un fuerte deseo de hablar en nombre de “*los de abajo*” y reconocen la opresión común de muchas personas. En su página web se enumeran los pueblos indígenas que componen el CNI y al final se añade “afromestizo y mestizo”. Una declaración dice: “Escuchamos el dolor de todos los colores que somos el México de abajo” y “No es solo el racismo de la estructura política lo que no dejó que nuestra propuesta [de una candidatura presidencial de Marichuy] figure en la boleta electoral, pues si quienes se oponen a la destrucción capitalista del mundo compartieran entre si los ojos rasgados, azules o rojos, las políticas públicas y la supuesta democracia estarían hechas para excluirlos a ellos”.¹⁰ En este sentido, para el CNI, el racismo no es más que un arma ideológica utilizada en favor de la explotación.¹¹

En este sentido, las declaraciones públicas del CNI sólo mencionan ocasionalmente el racismo. Por ejemplo, las publicaciones en su sitio web se refieren a veces a las “condiciones de marginalidad, racismo y discriminación”; o a “las muestras de racismo del Gobierno mexicano”. Pero en cuatro años de publicaciones en el sitio web del CNI, la palabra “*racismo*” sólo apareció nueve veces, y “*discriminación*” catorce. Además, la solidaridad hacia las mujeres (y lucha de las mujeres contra la violencia) a veces se consideraba que superaba tanto la diferencia de clase como la racial: en las entrevistas, Marichuy y algunas compañeras activistas hablaron de la posibilidad de que las mujeres urbanas, mestizas y blancas se identificaran con el proyecto de mujeres del CNI y participaran en él.

Por otro lado, hay una constante y poderosa afirmación de la indigenidad, que se hace evidente en el nombre de la organización, en los materiales visuales y en la iconografía utilizada en su sitio web, en las manifestaciones y en las reuniones, en las que predominan los indígenas, a menudo vestidos con trajes tradicionales (Figura 3). Este énfasis también se hace explícito en las declaraciones del CNI sobre las luchas de resistencia de “*los pueblos indígenas*” y su búsqueda de autonomía basada en los modos de vida y las prácticas indígenas, en “*el espacio de los indios que somos*”. En general, el discurso del CNI está conformado por varios binarios estructurales aproximadamente superpuestos: urbano/rural, blanco/no blanco, privilegiado/pobre (y hasta cierto punto norte/sur dentro de México). Cada binario connota a los otros dos:

¹⁰ <https://www.congresonacionalindigena.org/2018/05/02/falta-lo-falta/>

¹¹ <https://www.congresonacionalindigena.org/2017/04/12/escuchar-el-dolor-que-hay-en-mexico/>.

así, cualquier conversación sobre la pobreza (como en *los de abajo*) evoca automáticamente una imagen de las personas indígenas (o de las personas mestizas de piel oscura), y viceversa. Los límites y las categorizaciones precisas no importan necesariamente tanto. En cambio, las profundas raíces históricas de la intersección estructural entre ser indígena (o mestizo de piel oscura) y ser pobre fue lo que impulsó la agenda. En este sentido, si bien hubo una referencia directa al racismo, hubo una poderosa sensación de subalternidad estructural racializada.



Figura 3. Marichuy (segunda de la izquierda) en una reunión en Palenque, Estado de Chiapas, octubre del 2017 (fotografía de Gisela Carlos Fregoso).

Este escenario fue modificado por la CIG y la campaña electoral de Marichuy, cuando su intento de entrar en la arena política nacional como candidata de *los de abajo*, pero con una dimensión rotundamente racializada y de género, produjo una reacción altamente racializada y sexista que reveló brutalmente los aspectos raciales y de género de la jerarquía de poder. Aparecieron publicaciones en las redes sociales en las que se ridiculizaba a Marichuy y se la comparaba con una trabajadora doméstica: “Esa Marichuy se parece a la que limpia mi casa”; “¿Quién es Marichuy y por qué no está haciendo pozole? (un platillo mexicano a base de maíz);”; “Yo sí votaría por Marichuy. Se ve que tiene experiencia en limpiar a México” (Hernández Navarro, 2018; Marini, 2018). La prensa reportó ampliamente estos comentarios, normalmente con la correspondiente reprimenda. La reacción racista y sexista en las redes sociales fue limitada, pero potente, y dejó bien claro que la candidatura de Marichuy era, en efecto, una intervención antirracista.

Además, su llamamiento antirracista era interseccional e invocaba una conciencia de clase racialmente consciente y generizada: la referencia en los mensajes de las redes sociales al servicio doméstico toca una articulación muy potente de raza, clase y género en América Latina (Saldaña-Tejeda, 2014; Wade, 2013). Una mujer no tendría que identificarse como indígena para sentir el racismo y el sexismo en estos comentarios; cualquier mestiza de piel oscura y clase baja podría identificarse airadamente con Marichuy en este tema.

En el caso del CNI, pues, vemos una conciencia del racismo estructural mediada por un enfoque ambivalente a la hora de nombrar directamente el racismo, que entra y sale del foco de atención de una forma quizá más ambigua que en el caso de la red de madres de Río. Sin embargo, cuando se menciona el racismo, se hace con precisión y conmoción. Hay una fuerte conciencia de la condición negativamente racializada y de género de los pueblos indígenas, mientras que la postura anticapitalista del CNI también invita a sus miembros -y a otros- a pensar en la desigualdad racializada y de género de manera estructural y a considerar toda la estructura de poder racializada de México.

Wimbí y una gramática alternativa antirracista del medio ambiente y la tierra

Wimbí es una pequeña comunidad de la provincia de Esmeraldas, en la región costera del Pacífico de Ecuador, ocupada ancestralmente por población negra (y algunas indígenas) (Figura 4).¹² Durante siglos, pero cada vez más en las últimas décadas, la zona ha sido objeto de explotación por parte de intereses externos, procedentes de las regiones blancas/mestizas del interior y de empresas internacionales, que extraen recursos naturales (minerales, madera) y se dedican a la producción agroindustrial (principalmente de aceite de palma y camarones) (Antón Sánchez, 2015). Los habitantes de las comunidades locales suelen participar en estas empresas como mano de obra en diferentes modalidades (por ejemplo, empleadas, jornaleros); también pueden ser pequeños empresarios, vinculados a las empresas entrantes como subcontratistas; y pueden vender tierras y derechos sobre los recursos o cederlos a cambio de otros beneficios (por ejemplo, la construcción de carreteras). En 2012, alrededor del 25 por ciento de las tierras del norte de Esmeraldas se habían vendido a intereses capitalistas externos. Las transacciones se han realizado a veces de forma voluntaria, pero a menudo han sido coaccionadas de alguna manera, ya sea con amenazas u otras presiones menos manifiestas. En términos formales, estas ventas son a menudo ilegales, ya que estos títulos de propiedad colectiva no permiten la venta; sin embargo, los casos judiciales a veces deciden a favor de las empresas privadas. Algunas de las tierras también han sido invadidas (Antón Sánchez, 2015, pp.99-102). Los conflictos surgen por la tierra y por la degradación ambiental (principalmente el uso y la contaminación del agua y la destrucción del bosque). Así, la resistencia

¹² Los datos sobre Wimbí provienen del trabajo de campo realizado por María Moreno Parra en el marco del proyecto LAPORA. Véase también Moreno Parra 2019.

de las comunidades locales se centra principalmente en el uso y la propiedad de la tierra y en cuestiones medioambientales, pero también en la violencia, ya que los líderes pueden ser objeto de amenazas y también de asesinatos, delitos que con frecuencia se cometen con impunidad.



Figura 4. La comunidad Wimbí, provincia de Esmeraldas, septiembre del 2017 (fotografía de María Moreno Parra).

En el momento de nuestra investigación, en 2017, los activistas locales de Wimbí estaban haciendo uso de los instrumentos legales, incluidos los derechos a los títulos de propiedad de las *tierras ancestrales*, concedidos a ellos como comunidades afroecuatorianas en la Ley de Desarrollo Agrario (1994) y en la Constitución de 1998. También solicitaron el apoyo de la Defensoría del Pueblo de Ecuador y movilizaron sus alianzas con la Pastoral Social de la Iglesia católica y las ONG ecologistas (por ejemplo, Acción Ecológica).

En todo esto -como en los ejemplos anteriores- el racismo no se mencionaba a menudo de forma explícita. El marco predominante de las reclamaciones y protestas era el multiculturalismo estatal y su régimen de derechos, el que, como hemos señalado, es un contexto en el que el racismo y la desigualdad racial tienden a quedar al margen. Los informes de prensa sobre cuestiones medioambientales y conflictos por la tierra -un conflicto específico que surgió

en 2015 y está en curso ha atraído cierta atención en los medios de comunicación- casi nunca mencionan el racismo y ni siquiera señalan siempre que la población local es negra (e indígena). El sitio web del consejo comunitario local (Junta Parroquial) señala que la población local descende de “congos” de piel oscura, pero no hace referencia al racismo ni a la discriminación y afirma que la esclavitud nunca estuvo presente en esta comunidad en particular.¹³ Las declaraciones públicas de líderes locales y aliadas (por ejemplo, de la Iglesia, las ONG y las universidades) pueden tener el mismo tono: la transcripción de una reunión celebrada en 2017 en la que participaron dichos actores está llena de denuncias de la situación, pero no se refiere al racismo y menciona solo una vez “la discriminación de los tribunales de justicia contra los pueblos negros”, en relación con los obstáculos para asegurar la titularidad legal de los territorios ancestrales.¹⁴ Incluso un documento preparado para el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD) de las Naciones Unidas por organizaciones comunitarias de Esmeraldas, portavoces de la Iglesia y académicos locales sólo se refiere tres veces a la “discriminación racial” y a la “discriminación sistemática” contra las comunidades negras e indígenas de la región.¹⁵

Sin embargo, la población local era consciente de los problemas estructurales relacionados con su condición racial. De forma reveladora, esto surgió en las entrevistas etnográficas con líderes locales, activistas, profesores y gente de la iglesia negra, cuando el investigador planteó explícitamente la cuestión del racismo en la conversación. Entonces, la gente solía responder mostrando una aguda conciencia del racismo, tanto directo como estructural, como muestran los siguientes ejemplos:

“Esto nos pasa porque somos negros” (Líder negro local).

“Al parecer nos quieren eliminar, porque solo en las poblaciones afro y las poblaciones indígenas es donde se ve tanto atropello a nuestros derechos” (Funcionario mestizo de la Pastoral Social de la Iglesia, citando lo que le había dicho un negro del lugar).

“La empresa [de aceite de palma] dice ‘hemos vencido a gente de gran calaña. ¿No vamos a vencer a estos negritos?’” (Presidente del consejo comunitario local).

¹³ <http://5dejunio.gob.ec/>. Consultado el 12 de mayo de 2021.

¹⁴ <https://verdadparalavida.org/audiencia-del-choco/>. Consultado el 13 de mayo de 2021.

¹⁵ El documento es un “informe alternativo” a los informes normales por país que se presentan al CERD. Véase https://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CERD/Shared%20Documents/ECU/INT_CERD_NGO_ECU_28317_S.pdf. Consultado el 13 de mayo de 2021.

“Estoy luchando con ellos, con la comunidad para que no seamos aplastados porque nosotros como negros tenemos el mismo derecho que tienen todas las comunidades”; “Que el gobierno mire que esos son territorios ancestrales que nos pertenecen por ser negros”; “Así nos quieren amaratar como negros, ‘a estos negritos los amaratamos con esto porque tenemos las escritura” (Miembro del consejo de la comunidad local).

“Que no nos discriminen a nosotros por ser negros, debemos salir” (Miembro del consejo comunitario local).

“Está dicho que al Estado no le importa la vida de los negros de la zona, para nada”; “en una clase de pobres que hay negros, blancos, mestizos el más jodido de todos es el negro, hay problema racial, yo voy por la lucha racial, no la lucha de clases” (Sacerdote local).

“A nosotros nos siguen mirando acá en Esmeraldas, como una zona, una provincia de negros, y que eso también hace que no se actué”; “lo que se está dando en San Lorenzo y en Wimbí es una muestra de que no se ha terminado la lucha por el racismo” (Sacerdote de la Pastoral Social Esmeraldas).

Estas citas revelan cómo la negridad (y, por tanto, también el racismo) está integrada en cuestiones más amplias, relacionadas con la tierra, el territorio y el Estado-nación. La tierra puede reclamarse legalmente como las tierras ancestrales de una “comunidad afroecuatoriana” y, aunque esta figura jurídica se enmarca en un régimen de derechos multiculturalista, sigue poniendo en primer plano una categoría en la que la diferencia racializada está implícitamente presente y puede hacerse explícita, como podemos ver. Esta diferencia racializada está a su vez incrustada en una narrativa más amplia sobre el desarrollo de la nación ecuatoriana, en la que la región del Pacífico norte (y la región amazónica) son retratadas en el discurso dominante como inferiores (subdesarrolladas, incivilizadas), debido a su población negra (e indígena) (Rahier, 2014; Whitten, 1986; Whitten, 1981). Existe una racialización subyacente ligada a la geografía histórica y a la topografía moral del país, que creó y mantiene un vínculo estructural entre subdesarrollo y negridad (e indigenismo), y construye una imagen de la región como un lugar abierto a la explotación por cualquier medio necesario para obtener beneficios.¹⁶

¹⁶ Para un argumento paralelo sobre Colombia, véase Wade (1993).

Por lo tanto, las luchas por la tierra y contra la destrucción del medio ambiente también son implícitamente luchas antirracistas, no sólo desde nuestro punto de vista como analistas, que argumentan sobre el funcionamiento del racismo estructural, sino también desde el punto de vista de muchos habitantes locales. Al igual que en el caso de la Rede y el CNI, el racismo entraba y salía de escena, aunque en este caso era menos evidente que en la Rede y el CNI y tendía a hacerse explícito sobre todo en contextos de entrevistas en los que se ponía el tema sobre la mesa. Para los habitantes de Wimbí, esta renuencia a hablar públicamente sobre el racismo existía junto a una gran precisión sobre la explotación desigual de la tierra y las consecuencias ambientales, una precisión que estaba fuertemente atenuada con un sentido de que la posición racializada de los habitantes de la zona está inherentemente involucrada en esta desigualdad - es decir, la gente de Wimbí reveló una conciencia de clase racialmente consciente. En el caso de Wimbí, al igual que en el del CNI, es destacable que cuando se aduce el racismo en este contexto, se lleva directamente a una perspectiva estructural, que va más allá de las discriminaciones y estigmatizaciones individuales. Al igual que el CNI, muestra una conciencia de -e invita a otros a considerar- toda la estructura de poder racializada de Ecuador.

Conclusión

En los tres casos de luchas antirracistas que utilizan gramáticas alternativas, presentados anteriormente, el racismo como idea está presente en diversos grados, pero en todos los casos está imbricado con una preocupación más amplia por la clase (y el género), que se refleja en la preocupación por la reducción del acceso a la seguridad/vida, al poder político y a los recursos (tierra, agua, bosques).

En América Latina, esto se ha visto a menudo como un problema para el antirracismo: la raza y la clase se superponen fuertemente y el mestizaje difumina las líneas de la diferencia racial de manera que el racismo puede confundirse con el clasismo -o leerse a propósito como tal- y la desigualdad racial con la desigualdad de clase. La estrategia antirracista ha consistido en tratar de hacer más nítidas las líneas de diferencia racial, para poner de relieve el racismo y la desigualdad racial. Esto ha sido muy útil políticamente para llamar la atención sobre el racismo y los grupos marginados, pero esta estrategia tiene sus límites. Por ejemplo, esta forma de enfocar el racismo ha dado lugar a menudo a leyes e iniciativas contra la discriminación. Éstas son notables por la forma en que abarcan una amplia variedad de diferencias, pero rara vez abordan la diferencia de clases, porque al hacerlo se plantean inmediatamente cuestiones estructurales que estas leyes contra la discriminación no pueden abordar fácilmente. Una ley boliviana de 2010 contra el racismo y la discriminación y la Constitución de 2008 de Ecuador enumeran numerosas formas de diferencia¹⁷

¹⁷ La Ley contra el racismo y toda forma de discriminación de Bolivia, en su artículo 5, enumera los siguientes tipos de discriminación “el sexo, la edad, el género, la orientación sexual, la

y, excepcionalmente, incluyen elementos de clase (condición socioeconómica, nivel de educación). Sin embargo, está por ver qué pasaría si la gente intentara denunciar la “discriminación” que sufre en el mercado laboral por su bajo nivel de educación, o en el mercado de la vivienda por no tener suficiente dinero para comprar o alquilar la casa que desea. Se trata de cuestiones estructurales, que no pueden abordarse con la legislación antidiscriminatoria, que se centra en actos concretos de los individuos, aunque la acción legal contra esos actos pueda tener un gran poder simbólico.

Nuestros datos sugieren que también es posible un enfoque diferente, como estrategia complementaria. Las luchas de la Rede, el CNI y la comunidad Wimbi abordan todas ellas intersecciones de clase/raza que (al igual que las de raza/género) invitan a un enfoque más complejo, que quiere abordar las dos dimensiones conjuntamente, pero a nivel *estructural*. Mediante el uso de gramáticas alternativas del antirracismo, estas organizaciones abordan las estructuras básicas de la desigualdad de clase y de poder y, al mismo tiempo, muestran una conciencia de cómo estas estructuras se ven influidas por el racismo, aunque no afectan sólo a una categoría racializada específica.

Este enfoque complejo del antirracismo es potencialmente productivo para el trabajo antirracista que pretende abordar la desigualdad racial, en lugar de la discriminación y la estigmatización como actos individuales; dirige la atención a cuestiones estructurales básicas, pero de una manera racialmente consciente. Esto puede ser un punto de apoyo o un punto de entrada útil para el trabajo antirracista, especialmente en una sociedad predominantemente mestiza en la que muchas personas tienen dificultades para empatizar con la idea de racismo - que en la sociedad latinoamericana dominante suele entenderse únicamente en términos de odio y violencia, a menudo individualizados-, pero pueden entender más fácilmente la “injusticia” como una preocupación legítima. Una gramática alternativa del antirracismo puede ser una táctica eficaz para maximizar la legitimidad de las reivindicaciones y las luchas a los ojos de los demás y evitar la amenaza de deslegitimación que puede atraer una reivindicación más inequívocamente racial. Podría parecer que se está atendiendo a la fragilidad blanco-mestiza, pero, dado que las dimensiones racializadas de la lucha nunca están ausentes, las gramáticas alternativas consiguen en realidad mantener dichas dimensiones en el marco de atención, en la forma de un sentido de justicia racialmente consciente.

El enfoque estructural con conciencia racial que no está atento de forma limitada a las identidades racializadas específicas, también puede ser una forma importante de construir alianzas, no sólo entre los pueblos negros e indígenas, sino también potencialmente con los mestizos de piel oscura - y en Argentina,

identidad de género, la identidad cultural, el origen familiar, la nacionalidad, la ciudadanía, el idioma, el credo religioso, la ideología, la opinión política o filosófica, el estado civil, la condición económica o social, la enfermedad, el tipo de ocupación, el grado de instrucción, la discapacidad física, intelectual o sensorial o la capacidad alternativa, el embarazo, el origen regional, la apariencia física, la vestimenta, el apellido y otros”. La Constitución de Ecuador de 2008, en su artículo 11, contiene una lista similar.

con las personas peyorativamente etiquetadas como *negros* que no son de piel oscura (Geler, 2016) – ya que están todos implicados en una categoría racializada de *los de abajo*, pero algunos de los cuales no siempre quieren reconocer su condición racializada.

Sin embargo, aquí se corre el riesgo de subestimar la importancia del papel integral que desempeñan el racismo y la desigualdad racializada en la estructuración de la jerarquía y la desigualdad en su conjunto. Los habitantes de Wimbí y las madres de la Rede son desigualmente conscientes de las intersecciones históricas de raza y clase a través del colonialismo, que han producido a lo largo de los siglos las acumulaciones duraderas y a menudo inflexibles que constituyen las estructuras sociales actuales. Incluso la gente del CNI, que a menudo despliega un discurso explícitamente consciente de estas cuestiones, frecuentemente también las sitúa en un marco marxista que reduce el racismo a una herramienta ideológica al servicio del capitalismo, en lugar de verlo como históricamente constitutivo del capitalismo y de los órdenes políticos liberales. Pero la reacción racista y sexista a la campaña electoral de Marichuy sugiere que podría ser necesario, en algún momento, hablar más explícitamente del racismo junto con el sexismo, ya que no sólo se utiliza como medio para atacar la organización indígena, sino que también es un elemento clave en los mecanismos que reproducen la desigualdad de manera más amplia en México.

En este sentido, si bien las gramáticas alternativas del antirracismo tienen claras ventajas en el panorama de las estrategias antirracistas, sostenemos que vale la pena aprovechar el actual “giro hacia el antirracismo” en América Latina y trabajar con un horizonte políticamente radical para destacar, por un lado, hasta qué punto el racismo ha sido y sigue siendo parte integral del tejido del sistema de clases (que se basa en la desigualdad y que los órdenes políticos trabajan para reproducir); y, por otro lado, las posibilidades que ofrece el racismo para los procesos de naturalización y deshumanización.

Referencias citadas

- Alberto, Paulina L. 2011. *Terms of inclusion: black intellectuals in twentieth-century Brazil*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- Alves, Jaime Amparo. 2014. “From necropolis to blackpolis: necropolitical governance and black spatial praxis in São Paulo, Brazil”. *Antipode* 46 (2): 323-339.
- Amnesty International. 2015. “You killed my son”: homicides by military police in the city of Rio de Janeiro. London: Amnesty International.
- Andrews, George Reid. 2004. *Afro-Latin America, 1800-2000*. Oxford: Oxford University Press.
- Andrews, Kehinde. 2018. *Back to Black: retelling Black radicalism for the 21st century*. London: Zed Books.

Antón Sánchez, John. 2015. *El derecho al territorio ancestral afroecuatoriano en el Norte de Esmeraldas*. Quito: Instituto de Altos Estudios Nacionales.

Barbary, Olivier, y Fernando Urrea, eds. 2004. *Gente negra en Colombia, dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*. Cali, Paris: CIDSE/Univalle, IRD, Colciencias.

Baumann, Gerd, y Andre Gingrich. 2004. *Grammars of identity/alterity: a structural approach*. New York, Oxford: Berghahn Books.

Bonilla-Silva, Eduardo. 2003. *Racism without racists: color-blind racism and the persistence of racial inequality in the United States*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Bonnett, Alistair. 2000. *Antirracism*. London: Routledge.

Burdick, John. 2008. "Class, place and blackness in São Paulo's gospel music scene". *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 3(2): 149-169.

Carmichael, Stokely, y Charles V. Hamilton. 1967. *Black Power: the politics of liberation*. New York: Random House.

Cerqueira, Daniel, y Danilo Santa Cruz Coelho. 2017. Democracia racial e homicídios de jovens negros na cidade partida. Brasília: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada.

Chomsky, Noam. 1966. *Topics in the theory of generative grammar*. The Hague: Mouton.

Davis, Angela Y. 1983. *Women, race and class*. New York: Vintage Books.

De la Cadena, Marisol. 2000. *Indigenous mestizos: the politics of race and culture in Cuzco, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.

———, ed. 2007. *Formaciones de indianidad: articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán: Envió Editores.

De la Fuente, Alejandro. 2001. *A nation for all: race, inequality, and politics in twentieth century Cuba*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Derrida, Jacques, y Gayatri Chakravorty Spivak. 1974. "Linguistics and grammatology." *SubStance* 4(10): 127-181.

Gall, Olivia. 2004. "Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México". *Revista Mexicana de Sociología*, 66(2): 221-259.

Geler, Lea. 2016. "Categorías raciales en Buenos Aires: negritud, blanquitud, afrodescendencia y mestizaje en la blanca ciudad capital". *Runa*, 37: 71-87.

Gilroy, Paul. 1993. *The black Atlantic: modernity and double consciousness*. London: Verso.

Goldberg, David Theo. 2008. *The threat of race: reflections on racial neoliberalism*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.

Gonzalez, Lélia. 1985. "The Unified Black Movement: a new stage in black political mobilization", in *Race, Class and Power in Brazil*, editado por Pierre-

Michel Fontaine, 120-134. Los Angeles: Center for Afro-american Studies, University of California.

Gros, Christian. 1997. "Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal", en *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*, editado por María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo, 15-60. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Hale, Charles R. 2002. "Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala". *Journal of Latin American Studies*, 34: 485-524.

———. 2008. "Neoliberal multiculturalism". *PoLAR - Political and Legal Anthropology Review*, 28(1): 10-28.

Hernández Navarro, Luis. 2018. *Marichuy y la exclusión política*. La Jornada [consultado el 12 May 2021]. Available from <https://www.jornada.com.mx/2018/02/27/opinion/019a2pol>.

Hernández, Tanya Kateri. 2013. *Racial subordination in Latin America: the role of the state, customary law, and the new civil rights response*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hooker, Juliet, ed. 2020. *Black and indigenous resistance in the Americas: from multiculturalism to racist backlash*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Leal, Claudia, y Carl Langebaek. 2010. *Historias de raza y nación en América Latina*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Lentin, Alana. 2004. *Racism and antirracism in Europe*. London: Pluto.

———. 2016. "Racism in public or public racism: doing antirracism in 'post-racial' times". *Ethnic and Racial Studies*, 39(1): 33-48.

Lorde, Audre. 1984. *Sister outsider: essays and speeches*. Berkeley, CA: Crossing Press.

Loveman, Mara. 2014. *National colors: racial classification and the state in Latin America*. New York: Oxford University Press.

Marini, Anna Marta. 2018. *La normalidad racista del discurso público en México y el caso de Marichuy*. Iberoamérica Social [consultado el 5 February 2019]. Disponible en <https://iberoamericasocial.com/la-normalidad-racista-del-discurso-publico-en-mexico-y-el-caso-de-marichuy/>.

Martínez Novo, Carmen, y Pavel Shlossberg. 2018. "Introduction: lasting and resurgent racism after recognition in Latin America". *Cultural Studies*, 32(3): 349-363.

Mignolo, Walter D. 2007. "Delinking: the rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality". *Cultural studies* 21(2-3): 449-514.

———. 2011. *The darker side of Western modernity: global futures, decolonial options*. Durham, NC: Duke University Press.

Mora, Mariana. 2007. "Zapatista anticapitalist politics and the "other campaign": learning from the struggle for indigenous rights and autonomy". *Latin American Perspectives*, 34(2): 64-77.

Moreno Figueroa, Mónica G. 2012. "Yo nunca he tenido la necesidad de nombrarme": reconociendo el racismo y el mestizaje en México". en *Racismos y otras formas de intolerancia. De norte a sur en América Latina*, editado por Alicia Castellanos Guerrero y Gisela Landázuri Benítez. Pp. 15-48. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Moreno Figueroa, Mónica G., y Emiko Saldívar. 2016. "We are not racists, we are Mexicans": privilege, nationalism and post-race ideology in Mexico". *Critical Sociology*, 42(4-5): 515-533.

Moreno Parra, María. 2019. "Racismo ambiental: muerte lenta y despojo de territorio ancestral afroecuatoriano en Esmeraldas." *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* (64): 89-109.

Nascimento, Abdias. 1980. *O Quilombismo*. Petrópolis: Editora Vozes.

Nascimento, Abdias. 1989. *Brazil, mixture or massacre? Essays in the genocide of a Black people*. Dover, MA: The Majority Press.

Pedwell, Carolyn. 2017. "Transforming habit: revolution, routine and social change". *Cultural Studies*, 31(1): 93-120.

Perry, Keisha-Khan Y. 2013. *Black women against the land grab: the fight for racial justice in Brazil*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Quijano, Aníbal. 2007. "Coloniality and modernity/rationality". *Cultural Studies*, 21(2-3): 168-178.

Rafael, Vicente L. 1992. *Contracting colonialism*. Durham, NC: Duke University Press.

Rafael, Vicente L. 2016. *Motherless tongues*. Durham, NC: Duke University Press.

Rahier, Jean, ed. 2012. *Black social movements in Latin America: from monocultural mestizaje to multiculturalism*. New York: Palgrave Macmillan.

Rahier, Jean Muteba. 2014. *Blackness in the Andes: ethnographic vignettes of cultural politics in the time of multiculturalism*. New York: Palgrave Macmillan.

Rappaport, Joanne. 2005. *Intercultural utopias: public intellectuals, cultural experimentation and ethnic pluralism in Colombia*. Durham, NC: Duke University Press.

Robinson, Cedric J. 1983. *Black Marxism: the making of the black radical tradition*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.

Rocha, Luciane de Oliveira. 2012. "Black mothers' experiences of violence in Rio de Janeiro." *Cultural Dynamics* 24 (1):59-73.

Saenz, Sergio. 2015. *Statistics reveal alarming rate of police violence in Rio*. RioOnWatch [consultado el 10 January 2019]. Disponible en <https://www.rioonwatch.org/?p=21350>.

Saldaña-Tejeda, Abril. 2014. "Tlazolteotl: 'The Filth Deity' and the sexualization of paid domestic workers in Mexico". *Sexualities*, 17(1-2): 194-212.

Sanders, James. 2004. *Contentious republicans: popular politics, race, and class in nineteenth-century Colombia*. Durham: Duke University Press.

Segato, Rita Laura. 2010. "Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje". *Crítica y Emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, 3: 11-44.

Sheriff, Robin E. 2001. *Dreaming equality: color, race, and racism in urban Brazil*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Sinhoretto, Jacqueline, Giane Silvestre, y Maria Carolina Schlittler. 2014. *Desigualdade racial e segurança pública em São Paulo: letalidade policial e prisões em flagrante*. São Carlos: UFSCar.

Smith, Christen A. 2017. "Battling anti-black genocide in Brazil". *NACLA Report on the Americas* 49(1): 41-47.

Spillers, Hortense J. 2003. *Black, white, and in color: essays on American literature and culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Taguieff, Pierre-André. 1990. "The new cultural racism in France". *Telos*, 83: 109-122.

Telles, Edward E., y Project on Ethnicity and Race in Latin America. 2014. *Pigmentocracies: ethnicity, race and color in Latin America*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.

Telles, Edward, René D. Flores, y Fernando Urrea-Giraldo. 2015. "Pigmentocracies: educational inequality, skin color and census ethnoracial identification in eight Latin American countries". *Research in Social Stratification and Mobility*, 40: 39-58.

Tomasi, John. 2012. *Free market fairness*. Princeton: Princeton University Press.

Urrea-Giraldo, Fernando, Carlos Viáfara López, Héctor Fabio Ramírez, et al. 2007. "Las desigualdades raciales en Colombia: un análisis sociodemográfico y de condiciones de vida, pobreza e ingresos para la ciudad de Cali y el departamento del Valle del Cauca", en *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia social reparativa para negros afrocolombianos y raizales*, editado por Claudia Mosquera Rosero-Labbé y Luiz Claudio Barcelos. Pp. 691-710. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Observatorio del Caribe Colombiano.

Urrea Giraldo, Fernando. 2012. "Race, ethnicity, crime and criminal justice in Colombia" in *Race, ethnicity, crime and criminal justice in the Americas*, editado por Anita Kalunta-Crumpton, 133-168. New York: Palgrave Macmillan.

Viáfara López, Carlos Augusto, y Fernando Urrea Giraldo. 2006. "Efectos de la raza y el género en el logro educativo y estatus socio-ocupacional para tres ciudades colombianas". *Revista Desarrollo y Sociedad*, 58: 115-163.

Wade, Peter. 1993. *Blackness and race mixture: the dynamics of racial identity in Colombia*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

———. 1995. "The cultural politics of blackness in Colombia". *American Ethnologist*, 22(2): 341-357.

———. 2010. *Race and ethnicity in Latin America*. 2nd ed. London: Pluto Press.

———. 2013. "Articulations of eroticism and race: domestic service in Latin America". *Feminist Theory*, 14(2): 187-202.

———. 2017. *Degrees of mixture, degrees of freedom: genomics, multiculturalism, and race in Latin America*. Durham, NC: Duke University Press.

Warren, Jonathan W. 2001. *Racial revolutions: antiracism and Indian resurgence in Brazil*. Durham: Duke University Press.

Whitten, Norman. 1986. *Black frontiersmen: a South American case*. 2nd ed. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press.

Whitten, Norman E., ed. 1981. *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.

Wilderson III, Frank B. 2010. *Red, white & black: cinema and the structure of U.S. antagonisms*. Durham, NC: Duke University Press.

Agradecimientos

El proyecto en el que se basa este artículo, El Antirracismo Latinoamericano en Tiempos 'Pos-raciales' (LAPORA por sus siglas en inglés), fue financiado por el Consejo de Investigación Económica y Social (ESRC) del Reino Unido mediante el financiamiento ES/N012747/1. Nos gustaría agradecer los conocimientos y el trabajo de campo realizado por las cuatro Investigadoras Postdoctorales Asociadas del proyecto: Gisela Carlos Fregoso, Krisna Ruelle-Orihuela, Luciane Rocha y María Moreno Parra. También agradecemos a todos los demás miembros del equipo (véase la lista completa en <https://www.lapora.sociology.cam.ac.uk/>). Sin las personas de las organizaciones con las que trabajamos en el proyecto, este análisis no habría sido posible, por lo que les agradecemos su tiempo y su trabajo antirracista.

Sobre los autores

Peter Wade es profesor de antropología social en la Universidad de Manchester. Se centra en la raza y la etnia, con especial interés en América Latina. Sus investigaciones recientes incluyen exploraciones de las intersecciones entre raza y genómica. Esto dio lugar a un proyecto, dirigido por

Wade y financiado por el ESRC y el Leverhulme Trust, sobre “Raza, genómica y mestizaje en América Latina” y la Cátedra de Investigación Wolfson de la Academia Británica (2013-2016) para explorar el tema “Raza, nación y genómica: biología y sociedad”. Entre sus publicaciones más destacadas se encuentran *Race, Ethnicity and Nation: Perspectives from Kinship and Genetics* (Berghahn, 2007), *Mestizo Genomics: Race Mixture, Nation, and Science in Latin America* (Duke University Press, 2014), *Genomic Research, Publics and Experts in Latin America: Nation, race and body* (número especial de *Social Studies of Science*, diciembre del 2015) y *Degrees of Mixture, Degrees of Freedom: Genomics, Multiculturalism and Race in Latin America* (Duke, 2017). Sus últimas investigaciones se centran en el antirracismo. En 2017-19, con Mónica Moreno Figueroa, co-dirigió el proyecto “El Antirracismo Latinoamericano en Tiempos ‘Pos-raciales’”; un libro salió en marzo 2022, editado con Mónica Moreno Figueroa, *Against racism: organizing for social change in Latin America* (Pittsburgh University Press). Actualmente dirige un proyecto sobre “Culturas del antirracismo en América Latina” (2020-23). Su correo electrónico es peter.wade AT manchester.ac.uk.

Mónica G. Moreno Figueroa es una mujer negra-mestiza, profesora titular de Sociología en la Universidad de Cambridge. También es Fellow en Ciencias Sociales en Downing College, Cambridge. Mónica co-dirige el grupo de trabajo Decolonise Sociology y con la Dra. Ella McPherson dirige el proyecto “End Everyday Racism” una plataforma web para denunciar y monitorizar el racismo en la educación superior. En 2017-2021 fue la Co-campeona de Igualdad Racial e Inclusión de la Universidad de Cambridge. Su investigación y publicaciones se centran en la experiencia vivida interseccional de la ‘raza’ y el racismo en México y América Latina; el antirracismo y el activismo académico; la teoría feminista y las interconexiones entre belleza, emociones y el racismo. Mónica es una maestra premiada. Ha dado conferencias en Newcastle, Princeton, Nottingham, Goldsmiths, Birkbeck College, y El Colegio de México. Los últimos proyectos de investigación de Mónica son: un proyecto sobre representación y las trayectorias económicas de las mujeres en la Costa Chica en México; un proyecto financiado por la Academia Británica sobre el Racismo Institucional en Oaxaca México; y un proyecto de investigación financiado por el ESRC, que dirigió (junto con Peter Wade), El Antirracismo Latinoamericano en Tiempos ‘Pos-raciales’, LAPORA, sobre las prácticas y los discursos antirracistas en América Latina, comparando las experiencias de Brasil, Colombia, Ecuador y México. Un libro editado con Peter Wade, *Against racism: organizing for social change in Latin America* (Pittsburgh University Press) se publicó en marzo 2022. Mónica dirigió la sección de Etnicidad, Raza y Pueblos Indígenas de la Latin American Studies Association (LASA) del 2014-16. Desde 2010, junto con Emiko Saldívar y Judith Bautista, Mónica ha codirigido el Colectivo para la Eliminación del Racismo, COPERA, dedicado a hacer del racismo un asunto público. Su dirección de correo electrónico es mm2051 AT cam.ac.uk