



## **UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

---

Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos

### **Racismo y violencia en América Latina: un análisis sobre el asesinato de Marielle Franco (2018)**

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE  
Maestro en Estudios Latinoamericanos

PRESENTA:  
Nicholas Santiago Borges

TUTORA PRINCIPAL:  
Dra. Olivia Joanna Gall Sonabend  
Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades  
(CEIICH)

Ciudad Universitaria, Ciudad de México  
**Abril de 2023**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Para todas mis amigas. ¡Que lindas las que luchan por nuestras utopías!

**“Tudo o que eu já passei, nunca me intimidei  
Já sofri, já ganhei, aprendi, ensinei.  
Tentaram me sufocar, mas eu respirei”  
Karol Conká, Bate a Poeira Parte II**

## ABRAZAR Y AGRADECER

Que difícil ha sido cruzar ese pasillo burocrático e institucional que es la académica. Muchas veces me sentí arrinconado. Parece que a veces ese cuerpo institucional no quiere que cruces ese pasillo obligatorio que es la Universidad para esos que sueñan en hacer aportaciones mayores para la transformación de la sociedad. Parece que no quieren que produzcas conocimiento, que no puedes contribuir, que tus contribuciones son “pura moda” – como he escuchado y que lastimó muchísimo. Válido y necesario es lo que ellos dicen, lo que tu aportas, no. La academia aun es un espacio colonial, patriarcal y racista y a veces es difícil sobrevivir en ese espacio. Ha sido difícil vencer cada día esa barrera, pero hubiera sido imposible sin la ayuda de muchas personas.

Primeramente, me gustaría agradecer a Chica, mi querida Francisca Gallardo, porque si ella no hubiera soñado esa Maestría conmigo desde el 2018, seguramente no estaría aquí. Chica, siempre serás mi principal inspiración de la vida porque siempre me has permitido soñar y creer que sí puedo. Gracias por todo tu apoyo. Otra persona que necesita estar en esas primeras líneas de agradecimiento es Lucas Fernandes. Lucas, muchas gracias por todo tu apoyo, por siempre saber manejar mis bajones, por escucharme. Encontré en ti, un líder, un amigo, un psicólogo gratuito y mucha inspiración. Gracias por todo a lo largo de esa caminata. Gracias por créeme.

Ser migrante, y en una condición de pandemia, tampoco fue fácil. Cruzar el pasillo de la burocracia académica hubiera sido mucho peor si no contará con el amor de mis amigas Ana Pau, Lina, Dani, Gaby, Sofi, Fa, Hernán, Paula, Marina, Karla, Hugo, Esteph, Gus, Fan, Ale, Emma y Ber. Estar en estos dos años al lado de ustedes fue una experiencia hermosa que jamás olvidare. ¡Gracias por su amor siempre! A mi grande amigo de academia, Edson Fernando, siempre preocupado con mis avances, ¡gracias por tu amistad!

A mi hermosa mamá, Maria Francisca, que sé que ha sufrido mucho por estar tanto tiempo lejos de casa, pero desde el primer día que me fui, le dije que venía a México para darle una vida mejor. Espero que a cada día yo pueda cumplir con ese reto porque le debo a ti, Fran, todo el esfuerzo que hiciste para continuar creando a mí y a mi hermana con mucho amor y preocupación. Si hoy estoy más cerca de ser un Maestro, es porque usted creía en mí desde cuando pagaba, con mucho esfuerzo, mi curso de inglés. Te amo infinito. Amo de igual manera a mi hermana más grande, Nicole Borges, que también siempre ha apostado en mí. Muchas gracias por tu amor y apoyo, Cole. Gracias también a Bruna Martins, mi amiga de muchos años que es mi familia. Gracias por creer en mí siempre y por apoyarme en mis decisiones.

Muchísimas gracias a la UNAM y el Posgrado de Estudios Latinoamericanos por la gran experiencia que fue esa maestría. Estar aquí es como realizar un sueño. Gracias también al CONACYT.

**¡Yo soy porque somos!**

## Índice

<b>Introducción .....</b>	<b>7</b>
<b>Capítulo 1.....</b>	<b>17</b>
1. Planteamientos y reflexiones teórico-conceptuales .....	17
1.1. ¿Qué es la raza? .....	18
1.2. Raza, racialización, racismo, racialismo y anti-racismo .....	22
1.3. Racialismo.....	28
1.4. Sobre el racismo.....	29
1.5. Distintas definiciones del racismo de acuerdo con distintas escuelas de pensamiento.....	37
1.5.1. El racismo como ideología.....	37
1.5.2. El racismo como práctica.....	37
1.5.3. El racismo como un sistema institucional y estructural .....	37
1.5.4. El racismo como estructura-superestructura .....	39
1.6. Racismo, Blancura y Blanquitud .....	41
<b>Capítulo 2.....</b>	<b>45</b>
El racismo en América Latina.....	45
2.1. Racismo y Modernidad .....	46
2.2. La plasticidad del racismo en América Latina .....	50
2.3. Teorizando el racismo en y desde Brasil .....	58
2.4. Racismo es violencia.....	69
<b>Capítulo 3.....</b>	<b>86</b>
Racismo y violencia expresiva en el caso de Marielle Franco.....	86
3. El huracán Marielle Franco.....	87
3.1. Sobre las favelas en Rio de Janeiro.....	89
3.2. Marielle: un nuevo método de hacer política.....	93
3.3. Marielle: una metáfora completa sobre el Brasil .....	96
3.4. Feminismo negro y <i>amefricanidad</i> .....	97
3.5. La violencia expresiva en el asesinato de Marielle .....	108
3.6. Reflexión de sospecha sobre el asesinato de Marielle Franco .....	113
3.7. Semillas de Marielle: Transformando el luto en lucha .....	133
3.7.1. Instituto Marielle Franco.....	136
3.7.2. Mulheres Negras Decidem.....	140
3.7.3. Colectivo Marielle Franco .....	143

3.7.4. Bancada Marielle Franco .....	146
<b>Reflexiones finales.....</b>	<b>155</b>
<b>Obras Citadas.....</b>	<b>165</b>

### **Imágenes utilizadas**

Ilustración 1. Mães pretas: historias y cuerpos olvidados.....	10
Ilustración 1. Mães pretas: historias y cuerpos olvidados.....	10
Ilustración 2. Douglas Belchior .....	22
Ilustración 2. Douglas Belchior .....	22
Ilustración 3. Anastacia.....	31
Ilustración 4. La redención de Cam .....	44
Ilustración 5. El racismo de la guerra .....	85
Ilustración 6. Marielle Franco, mujer negra y favelada .....	88
Ilustración 7. La radical imaginación política de Marielle Franco .....	95
Ilustración 8: Calle donde Marielle fue asesinada .....	110
Ilustración 9: Comentários sobre el asesinato de Marielle .....	120
Ilustración 10: Mujeres Negras Deciden marchan por Marielle.....	142
Ilustración 11: Toma de posesión de Talíria Petrone en 2023.....	148
Ilustración 12: Mujeres negras en movimineto: Renata Souza.....	149
Ilustración 13: Marielle Presente!.....	154
Ilustración 14: El huracán social, político, antirracista y feminista Marielle Franco .....	164

### **Gráficas utilizadas**

Gráfica 1. Racialización de la fuerza laboral en Brasil.....	65
Gráfica 2: Candidatos de la Cámara de Concejales de Rio de Janeiro (CMRJ).....	102
Gráfica 3. Proporción de candidatos para la Camara de Concejales de Rio de Janeiro (CMRJ)	102
Gráfica 4: Índice de Éxito: Género-Raza Electos/Total de Candidatos (CMRJ).....	103

Gráfica 5: Composición de la Cámara de concejales de Rio de Janeiro (CMRJ) por raza y género .....	103
Gráfica 6: Composición de la Cámara Nacional de Diputados (Género-Raza).....	104
<i>Gráfica 7: Índice de Éxito: Género-Raza Electos/Total de Candidatos para la Cámara de Diputados</i> .....	105
Gráfica 8: Homicidios por raza en Brasil (por cada 100 mil habitantes).....	126
Gráfica 9: Homicídios hombre/raza (por cada 100 mil habitantes).....	127
Gráfica 10: Homicidios mujeres/raza (por cada 100 mil habitantes) .....	128
Gráfica 11: Evolución del porcentual de negros electos en elecciones generales (gobernadores, senadores, diputados federales y estaduais) .....	146

## Introducción

Cuando los africanos llegaron a Brasil a través de *tumbeiros*,<sup>1</sup> tras cruzar el Atlántico, no tuvieron otra salida que sobrevivir en este mundo nuevo. Seguramente que el miedo empezaba cuando subían a bordo de los navíos que se dirigían hacia un destino desconocido. En el transcurso de las rutas marítimas, muchos africanos se suicidaron por miedo a lo que les esperaba cuando por fin desembarcaran en algún lugar. Cuando aterrizaron en la América portuguesa, la memoria fue la principal estrategia de resistencia para sobrevivir en la nueva sociedad.

Con la misión civilizadora-religiosa de la corona portuguesa, una de las formas que los africanos encontraron para seguir adorando a sus orixás/dioses fue construir semejanzas de los santos católicos con sus propias divinidades. Así, aunque fueran obligados por la Iglesia Católica a rendirse ante la fe cristiana, los africanos engañaban a los colonos y adoraban a sus propios orixás, aún si estaban delante de un santo católico durante los ritos cristianos. Por eso es muy común que muchos orixás de las religiones afrobrasileñas se parezcan mucho a los santos católicos. Iansã, la orixá de la Justicia, del rayo y del viento, tiene la misma representación que Santa Bárbara. San Jorge, el santo guerrero que mató a un dragón, tiene las mismas características que el orixá Ogum. Iemanjá, la orixá reina del mar sería Nuestra Señora de la Concepción o la Virgen María en el sincretismo cristiano. La memoria fue importante para consolidar las prácticas religiosas africanas como punto de resistencia en este nuevo mundo.

Otra característica importante de este proceso de memoria/resistencia negra en Brasil es cómo esta cultura ganaría espacio dentro de la nueva sociedad. Además de la memoria, los africanos utilizaban la oralidad para transmitir conocimientos, referencias históricas, hablar sobre la ascendencia, la cocina, las danzas y varias otras manifestaciones de pertenencia a la comunidad. Los conocimientos sobre las religiones africanas sufrieron un proceso de resignificación tras el periodo colonial, con la incorporación a la vida cotidiana brasileña de las prácticas africanas que se iban transmitiendo principalmente por la oralidad. Además de su aspecto oral, una de las estrategias de sobrevivencia de las religiones de matriz africana fue la incorporación de personas blancas en las prácticas. Esto ocurrió incluso durante la dictadura militar del Siglo XX, lo que

---

<sup>1</sup> Nombre que se les daba a los navíos que trajeron los africanos hacia América. Es una referencia a tumba, en español.

garantizó esta sobrevivencia cuando se instauró un alto nivel de persecución hacia las religiones y prácticas africanas.

Las religiones de matriz africana no tienen una Biblia o algo similar, como lo tiene el cristianismo, por ejemplo. Por lo tanto, la transmisión del conocimiento se hace siempre a partir de la participación, los intercambios y las prácticas en cada espacio religioso, los *terreiros*. Esto significa que, en sus distintas manifestaciones, ya sea en el candomblé, en la umbanda o en el Xangô de Pernambuco, por citar algunas de las denominaciones de las religiones afrobrasileñas, cada comunidad puede adoptar una cosmovisión diferente, así como adaptar y reconocer el mundo y sus orixás de formas distintas.

Hay dos mitos a los que me gustaría referirme para introducir esta investigación. En las religiones afrobrasileñas existen diferentes perspectivas sobre la mitología de la maternidad. Podemos tener la representación de Iemanjá, la orixá de las aguas saladas [mares y océanos]. En muchos discursos, se la reconoce como la madre biológica de todos los doce orixás que componen el panteón de las religiones afrobrasileñas. Iemanjá, en la mitología de Xangô de Pernambuco, también es reconocida como la madre legítima. Y tenemos a Oxum, la orixá de las aguas dulces, quien es reconocida como la madre cuidadora, mientras que Iemanjá también puede ser vista muchas veces como una madre fría, distante y que valora la jerarquía entre los demás orixás. Como Iemanjá es una deidad asociada al mar, para algunos ella suele ser vista como traicionera. Tal vez incluso porque fue a través del Atlántico que los africanos llegaron hasta Brasil. En cambio, Oxum es vista como una madre cuidadora, dócil, cariñosa y más previsible que la orixá de las aguas traicioneras.

Si hacemos un breve paralelismo entre ambas deidades, nos damos cuenta de que, en esta matriz africana, la maternidad, el origen de la vida, está necesariamente vinculada a la figura femenina. En el Xangô de Pernambuco encontramos también el mito de la coronación del Panteón de los Orixás, cuando Iemanjá debía pasar la corona de su reinado a su hijo primogénito, Ogum, un orixá guerrero, asociado a la lucha y al trabajo. Sin embargo, el mito dice que Iemanjá prefería pasarle su corona a Xangô, pero éste siempre fue visto como un orixá impetuoso, demasiado ambicioso y extremadamente seductor. Xangô es el orixá que controla el rayo, los truenos y que escupe fuego por la boca.

El día de la coronación, Xangô preparó una bebida y adormeció a su hermano Ogum, con la intención de hacerse pasar por él durante la coronación del panteón. Tras adormecer a Ogum,

Xangô se vistió con un traje de piel de oveja y se dirigió a la ceremonia. Xangô tenía la ventaja de que la coronación tendría lugar en la oscuridad de la noche y, como muchos no lo podrían ver bien, la piel de oveja podría fácilmente simular que era su hermano. En el momento de la coronación, muchos dicen que Iemanjá se dio cuenta de que quien estaba sentado en el trono para recibir la corona y el mando del panteón de los orixás era Xangô, y no Oxum. Sin embargo, Iemanjá continuó con la coronación, no porque quien estuviera allí sentado fuera supuestamente su hijo predilecto, sino más bien porque una de las cosas que Iemanjá más apreciaba era evitar a toda costa la anarquía y la alteración del orden de la sociedad. Para algunos especialistas del sincretismo afrobrasileño, el reino de Xangô se caracteriza por la astucia, la distorsión de la verdad y la justicia. Al mismo tiempo, este reino se funda en la desigualdad, la injusticia y los privilegios.

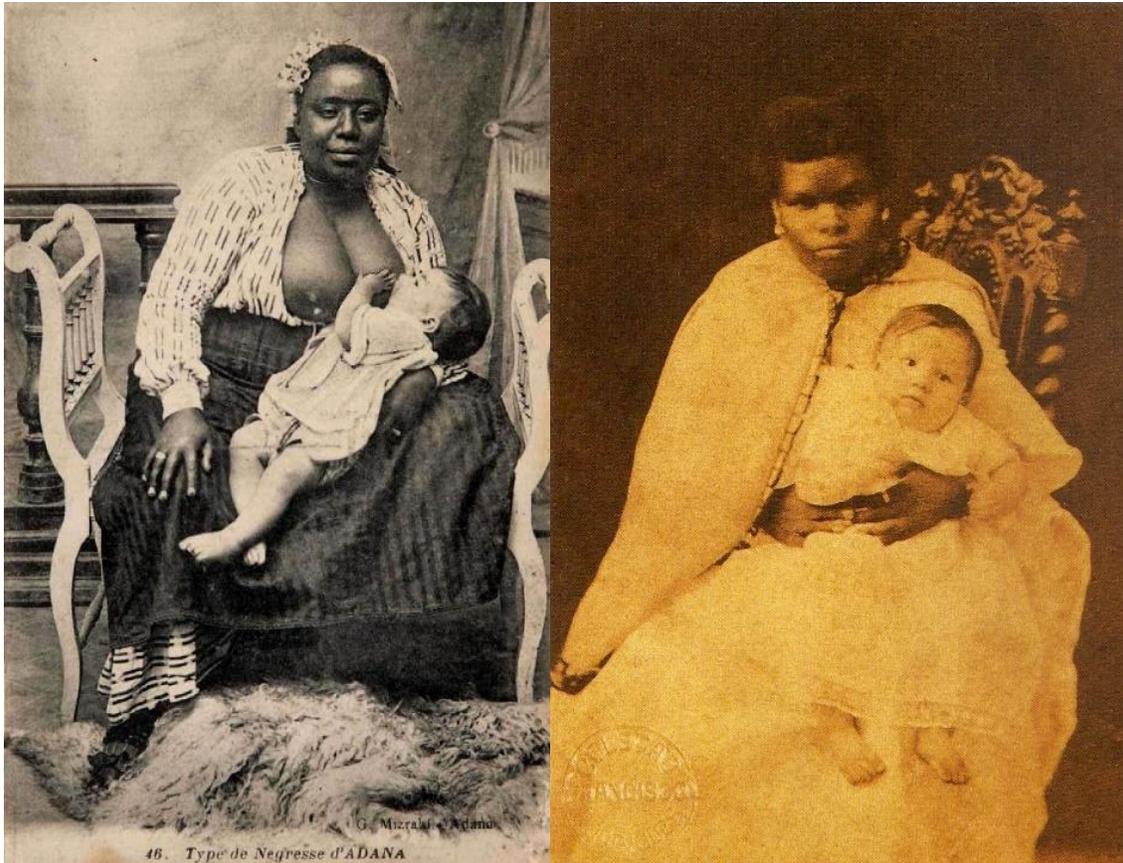
En la cultura brasileña, hay también otra referencia a la maternidad que a veces suele pasar desapercibida. Es muy común que muchas familias distinguan a sus abuelas a través de dos sistemas de referencia: la abuela y la abuela *preta*. A *vó* *preta* es siempre la mujer negra que muchas veces es responsable por el cuidado de sus nietos, mientras los papás se dedican a sus obligaciones en el mundo laboral. Por eso los nietos siempre tienen un afecto muy grande hacia sus abuelas *pretas*, porque ellas siempre formaron parte de muchos momentos de sus vidas.

Las abuelas o mamás *pretas* son una referencia histórica al rol que las mujeres negras esclavizadas tenían en las casas de los señores. Además de llevar a cabo actividades domésticas como limpiar y cocinar, las mujeres negras esclavizadas muchas veces eran responsables de criar a los hijos de sus patrones. Por eso también solían ser conocidas como *niñeras* o *amas de leche*. Es muy común ver imágenes o cuadros de *amas de leche*, pero casi nada se sabe sobre quiénes eran.

Yo también tengo una abuela *preta*. Luiza no es mi abuela paterna ni materna, pero nos vio crecer a mí y a mi hermana Nicole. Mi abuela Luiza solía llevarnos muy temprano a la escuela y luego recogerlos de ella, cuando mis padres trabajaban. Lo hacía a pie o en su coche. Me acuerdo también de que muchas veces mi abuela *preta* me daba de comer cuando yo volvía del colegio, y siempre estaba atenta a las necesidades mías y de mi hermana. Sin embargo, nunca me había fijado que su apodo “abuela *preta*” es necesariamente una herencia del sistema colonial y de que la imagen de las mujeres negras ocupa un doble papel en nuestro imaginario de la sociedad. Yo le tengo mucho cariño a mi abuela *preta*, pero desde que me di cuenta de la referencia, también me acordé de las innumerables veces en que mi abuela se sentía enferma por tener que resolver todos

los problemas de su familia. Cuántas veces también me dolió ver y presenciar la falta de solidaridad y de afecto hacia mi abuela Luiza, aún si ella era económicamente responsable de la mayor parte de su familia.

*Ilustración 1. Mães pretas: historias y cuerpos olvidados*



A la izquierda, tenemos un postal antiguo de autor desconocido. A la derecha, la fotografía de Fernando Simões Barbosa con su ama de leche (sin nombre). La foto es del estudio fotográfico Eugênio&Mauricio del estado de Pernambuco, es de 1860 y parte del archivo del Museu do Homem do Nordeste [Museo del Hombre del Noreste de Brasil].



No hay un consenso sobre quién es el niño del cuadro a la izquierda. Muchos dicen que es el emperador Don Pedro II, porque el cuadro está en el Museo Imperial de Rio, pero hay otros que dicen que es el General del Ejército Luis Pereira de Carvalho. La ama de leche es desconocida, así como el pintor del cuadro. A la derecha tenemos el cuadro *Mãe Preta* (1912) de Lucílio de Albuquerque.

Traje a colación aquí el mito del Panteón de Orixás del Xangô de Pernambuco y las representaciones de las mães pretas en Brasil cómo una metáfora para hablar de un fenómeno de injusticia, omisión y olvido. Así son los Estados latinoamericanos: fuimos fundados sobre la injusticia, la desigualdad y sistemas extremadamente jerárquicos, asimétricos, con privilegios concentrados en manos de algunos pocos y desventajas sufridas por muchos otros. Por otro lado, las instituciones que rigen nuestras sociedades aprecian el orden dentro de su sociedad y evitan a toda costa la "anarquía". Por lo tanto, el Estado y sus instituciones son reactivos a toda amenaza que pueda desestabilizar el orden de las cosas. Los potenciales desacatos a dicho orden deben ser siempre contenidos, ya sea a nivel discursivo o a nivel práctico. Esas características de nuestras sociedades – jerarquías, injusticia y desigualdad – impiden que los individuos ajenos al estándar

hegemónico se constituyan como sujetos y presenten sus modelos y posiciones alternativas a este orden deliberativo.

A estas sociedades a las que más personas esclavizadas de África fueron traídas durante la Colonia, no les es interesante reconocer que la *mãe preta* es la base elemental de sus sociedades, porque reconocerlo los obligaría a mirarse en el espejo y ahí se daría cuenta de que nos miramos racialmente y fuimos forjados bajo lógicas de discriminación y olvido. La omisión de la importancia negra e indígena es una característica de muchas de nuestras sociedades que rechazan la centralidad del factor racial en la conformación de nuestras relaciones y de nuestro sistema organizativo.

Pero la idea de un Estado-nación no se funda exclusivamente en el plano discursivo. También son necesarias condiciones materiales y prácticas para implementar la jerarquía de los privilegios.

En este trabajo de tesis se considerará que la asimetría es una característica indisoluble de los Estados-nación de América Latina. Por otra parte, otro pilar fundamental de esta tesis para entender la formación de nuestros países es la perpetuación de la injusticia, de la desigualdad y de un sistema binario que constituye sujetos-individuos, ventajas-desventajas, inclusión-exclusión. Aquí se sostendrá que una de las piezas fundantes de nuestros países es el racismo, perpetuador de desigualdades en el campo discursivo, material y práctico.

Las madres olvidadas son también una metáfora para entender que nuestras sociedades también están basadas en un mito que compartimos: el discurso de que es imposible luchar contra el racismo, porque éste no es parte de estas sociedades, ya que los cuerpos que en otros contextos son racializados hacia la inferioridad han sido absorbidos por nuestro proyecto de sociedad igualitaria.

Esta negación es un claro símbolo de la resistencia que tiene el Estado en reconocer y legitimar como sujetos a estos individuos que, debido precisamente al racismo, se encuentran históricamente en la extrema marginación social, política y económica. Cada vez que estos individuos intentan subvertir su condición de anonimato o presentar alternativas y reivindicaciones, los aparatos del Estado de nuestros países reacciona para evitar la "anarquía", porque la presencia disruptiva de estos seres no se corresponde con el discurso y el proyecto histórico fundacional de nuestros países.

El racismo está en la base del orden práctico, discursivo y material de nuestras sociedades. Es a través de este fenómeno que se estructura la investigación que dio lugar a este trabajo de tesis.

El propósito de esta tesis es analizar el racismo como una problemática latinoamericana y también los impactos del propio racismo en toda una estructura de violencia. De manera concreta, en estas páginas se intenta comprender la función, la dinámica y la expresividad del racismo latinoamericano a través del estudio de caso de la realidad brasileña.

El racismo es considerado aquí como una problemática central a Latinoamérica y a este análisis. El rompecabezas del racismo de nuestros contextos será reconstruido aquí a través de la observación y análisis del asesinato de Marielle Franco, una política negra que fue asesinada en Brasil el 14 de marzo del 2018 en Rio de Janeiro.

La hipótesis de esta tesis es que el racismo es un tipo específico de violencia que es la pieza fundamental que explica la muerte de Marielle. Para ello, este trabajo presentará, analizará e interpretará los distintos fenómenos que llevaron a este asesinato. Para demostrar esta hipótesis – que aquí también será nombrará “mi sospecha”-, el análisis estará basado en tres temas específicos: la dinámica de las relaciones raciales en Brasil, que aquí será vista a través de la recuperación histórica del debate racial en ese país; el racismo como un tipo muy específico de violencia que tiene múltiples dinámicas, y la expresividad contenida en el asesinato de Marielle.

Este trabajo parte de la perspectiva de presentar al racismo como una problemática latinoamericana, vista a través de la materialidad que éste tiene en el Brasil. Por lo tanto, se da a la tarea de comprender y analizar las dinámicas de este fenómeno, a partir de las particularidades históricas específicas de este país. En estas páginas se abre el debate acerca de las múltiples formas de funcionamiento del racismo, como un fenómeno compartido por todos los Estados-nación de nuestra región. Por ello se sostiene que para comprender el racismo como algo intrínseco a nuestras realidades latinoamericanas, necesitamos mirarlo en sus innumerables particularidades, sin lo cual no podríamos escapar de caer en una perspectiva simplista y esencialista.

De esta forma, si bien se parte de reflexiones latinoamericanistas sobre racismo y violencia, el objetivo no es agotar todas las posibilidades de estudio e interpretación del fenómeno en nuestro subcontinente, sino ofrecer una mirada lo más completa y real posible de sus manifestaciones en Brasil.

Este trabajo está estructurado alrededor de tres momentos/capítulos específicos y complementarios.

En el primer capítulo se introduce al lector a los conceptos centrales sobre los que se basó la investigación llevada a cabo, desde una perspectiva histórica y teórica latinoamericanista. Estos conceptos son raza, racismo, racialismo, racialización, blanquitud y blanqueamiento. En las páginas que lo componen son presentadas también las principales definiciones de racismo, elaboradas a partir de diferentes escuelas de pensamiento; un apartado construido a través de una investigación bibliográfica acerca de las principales propuestas de definición y de los distintos marcos teóricos de las que éstas parten.

Los conceptos son esenciales para comprender, de manera específica, cómo las distintas dinámicas sociales de nuestra región han sido forjadas bajo la inminencia del advenimiento y el desarrollo de la racialización en todo el mundo, sobre todo a partir de finales del Siglo XVIII. Sin embargo, para poder comprender las especificidades bajo las cuales se fue desarrollando esta racialización en nuestras sociedades y las consecuencias que tuvo en su seno, es necesario entender otros conceptos – raza, racialización, racismo, racialismo, blancura y blanquitud – que componen un sistema muy específico para entender nuestro imaginario social, político y académico.

En el segundo capítulo se aterriza el debate arriba mencionado sobre el racismo, para poder verlo como una problemática latinoamericana concreta. El punto de partida de este capítulo es reconocer que el racismo es pieza fundamental de la conformación de las identidades nacionales en América Latina. A través de un análisis histórico se busca precisar cuándo surge el racismo en nuestras sociedades y qué impactos ha tenido a lo largo de los últimos años. Son recorridas, para ello, tres distintas perspectivas latinoamericanas que analizan los fundamentos del racismo en estas latitudes: la corriente decolonial, los marxismos negros y las perspectivas históricas y socio antropológicas del fenómeno.

En este capítulo se analiza también el racismo latinoamericano como un tipo de violencia muy específico, que introduce ideas y formaliza prácticas de opresión y virulencia en distintos ámbitos de la vida social. Como se parte de la premisa de que el racismo es un sistema que produce ventajas y desventajas para los diferentes individuos que componen el entramado de relaciones sociales en una sociedad concreta, se especifica quiénes son los individuos que más sufren con ese tipo de violencia. En una tercera parte de este segundo capítulo, se busca comprender el racismo desde la

realidad brasileña, y recuperar los principales planteamientos sobre este fenómeno en ese país, a través de estudios socio antropológicos del racismo.

Es importante mencionar que la preocupación central es analizar el racismo anti negro en Brasil. Esa aclaración es muy importante porque es claro que este fenómeno tiene, en distintos países latinoamericanos, particularidades de manifestación que se dirigen en contra de diferentes segmentos sociales, como son las poblaciones indígenas, extranjeras o migrantes, por ejemplo. Para entender la dinámica del racismo en contra de las poblaciones negras en el Brasil, son presentados datos cuantitativos que miden el impacto del racismo en distintos ámbitos de la vida social de la población negra, como son la educación, la salud, la violencia y la pobreza.

Finalmente, en este capítulo se presenta una compilación de las principales perspectivas socio-antropológicas latinoamericanas sobre el racismo y la violencia, que son la base de la postura adoptada por el autor de esta tesis, principalmente a partir de los estudios y los análisis que han sido desarrollados sobre el racismo, el antirracismo y el feminismo negro en Brasil. Este recorrido también es un esfuerzo para presentar al lector cómo se da el debate sobre las relaciones raciales y el racismo en Brasil, dado que a lo largo de mi trayectoria académica en México extrañé que estudiáramos las formas en las que se piensa sobre estos temas en mi país de origen.

El tercer y último capítulo está dividido en dos partes. En líneas generales, su objetivo es justificar por qué asumimos que el racismo es la lógica operante en el asesinato de Marielle Franco. La pandemia y una extraña visión de algunos de los posgrados de la UNAM, que irónicamente no nos permiten a los extranjeros desarrollar proyectos de investigación, desde una perspectiva latinoamericanista, en nuestros respectivos países, explican las metodologías desarrolladas en este trabajo de tesis. Una de ellas fue recurrir a fuentes primarias, es decir, publicaciones y discursos de Marielle Franco. Otra de ellas fue revisar y analizar materiales tales como documentales, videos, discursos y noticias. La última de ellas fue la etnografía virtual, es decir, llevar a cabo tres entrevistas vía zoom con personas y colectivos sociales que surgen o incrementan su incidencia social tras el asesinato de Marielle.

El caso de Marielle necesita una profundización más amplia, que es provista por las metodologías puestas en marcha por las feministas negras en Brasil, que defienden la construcción de una reflexión histórica y social, a partir de datos cuantitativos, como índices sobre educación, empleo,

representación institucional y otros. Estos datos son muy útiles para entender el lugar de la mujer negra en la sociedad brasileña. Recurrí a ellos en este tercer capítulo.

El interés central de este capítulo es traducir qué significa el asesinato de Marielle, y qué mensaje se quiso transmitir con ese crimen hacia distintos sectores de la sociedad brasileña. Para lograr esta traducción se recurrió a lo que he llamado “una ética feminista antirracista sobre la violencia”, que parte de los planteamientos de la antropóloga Rita Laura Segato. A través de esta ética, se puede identificar el funcionamiento autónomo o independiente del racismo en Brasil, en relación con otras estructuras históricas de opresión.

Aquí es necesaria una ponderación. Marielle fue asesinada el 14 de marzo de 2018, y hasta la conclusión de esta investigación, las autoridades no han dado respuestas acerca de lo que motivó el crimen. Por eso, el interés del autor de este trabajo no es usurpar las responsabilidades jurídicas y legales de la investigación en curso, sino, más bien, reflexionar a partir de mi papel como investigador social acerca de cómo este asesinato es la materialización de una realidad intrínseca del país.

Uno de los elementos centrales del tercer capítulo es, finalmente, enfatizar en el hecho de que el racismo no es el punto final de la trayectoria de Marielle. En otras palabras, se analiza cómo este episodio ha sido esencial en la construcción de otras éticas populares construidas para enfrentar el racismo en Brasil. Por ello, en este capítulo final son mapeadas algunas iniciativas que surgen en la cotidianeidad política tras el asesinato. De esta forma se puede identificar si la muerte de Marielle Franco ha sido capaz de fragmentar la sociedad o si ha provocado una lógica contraria a las expectativas de la espectacularización de su muerte.

Si el racismo puede ser constatado como una lógica inherente a la realidad latinoamericana, tendríamos también que cuestionarnos si su superación pasa necesariamente por la figura del Estado. En distintos puntos del segundo y tercer capítulo se busca conceptualizar cuál es el ADN del Estado brasileño, pero es claro que esta reflexión sirve como referencia para entender las distintas realidades de la región. Tras identificar los patrones organizativos y de sociabilidad, en esta tesis se busca deducir el rol que puede jugar la ética popular antirracista que ha ganado fuerza desde la insurgencia de Marielle, así como después de su brutal asesinato. Por lo tanto, el objetivo inicial en este capítulo sería contrastar el ADN del Estado, para, posteriormente sugerir posibles rutas de escape para su formación histórica.

## Capítulo 1

### 1. Planteamientos y reflexiones teórico-conceptuales

El racismo es un desafío permanente de la modernidad en América Latina. Entenderlo es un paso crucial para comprender el funcionamiento de las sociedades, así como la conformación de las desigualdades sociales, las identidades y la jerarquización, pero también la transformación social y otros procesos. A pesar de que el racismo es el punto central de esta investigación, creo necesario hacer un recorrido complementario de otras categorías que sean útiles para entender por qué sigue operando el racismo moderno. Por lo tanto, este marco teórico está pensado para analizar la tríada raza, racialismo y racialización, así como otras posibles ramificaciones que surjan de ahí, para entender cómo el racismo se configura como una de las prácticas y de los dilemas intrínsecos de la modernidad.

Para abordar dicha problemática, recurrimos a los principales autores que tratan las relaciones raciales en Brasil, así como a destacados debates sobre la cuestión del racialismo, la racialización y el racismo en América Latina. Esta advertencia es importante dada la necesidad de comprender cómo hemos analizado, desde nuestras entrañas, ciertos fenómenos intrínsecos a nuestra realidad. También creo necesario apuntar que el objetivo de este marco teórico, así como el de toda la investigación, no es limitar las discusiones sobre la problemáticas y categorías de análisis sobre los puntos de partidas aquí señalados.

Raza, racialismo, racialización y racismo no son categorías que pueden ser agotadas en un breve recorrido. Son siempre debatibles y susceptibles a cambios y a varias reflexiones y análisis. La elección de las categorías, de los autores y de las discusiones respetan un extenso proceso de reflexión académica, personal y profesional. El racismo, la raza, el racialismo y la racialización han ocupado un espacio central en mi experiencia como investigador, y creo que ninguna investigación está libre de problemáticas que crucen al nuestro cotidiano y experiencias sociales y políticas.

## 1.1. ¿Qué es la raza?

El racismo es una de las problemáticas históricas de América Latina. Para ejemplificar su materialización en Brasil, es necesario hacer hincapié en otras categorías que nos dan bases para una interpretación más clara sobre este fenómeno. Uno de los primeros puntos de partida del análisis sobre el racismo es la raza. ¿Qué es la raza? La respuesta a esta pregunta seguramente divide a los expertos que se dedican a las investigaciones sobre el racismo. Mi propuesta no es analizar esta categoría para contestar a preguntas como ¿existen las razas humanas? O ¿qué son las razas humanas? Muchos investigadores ya ofrecieron respuestas relevantes sobre la problemática (Gall, 2004); (Wade, 1997); (Guimarães, 1995). Lo que ofrezco es más bien la posibilidad de entender la raza como una categoría de análisis normativo. Es decir, ¿qué se debe pensar cuando hablamos de raza?

La raza es un constructo social que posee un carácter cultural y simbólico particular para la comprensión de las identidades y de las clasificaciones sociales. Desde la sociología, la raza es un discurso de referencia social sobre determinados grupos (Guimarães, 2003). Sin embargo, lo retórico de que la raza es un constructo social suena a veces vacío. Por eso, siempre busco añadir que la raza es un constructo totalmente dependiente de realidades sociales, políticas y culturales específicas. Eso implica que la raza, vista como una categoría de análisis social puede tener implicaciones y funciones distintas en diferentes sociedades y contextos sociohistóricos.

En determinados lugares, la raza representa una tradición basada en usos y prácticas históricas. Por ser una tradición histórica representativa, esa categoría tiene una atribución social específica, que puede depender de distintas lógicas en el espacio y en el tiempo. Sin embargo, a pesar de las diferencias que pueda representar en diferentes sociedades, es importante mencionar que, el hecho de concebir una perspectiva racializada a los distintos grupos humanos de una sociedad ha sido un factor significativo en la organización de la vida social. Utilizo raza como una categoría explicativa, que es utilizada para desmenuzar algunas de las múltiples diferencias que existen entre grupos sociales en situaciones concretas. Cuando asumimos que esta categoría es una tradición representativa, eso implica decir que la raza tiene un carácter histórico, simbólico, explicativo, práctico y epistemológico importante para explicar ciertas diferencias entre grupos sociales (Haslanger, 2019).

En otras palabras, hablar que la raza es un constructo social significa decir que las condiciones de determinados “grupos raciales” que está mucho más vinculada a factores sociales que físicos y biológicos. Por lo tanto, desde el momento en que se reconoce que, desde el punto de vista biológico y genético, es imposible hablar de razas humanas, lo que se decide es hablar y expresarse desde el factor racial para desafiar constructos naturalistas y reivindicar que la raza es un factor relevante en las condiciones contemporáneas de la desigualdad, a pesar de su deslegitimación a nivel científico. Así, hoy, en esos contextos, se ve a la raza como un constructo social organizativo de prácticas sociales, una categoría importante para comprender diferencias tangibles entre distintos grupos de individuos.

Lo que hemos visto a lo largo de los últimos años es un proceso continuo de refutación del significado biologicista de la raza. Hoy se usa este concepto más bien como una categoría analítica social que busca interpretar prácticas y ofrecer visiones y oportunidades contrahegemónicas a su uso erróneo y limitado desde el punto de vista biológico. Si operativizamos este concepto de esta manera, como un constructo social, nos damos cuenta de que las distinciones raciales han persistido, principalmente porque la raza ha sido una estrategia de interacción y organización social a lo largo del tiempo (Jeffers, 2019).

De esta forma, a pesar de que no exista en el plan físico, la raza tiene materialidad social. En otras palabras, la raza es “producto de formas de clasificación social con implicaciones sustantivas para las oportunidades individuales dentro de los diferentes grupos sociales” (Costa, 2002:13). Por ser un constructo social, funciona como una marca o signo, que, a nivel social, se convierte en una interpretación específica de un fenómeno concreto en muchas realidades, una de las cuales es el caso de Brasil. Sin embargo, sólo es posible hablar de raza como signo si ésta tiene una atribución, una lectura socio-compartida y si la analizamos desde un contexto histórico y geográfico en específico. La raza es siempre una referencia sobre un largo proceso histórico que determina, desde el plano histórico-cultural, un significado sobre el encuadramiento social de la corporalidad de determinados individuos (Segato, 2007).

Para entender la raza como un constructo o categoría social, es necesario percibirla como un rasgo, un signo, una marca que caracteriza a unos y otros en las relaciones sociales. “Ser” algo es siempre referencia a una identificación, clasificación, jerarquización, subordinación o priorización en

relación con el “otro.” La categorización de la diversidad humana no es necesariamente un problema. El peligro está en cuando esa clasificación se transforma en estigma y, posteriormente, en prácticas de opresión, discriminación, exclusión y, en algunos casos, de violencia. Además, es necesario afirmar que cuando hablamos de violencia no nos referimos exclusivamente de una violencia física directa con el objetivo de hacer daño al Otro. En muchos casos, la violencia también se materializa en el ámbito estructural – violencia, desigualdades económicas y sociales, moral o normalizadas (Ianni, 2004).

Como categoría social, la raza produce relaciones raciales. Es decir, la raza no es sólo una categoría de interpretación o identificación social, sino que algo que contribuye a crear o pulverizar las relaciones racializadas. Por lo tanto, encuadramos las relaciones raciales como las dinámicas de interacción social, política y económica entre los sujetos, que se insertan en un conjunto de prácticas dónde la raza es una marca referencial. El mismo autor señala:

Simultáneamente, en la medida en que el individuo en cuestión ya sea negro, indio, árabe, judío, chino, japonés, hindú, angoleño, paraguayo o puertorriqueño, se encuentra en relación con otros, es gradualmente identificado, clasificado, jerarquizado, priorizado o subordinado. Incluso porque los individuos (...) se insertan en procesos de cooperación, división social del trabajo, jerarquización, dominación y alienación, y transformación de la marca en estigma [y luego] en racismo (...) Poco a poco, el rasgo, la característica o la marca fenotípica se transforma en estigma. El estigma se inserta y se impregna en los comportamientos y subjetividades, en las formas de sociabilidad y en los juegos de poder social, como si fuera "natural", dado, incuestionable, y es reiterado de forma recurrente en los diferentes niveles de las relaciones sociales (...) Es una elaboración psicosocial y cultural con la que la "marca" se convierte en un "estigma", expresado en algún signo, emblema, estereotipo, con el que se marca, desmarca, describe, califica, descalifica, delimita o subordina al "otro", individual o colectivo. Éste es un aspecto fundamental de la ideología racial: se hace que el estigmatizado, abierta o veladamente, se vea a sí mismo y se comporte como estigmatizado, extraño, exótico, extranjero, ajeno al "nosotros"; una amenaza, a pesar de saber que todo eso es una mentira. Necesita elaborar y desarrollar su autoconciencia crítica, teniendo en cuenta el estigma y al estigmatizador, al intolerante y la condición de subalternidad en la que se encuentra (p. 4). [Traducción de Nicholas Borges]

La cuestión histórica será siempre el punto central en esta reflexión. Sin embargo, hay dos cuestiones importantes para entender y elaborar el significado de raza en nuestra región. La primera es que raza es una marca muchas veces referenciada, interpelada por un sujeto externo y no necesariamente a partir del sujeto racializado. Fanon (2008) afirma que esa alteridad solo es posible a través de la mirada del otro. Es decir, rescato el planteamiento de Fanon para siempre

afirmar que la raza es un factor tanto situacional como referencial. Es el otro quien referencia esa marca/lugar. Es a través de la mirada del hombre blanco, en las relaciones raciales, que el sujeto no blanco se da cuenta de cómo este su contraparte lo ha marcado y le ha asignado un lugar social e histórico. Dentro de un contexto de colonización y subordinación, afirma Fanon, el hombre negro se percibe a partir del momento que se pone en contacto con la exterioridad blanca. Su ser depende de cómo el otro lo ve. Este tipo de experiencia marca la subjetividad de cada ser humano negro colocado en este tipo de contextos, e influye en cómo éste va a considerar o reconsiderar sus identidades sociales y políticas.

Peter Wade (2022) también observa cómo la forma en la que se concibe a la raza influye en la conformación de determinados fenómenos sociales y cómo ésta no se restringe solamente a la cuestión corporal. A través de la raza se entrecruzan otros marcadores sociales que pueden dar más pistas sobre como identificar la materialización racial en determinados contextos. El autor defiende que es necesario observar otras cuestiones además de la corporal; por ejemplo, aspectos culturales. Entonces, para dimensionar que sería la raza en distintos contextos y para distintos grupos humanos, es indispensable observar cómo estos grupos la conciben. Luego, siempre es válido analizar otros marcadores como el espacio, el origen, el estatus social, la manera de vestirse y otras cuestiones.

A lo largo de la campaña electoral de 2022 en Brasil tuvimos un ejemplo curioso que corrobora la hipótesis de Wade. El Tribunal Superior Electoral (TSE) evaluó si la gorra utilizada por el candidato Douglas Belchior representa de hecho una prenda típica de la población negra y periférica en Brasil. La legislación electoral brasileña permite el uso de accesorios que son vinculados con la identidad sociocultural de determinados grupos sociales, pero su uso por el candidato a diputado federal fue cuestionado en un primer momento. Posteriormente, la Corte Electoral aprobó el uso de este accesorio en su imagen dentro de las urnas electrónicas, porque entendió que éste representa la identidad de Belchior y del segmento político y social al que él representa – el movimiento negro brasileño.

*Ilustración 3. Douglas Belchior*



Guimarães (2003) también plantea que hay que analizar la raza ya sea como una categoría analítica o como una categoría “nativa”, Por ser un concepto analítico, utilizaremos la categoría “raza” para explicar distintos fenómenos de una manera que sólo tiene sentido en el campo teórico. Por otro lado, si utilizamos raza como una categoría nativa, estamos haciendo referencia a un fenómeno que tiene efectos prácticos y que posee un sentido histórico específico, principalmente para determinados grupos de individuos. Es importante una pequeña pausa aquí, ya que, para Guimarães, el termino nativo no es necesariamente una referencia para una categoría originaria de Brasil, sino que valía que ha tenido un peso muy importante en la historicidad de las relaciones sociales. Por lo tanto, hablar de raza sólo tiene sentido cuando ubicamos su nacimiento social y conceptual en un momento histórico específico, seguido generalmente del desarrollo de fenómenos sociales concretos y de debates teórico-conceptuales concretos que acompañan a dichos fenómenos y tratan de explicarlos en determinadas sociedades.

Por lo tanto, entendiendo raza como una categoría que habla de un complejo proceso estructural que se traduce en el campo de las ideas y de las creencias y pretendo documentar su existencia práctica y las formas en las que, en Brasil, se le confiere una existencia práctica, cargada de significados, atribuciones y limitaciones (Wade, 2022).

## **1.2. Raza, racialización, racismo, racialismo y antirracismo**

Una sociedad racializada es necesariamente una configuración dónde los individuos y grupos humanos son clasificados en términos raciales. Sin embargo, ni siempre una sociedad o dinámicas racializadas están organizadas a partir de una calidad jerárquica. En algunas religiones afrobrasileñas, por ejemplo, la distinción entre blancos y negros no está traducida necesariamente

en un orden binario-jerárquico, sino que son categorías y sujetos complementares (Segato, 2021a). Por otro lado, la racialización de los individuos puede implicar un desequilibrio en el acceso de servicios, bienes y los recursos como la salud, la justicia, el agua y otros. Cuando hablamos de la racialización de la pobreza, por ejemplo, hacemos referencia a cómo el factor racial pone a determinados individuos en una condición asimétrica en la distribución de recursos, derechos y oportunidades (Campos Garcia, 2012). Por lo tanto, analizar cómo opera la racialización en una sociedad concreta implica estudiar y comprender cómo las distintas identidades raciales implican una posición muy específica en ciertas prácticas o procesos sociales. En efecto, hay grupos que son racializados hacia la superioridad y otros hacia la inferioridad.

Hay sociedades en las que la raza es referencia necesariamente a una existencia objetiva. En otras palabras, hay ocasiones donde, para toda o para la mayoría de esa sociedad, la existencia de razas es vista como una realidad objetiva, independiente de que a qué raza o a qué ideología política esta categoría está adscrita. Ese fenómeno ha sido definido por Alejandro Campos como “racialismo” Para el autor, el racialismo es un proceso ideológico que consiste en enfocar de una determinada manera los procesos de racialización en una determinada sociedad dónde los individuos “asumen” características esenciales derivadas de la existencia objetiva de las razas humanas. El racialismo es, por lo tanto, una búsqueda por dar significado a la diversidad humana, imprimiendo un ordenamiento social de los seres humanos a través de categorías raciales. Evidentemente que en esta sociedad racializada a cada raza se le atribuye un estatus social concreto y, en países como Brasil, la racialización y el racialismo son procesos naturalizados tanto desde el punto de vista institucional como social.

Es por todo ello que en Brasil se cree, de manera muy mayoritaria, que es justificable y deseable que se hable de razas. En el imaginario social e institucional, el factor raza posee una tangibilidad y sirve incluso como referencia para asociaciones entre el factor racial y cuestiones geográficas [como la amplia presencia de la población negra en suburbios y periferias, por ejemplo] y corporales [tipo de pelo, formato de la nariz, color de piel y otros]. Luego, la cuestión racial es significativa para los individuos que componen esas dinámicas raciales (Haslanger, 2019). Dichas marcas se expanden para todos los individuos parte del tejido racial-relacional, pero en su gran mayoría siempre en una escala antagónica. En otras palabras, si el pelo chino es una referencia a la población negra y consecuentemente carga un carácter de inferioridad, su antagónico, el bello,

es necesariamente el pelo lacio característico de la población blanca. En Brasil también hay dicho que distingue la diferencia racial en esa estructura. Cuando alguien dice que fulano hizo un trabajo de negro, es necesariamente una metáfora sobre un trabajo mal hecho, de un sujeto perezoso. En consecuencia, un trabajo bien hecho es necesariamente el trabajo del blanco.

Cuando decimos, por ejemplo, que Marielle Franco era una mujer negra brasileña, estamos haciendo referencia a la posición que ella ocupaba en la jerarquía social de un país donde ser negro implica estar caracterizado por innumerables condiciones particulares que marcan un lugar específico en la sociedad. Algunas de estas condiciones son el color de la piel, la clase y el origen sociales. En el debate histórico de las relaciones raciales en Brasil, Hasenbalg (1979) señala por ejemplo que la movilidad entre la población negra es acompañada por un proceso de blanqueamiento. En otras palabras, a partir del momento que una persona negra logra romper con las cuestiones particulares sobre su referencial social [como la ascensión a la clase media, un diploma superior y sueldos más altos, por ejemplo] una de las primeras estrategias de este sujeto es alejarse de su posición histórica. Es decir, ese sujeto ya no se concibe o se reconoce como un individuo negro, sino como mestizo, pardo, moreno u otras categorías que aluden su “éxito” de escapar de una determinada realidad, una movilidad que está necesariamente vinculada a su cercanía con el sujeto universal.

Sansone (2004) también constata esa misma problemática a partir de su trabajo antropológico y etnográfico en Salvador, Bahia, una de las mayores ciudades negras del país. En su investigación, el antropólogo se da cuenta que hay una diferencia intergeneracional sobre la asimilación del factor racial. Entre la población más joven ser negro es necesariamente parte de este proceso de movilización. Por otro lado, ser prieto,<sup>2</sup> es decir, tener rasgos negroides más marcantes, como el color de piel más oscuro, era una referencia entre la población más adulta y que necesariamente

---

<sup>2</sup> Para términos estadísticos, sociales y políticos, se utiliza el termino preto (prieto en español) como referencia a las personas con el fenotipo de piel más oscura y como referencia a las personas con ascendencia de nativos de África. El termino pardo, por otro lado, se refiere a un amplio grupo de personas que se identifican con posibles interacciones interraciales (negros-blancos, negros-indígenas, indígenas-blancos). Por fin, la categoría negra es una conquista política. De acuerdo con el Estatuto da Igualdade Racial [Estatuto de la Igualdad Racial] de Brasil, población negra es “el conjunto de personas que se auto declaran pretas o pardas, o que adoptan autodefinición análoga”. La categoría es una reivindicación del movimiento negro en Brasil. Una de las frases más emblemáticas para mi es de la filósofa feminista negra de Brasil, Sueli Carneiro, que dice: “No me pida explicaciones sobre ese pardo que tu creaste. Sólo sé que a cada día este concepto, cada día es más negro.” (Carneiro, 2005: 22).

representaba un grupo más vulnerable a la pobreza. Eso es resultado de un proceso histórico, ya que la población parda en Brasil ha tenido oportunidades mejores en la educación y movilidad social en comparación con los negros esclavizados.

Por lo tanto, el marcador racial en Brasil va mucho más allá de la apariencia física y puede ser más flexible que el modelo racial norteamericano, por ejemplo. Mientras en el imaginario social brasileño hay una pluralidad de referencia y representación racial, el modelo americano sigue una norma binaria más rígida y ser negro es necesariamente una referencia sobre un origen similar de grupos raciales de África o de otras zonas del Caribe con una mayoría de etnia africana. En otras palabras, el modelo norteamericano adopta la ancestralidad o pertenencia cultural como marcado racial. Por otro lado, hablar de la ascendía africana puede ser más complicado en Brasil, ya que la gran mayoría de la población “blanca” también trae consigo el compartimiento de ese linaje dado el auto contingente de personas africanas en el período colonial e imperial y la baja concentración de personas blancas-europeas (Segato, 2011). Por lo tanto, ser negro no tiene un vínculo directo con el modelo de pertenencia cultural, sino que fluye tanto en la cuestión física como otras marcas de clase y estatus social.

Desde el punto de vista institucional, la población brasileña es dividida en cinco categorías raciales: blancos, negros (pretos), mulatos (pardos), indígenas y amarillos (asiáticos). Esta división opera en muchos niveles de la vida, de las normas y de los instrumentos que emanan de las instituciones del Estado. Eso significa que podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que el Estado brasileño es racista. Por otra parte, la sociedad brasileña avala y reproduce el uso de varias categorías raciales. Sansone (2004), por ejemplo, ha reportado, al menos, 522 términos de autodescripción racial en Brasil. Para el autor, esa variedad de adscripciones es resultado de las diferentes prácticas cotidianas y la manera que la ideología racial es vivenciada en diferentes grupos e instituciones.

En el Brasil de hoy, se asume incluso que, dentro de esta sociedad profundamente racializada y racista, el racismo garantiza que los individuos pertenecientes a ciertos grupos racializados hacia la inferioridad – fundamentalmente los negros – se doten de una identidad social y política centrada en su pertenencia racial. Es por ello por lo que no sólo aceptan que se les llame “de raza negra”,

sino que reivindican dicha pertenencia con orgullo, y afirman que, es desde ella donde parten para luchar en contra del racismo, para construir su camino antirracista.

Si la raza es un constructo social o una referencia a una determinada realidad, esto solo es posible porque, desde siempre, los seres humanos han recurrido a la necesidad de diferenciarse de los demás y a crear su propia identidad como parte de esa diferenciación entre sujetos. Si la raza es resultado de las relaciones raciales es, al mismo tiempo, parte de un proceso de identificación con el mundo que estamos en contacto y una manera de definir nuestra identidad en dichas relaciones. La identidad nunca es algo fijo, más bien está construida a través de innumerables procesos, prácticas y discursos comunes antagónicos y fragmentados que están siempre sujetos a inúmeros factores, principalmente históricos (Hall, 1992). Además, cuando hablamos de identidad hablamos de un proceso/sentimiento de pertenencia, de compartir una historia, una memoria, un espacio, la cultura o experiencias similares. La identidad es siempre una memoria de algo que se comparte entre el “nosotros” y lo que nos diferencia del otro.

Por lo tanto, el proceso de identificación es siempre un proceso compartido o antagónico ante lo que fue establecido en un determinado momento histórico. En otras palabras, muchos movimientos sociales han recurrido a la resignificación de términos para justificar su lucha y reivindicar sus derechos. Por ejemplo, por mucho tiempo el término negro en Brasil fue utilizado como metáfora a algo negativo [trabajo de negro = trabajo mal hecho; oveja negra de la familia = persona con defectos, mala]. Sin embargo, desde la década de los años 70, el movimiento negro ha politizado la categoría negra para enunciar un espacio de lucha, auto afirmación y reivindicación.

Marielle Franco, por ejemplo, siempre utilizaba el “yo soy porque somos” para hacer referencia a esa experiencia compartida de mujer, mujer negra, bisexual y favelada. Pero para que “seamos” algo, es siempre necesario aclarar qué no somos. Por eso, Gall (2005) llama la atención sobre el hecho de que las identidades, colectivas o individuales, son siempre constructos sociales, “una forma de representarse, de darle significado al nosotros” (p. 10). La identidad va más allá de lo ficticio y se materializa tanto en las relaciones sociales como en los conflictos sociales.

Podríamos pensar, por ejemplo, cómo determinado evento es capaz de producir o fragmentar ciertas identidades. El auge del movimiento “Soy porque Somos” en América Latina, por ejemplo, es un claro ejemplo de la experiencia histórica compartida entre la población negra y

afrodescendiente en la región. La expresión tiene origen en la expresión Ubuntu, del idioma africano Zulu y que tiene como significado la humanidad para todos. La filosofía Ubuntu se basa en una ética colectiva donde el “nosotros” es parte integrante del tejido social, africano, viene de la filosofía africana Ubuntu. En otras palabras, humanidad y comunidad son preceptos básicos de esa filosofía (Cavalcante K. , 2020). Tanto el soy porque somos en Brasil como en Colombia han recuperado éste histórico de experiencias compartidas entre poblaciones históricamente marginalizadas [los movimientos tienen necesariamente una mayor presencia negra] para proponer un nuevo modelo de política que se base en la solidaridad y el vínculo comunitario como alternativas del modelo de no representación y de las desigualdades históricas. A través de las experiencias en torno a la desigualdad, marginalización y no representatividad, que los individuos y colectivos han denunciado prácticas de discriminación histórica. Por otro lado, ellos han decidido recuperar lo racial como parte central de su identidad, afirmando que éste tiene una gran potencialidad para pensar salidas colectivas y compartidas al racismo y otros sistemas creadores de desigualdad e injusticia.

Ianni (2004) apunta que la cuestión racial es aún un desafío permanente de la modernidad, así como lo son otros factores como el género, la relación naturaleza-sociedad, las guerras religiosas y las cuestiones que giran en torno a las clases sociales. Sobre la raza y la racialización, el autor afirma:

La raza no es una condición biológica (...), sino una condición social, psicosocial y cultural, creada, reiterada y desarrollada en el entramado de las relaciones sociales, que implica juegos de poder social y progreso de dominación y apropiación. Racializar o estigmatizar al "otro" y a los "otros" es también politizar las relaciones cotidianas y recurrentes, en los lugares de trabajo, de estudio y de ocio; bloquear las relaciones, las posibilidades de participación, inhibir las aspiraciones, mutilar la praxis humana, acentuar la alienación de unos y otros, de los individuos y de las colectividades. Bajo todos los aspectos, la "raza" es siempre "racialización", una trama de relaciones en contrapunto y de las tensiones de la "identidad", "alteridad", "diversidad", [Por lo tanto, la raza] comprende la integración y la fragmentación, la jerarquización y la alienación (p. 3). [Traducción de Nicholas Borges]

Por lo tanto, es posible decir que la raza, la racialización y el racismo son siempre resultado de las relaciones sociales.

### **1.3. Racialismo**

El racialismo, en cambio, es una elección; es un camino que se decide seguir o no. Podemos afirmar sin la mayor sombra de duda que todos los racistas son racialistas; sin embargo, no todos los antirracistas lo son. Algunos antirracismos han decidido caminar por otra ruta, dándole a la raza una factibilidad y una existencia social fehaciente y agrupándose en torno a ella como un territorio identitario y político. Esa es una de las principales estrategias del Movimiento Negro Unificado (MNU) en Brasil, por ejemplo, desde su ascensión en 1970. Hay otros antirracismos que no van por ese camino. Éstos últimos operan más bien en sociedades en las que, si bien existen la racialización y el racismo, el racialismo no ha tenido mucho éxito ni de parte de los racistas ni de los antirracistas. Para ejemplificar esto último, tomemos el caso mexicano.

México es sin duda una sociedad racializada y racista, pero el concepto raza no es popular ni a nivel institucional ni a nivel social. Ni desde el poder político, ni desde el Estado, ni desde las cúpulas económicas y sociales se define a los grupos humanos del país en términos de raza. Si bien los pueblos indígenas, los afrodescendientes, los chinos y otros grupos minoritarios producto de inmigraciones varias son inferiorizados bajo lógicas racistas, esa sociedad no le ha dado factibilidad a la existencia de las razas; no las considera real y objetivamente existentes. El antirracismo indígena o afromexicano no es racialista, como tampoco lo son las luchas de grupos como los chinos o los judíos que viven en este país. La raza en México no es ni una categoría identitaria ni una categoría política. Las luchas antirracistas se dirigen así a denunciar el racismo existente y sus consecuencias, y a tratar de eliminarlo, pero no a través de un racialismo que, en otros países como Brasil, se reivindica como antirracista.

Todas las categorías definidas anteriormente no pueden estar aisladas cuando investigamos las prácticas y dinámicas de racismo. Ellas ilustran un importante conjunto de fenómenos en los que la construcción de identidad camina por rutas diversas. Si, para Stuart Hall (1992), las identidades son siempre fragmentadas, resultado de innumerables procesos sociales y culturales, Ianni (2004) afirma que en los procesos de racialización son, incluso, estrategias que garantizan la interlocución en las estructuras de poder. En otras palabras, racializarse es asumir una categoría política y politizar nuestro cotidiano [laboral, académico, social, afectivo, político]. Desde los años 70, lo que el MNU ha politizado es que solamente la experiencia racializada y del racialismo de ciertos individuos y grupos es capaz de desarrollar una determinada percepción y comprensión de la

dinámica de la interacción social, así como de forjar su conciencia de las diferencias entre el "yo" y el "otro". Pero también, y, sobre todo, es esa experiencia que promueve la conciencia crítica, enredada en un complejo tejido social que reproduce las prácticas de discriminación, la que puede llevar a procesos de "transformación, ruptura o transfiguración (p.5)".

#### **1.4. Sobre el racismo**

Por racismo, recupero el planteamiento de Guimarães (1995), que lo define como una forma específica de naturalizar, simplificar y jerarquizar las diferencias sociales, culturales y personales a través de diferencias que son vistas como naturales, cómo la raza y otras categorías y fenómenos correlacionados. Dice el autor:

Llamar de racismo cualquier tipo de discriminación en construcciones esencialistas – mismo que así se revelen los mecanismos internos – significa transformar el racismo en una simple metáfora, en una imagen política [...] Toda y cualquier jerarquía social apela a un orden natural que la justifique, aún que esta justificativa y racionalización pueda suceder de diferentes maneras [...] la forma “natural”, sea del sentido común, sea ya institucionalizada, constituye el punto central de los medios técnicos de que disponen las relaciones de dominación y de poder para imponerse a los dominados y mantenerlos dominados [...] Un sistema de naturalización es mucho más completo mientras sus referencias de diferentes marcas se entrecruzan (religión, apariencia física, costumbres, estilos de vida etc.) y mientras ese enmarañado puede ser reducido a una diferencia última e irreductible, como la “raza”. Sin dudas, podemos usar el término “racismo” como una metáfora para designar cualquier tipo de esencialismo o naturalización que resulte en prácticas de discriminación social (Guimarães, 1995: 31-32) [Traducción de Nicholas Borges]

Augusto Campos (2014) también afirma que el racismo es un fenómeno social constituido “por relaciones ontológicas entre: discursos, ideologías, doctrinas, ideas, acciones, prácticas, estructuras e instituciones” (p. 14).

Luego, asumimos que sólo es posible hablar de racismo cuando la afirmación sobre las diferencias raciales entre los individuos y grupos humanos produce y legitima acciones que conducen a un trato diferenciado entre los individuos que supuestamente ocupan una posición racial superior mientras otros grupos son considerados racialmente inferiores; inferioridades y superioridades que también suelen trasladarse a los terrenos de lo étnico, de la clase social e incluso la nacionalidad. Por lo tanto, cuando hablamos de racismo nos referimos a un proceso de inferiorización – que

puede traducirse en exclusión, segregación, opresión y, en sus casos más extremos, en genocidio en contra de un determinado grupo humano racializado hacia la inferioridad.

El racismo es resultado de todas las prácticas de negación, reducción y expropiación del otro racializado hacia la inferioridad como un sujeto cognoscente. El racismo siempre resulta en prácticas de discriminación social, pues éste está basado en una jerarquización y, para que haya jerarquía, las diferencias raciales son siempre asimilaciones esencializadas y naturalizadas. Guimarães (1995) también llama la atención en el hecho de que, para entender la operación del racismo, hay que apelar a otras imágenes figuradas de la raza, como género, clase y estatus social, nacionalidad y etnia. Es decir, para hablar de racismo también es necesario reconocer que, sin la diferencia racial, otras jerarquías sociales pueden no tener un patrón de discriminación explícito. Guimarães afirma que el racismo solo puede ser comprendido cuando analizamos “su formación histórica particular con otras metáforas de la raza, como la clase social, la etnia, la nacionalidad y el género o viceversa”. Por lo tanto, el racismo nunca opera de manera aislada. Luego, es necesario entender que otras metáforas raciales sobre el racial implican su funcionamiento.

Grada Kilomba (2018) afirma que el racismo también es un proceso histórico de silenciamiento. Para ilustrar esa idea, Kilomba recupera la imagen de la Anastácia, una mujer esclavizada en Brasil, que fue violada por su señor y sentenciada a utilizar una máscara de hierro en su boca como punición por negarse a acostarse con su señor y por mantenerse virgen. Actualmente es considerada una santa popular, pero no está reconocida por la Iglesia Católica. En el imaginario popular, Anastácia poseía una belleza exuberante y, con sus manos, hacía muchos milagros de curandería. A través de este caso, que de ninguna manera fue aislado, podemos afirmar que el racismo constituye también un conjunto de prácticas históricas vigentes que muchas veces tienen, como uno de sus principales objetivos, el silenciar a sus víctimas. El racismo es una máscara del silencio.

### *Ilustración 5. Anastácia*



La imagen de Anastácia es de Jacques Arago y representa una mujer africana que nació en Angola y fue llevada por una familia portuguesa a Brasil, a Bahía, en condición de esclavizada. Según la autora, en Brasil la máscara era utilizada en los esclavizados para evitar que ellos comieran caña de azúcar o cacao mientras trabajaban en las plantaciones. Sin embargo, para Kilomba, su principal función social era “implementar una sensación de mutismo y miedo, ya que la boca era un lugar tanto de silencio como de tortura” (p. 23). Por lo tanto, el racismo es este complejo y extenso sistema que busca la dominación y que le impone al otro racializado hacia la inferioridad un silencio social e histórico, creando barreras que marcan acerca de quién y acerca de qué se puede o no hablar.

Este sistema de la máscara es también un sistema regido por el miedo. Sobre los impactos de la ruptura de este silencio Grada Kilomba reflexiona:

¿Qué podría decir el individuo negro si ella o él no tuvieran la boca sellada? ¿Y qué tendría que oír el sujeto blanco? Existe un temor aprensivo a que, si el colonizado habla, el colonizador tenga que escuchar y se vea obligado a una incómoda confrontación con las verdades del "Otro". Verdades que han sido negadas, reprimidas y mantenidas en secreto. Me gusta mucho esta frase "mantenido en silencio como secreto". Se trata de una expresión originaria de la diáspora africana que anuncia el momento en que alguien está a punto de revelar lo que se supone que es un secreto. Secretos como la esclavitud. Secretos como el colonialismo. Secretos como el racismo (Kilomba, 2018, p. 28).

Hay otros dos parámetros importantes para entender el racismo: el prejuicio y la discriminación racial. El prejuicio es un juicio previo, sobre un determinado individuo o grupo social, que se basa

en creencias falsas, generalizadas o inflexibles La discriminación, por otro lado, es el efecto del prejuicio. Hablamos de discriminación cuando, en el fuero público, el prejuicio no se queda solamente en la dimensión de las creencias, las ideas, los sentimientos o las representaciones sociales, sino se traduce en exclusión, marginación, inferiorización, maltrato o desigualdad de trato frente al uso y disfrute de los recursos, servicios, derechos y oportunidades.

La discriminación también resulta en el trato diferenciado de determinados grupos e individuos, provocando desventajas hacia ellos y es siempre una acción (de restringir o excluir), pero también puede ser una no acción – cuando resulta en la inercia frente a una necesidad explícita de determinados grupos (Segato, 2006a). En el terreno de la discriminación racial, es el factor “raza” que opera a nivel de los prejuicios y de la base para construir el racismo e instrumentalizar y justificar las acciones discriminatorias o la inacción ante determinados grupos en la distribución de servicios, derechos y oportunidades.

La Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial de 1965 plantea, que la discriminación es:

[la] distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en motivos de raza, color, linaje u origen nacional o étnico que tenga por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural o en cualquier otra esfera de la vida pública (Art 1. párr. 1)

Por su parte, la Convención Interamericana contra el Racismo, la Discriminación Racial y Otras Formas Conexas de Intolerancia (OEA, 2013), entiende el racismo como:

cualquier teoría, doctrina, ideología o conjunto de ideas que enuncian un vínculo causal entre las características fenotípicas o genotípicas de individuos o grupos y sus rasgos intelectuales, culturales y de personalidad, incluido el falso concepto de la superioridad racial. El racismo da lugar a desigualdades raciales, así como a la noción de que las relaciones discriminatorias entre grupos están moral y científicamente justificadas (Art 1, párr. 4).

Ciertamente, las maneras en que los racismos se expresan en América Latina son o pueden ser diferentes en distintos países de la región. Los racismos latinoamericanos también pueden ser diferentes a los de otros países del mundo. Traer una visión universalista sobre el racismo puede ser problemático en algún punto, principalmente porque es necesario observar los distintos

procesos y formaciones históricas de cada país para observar las formas concretas en las que se da la presencia del racismo, sus dinámicas y efectos. América Latina comparte muchas cuestiones históricas, aunque cada país tiene sus particularidades. Entre las similitudes se encuentra el racismo, como uno de los ejes fundadores y estructurantes de nuestras sociedades. En este subcontinente es importante ofrecer caminos para una comprensión más precisa de los racismos que en él operan, para poder entender y analizar los efectos de cada uno de ellos.

Para eso, enfatizo que el racismo, esa historia de jerarquizar y oprimir a los individuos con base en el factor racial, es un sistema de poder. Por ser un sistema, es necesariamente un fenómeno que estructura las relaciones sociales, que por su vez son siempre asimétricas y conflictivas. Al mismo tiempo el racismo es una lógica que organiza y distribuye el poder y los privilegios en muchas escalas, pero siempre de manera jerárquica y desigual. Su reproducción sólo es posible porque una de las características elementales del racismo es la diferenciación, la jerarquización y la categorización de los individuos en función de una lógica específica de superioridad-inferioridad.

A pesar de ser un fenómeno histórico, el racismo puede manifestarse de distintas formas en distintas sociedades. En América Latina, a pesar de las posibles diferencias, los racismos siempre se imponen como un sistema de opresión, dominación, exclusión y, en algunos casos, de exterminio, bajo un signo histórico que sitúa y narra en el cuerpo un pasado histórico común de privilegios [y no privilegios] simbólicos y materiales, el capital racial (Segato, 2007).

El racismo es mucho más que una ideología; “es un aspecto del habitus” (Monsma, 2013:7). Un habitus forjado en las relaciones sociales bajo la necesidad de categorizar al otro y diferenciarse de él. Dicha diferenciación sigue necesariamente una lógica racial basada en la convicción plena de que hay que jerarquizar y tratar de maneras distintas a las corporalidades racializadas. Para este habitus, la diferenciación racial es sinónimo de comportamientos, cualidades y emociones distintas. El habitus racial es forjado en las relaciones raciales. El racismo, como ideología y práctica social, consiste en prácticas racialistas sobre los demás y sobre sí mismo. Por lo tanto, el racismo es una institución social que no actúa de manera aislada, sino a través de un conjunto de disposiciones ideológicas y de prácticas que justifican, a través de argumentos raciales, la jerarquía y la dominación.

El racismo es siempre un habitus, una práctica social, que involucra tanto a los grupos racializados como dominantes y a los racializados como subordinados. Todas las relaciones sociales (familiares, profesionales, de amistad) marcadas por el racismo, según Monsma, pueden ser racializadas. Por lo tanto, las relaciones raciales son siempre definidas a través del habitus racial.

El habitus racial es especialmente importante para la reproducción del racismo en situaciones de cambio de las instituciones racializadas porque el habitus es relativamente duradero. Las disposiciones y formas de percepción racializadas que se interiorizaron bajo el antiguo régimen racial [en referencia al sistema colonial] continúan en el nuevo [las repúblicas criollas]. Las personas recién llegadas de otros contextos, como los inmigrantes, pueden resistirse o adoptar el habitus racial imperante, dependiendo de las circunstancias específicas y de las pérdidas y ganancias resultantes. En general, la interiorización del habitus racial por parte de estos inmigrantes sería más superficial, ya que las primeras experiencias forman las capas más profundas del habitus, pero los hijos de inmigrantes pueden interiorizar el racismo con igual o incluso mayor intensidad que los hijos de nativos del país de acogida. Las instituciones, las redes sociales y los hábitos se relacionan e interactúan. Crecer en el contexto de instituciones y redes racializadas produce el habitus racializado, y el habitus influye en las decisiones y refuerza los límites raciales en las redes sociales (Monsma, 2013: 12) [Traducción de Nicholas Borges]

Por ser un sistema de poder, el racismo siempre impone diferentes formas de experimentar y de estar en el mundo. Ese sistema, que organiza y reproduce las desigualdades, impone un orden en el que ser racializado hacia la inferioridad es sinónimo de sufrir un vaciamiento histórico y de ser llenado de concepciones y experiencias. En otras palabras, el racismo impone un borramiento de la memoria histórica e introduce referencias muy simplistas o estigmatizadas sobre los sujetos racializados. Sobre las concepciones podríamos hablar del estigma que relaciona a este grupo racializado como individuos perezosos, marginales, pobres y etc. Para ese sistema, ser negro, indígena o mestizo es mucho más que la epidermización de la diferencia. El racismo impone distintas valoraciones que buscan generar una discriminación social marcada.

El racismo de hoy es diferente al racismo de los siglos XVIII y XIX, que se basó necesariamente en teorías que hoy consideramos racistas y que tenían como trasfondo la idea de que podríamos clasificar la diferencia humana a partir de comportamientos y características innatas. En otras palabras, esas teorías defendían que había seres humanos superiores e inferiores y que esa distinción sería esencial para comprender las posibilidades de desarrollo y progreso de determinadas sociedades. En líneas generales, el sujeto civilizado y superior era necesariamente

blanco, mientras sus antagónicos [negros, indígenas, amarillos y otros] estaban condenados hacia la inferioridad.

A pesar de que hoy ya no necesite recurrir directamente a la idea errónea de la diferencia racial, el racismo sigue siendo el principal vector de la exclusión de estos sujetos que históricamente han sido marginalizados y despreciados. Por eso, debemos ver al racismo como una opresión sistémica, casi nunca lineal, cargada de transformaciones y nuevas referencias en contra a un grupo social determinado. El racismo interpone un conjunto de fuerzas, referencias, ideas y concepciones falseadas sobre los sujetos racializados hacia la inferioridad. Por lo tanto, el racismo, como práctica, es siempre un sistema que afirma e interpone sus reglas de organización, jerarquía y expropiación. En otras palabras, el racismo nunca es algo que se proponga [en el sentido de que sea fácil rechazarlo], sino que es una idea interiorizada y afirmada por los sujetos que componen las dinámicas de las relaciones raciales (Fanon, 1956).

El racismo es una lógica que se perpetúa porque el proyecto de identidad moderna está siempre en crisis (Echeverría, 2010). En un proyecto en crisis, el otro siempre es visto como la amenaza a los privilegios ofrecidos por la modernidad. “(El racismo) trata de la aparente incapacidad de construirse uno mismo sin excluir al otro y de la aparente incapacidad de excluir al otro sin desvalorizarlo y, finalmente sin odiarlo” (Castoriadis, 1985, p. 19). El racismo es, en su esencia, una lógica de silogismo, cuando yo solo puedo ser yo plenamente si el otro no es, cuando la realización y existencia plena de un individuo depende de la exclusión del no yo.

Podemos asumir que el racismo es un sistema que tiene una doble función: para unos grupos permite el privilegio social, económico y político, y, para otros, implica cargar con las desventajas de todo ese sistema, cargado de relaciones de poder y cuando hablamos de racismo, nos referimos necesariamente a relaciones jerárquicas y asimétricas que basan en el factor racial para producir la diferencia y la desigualdad. Cuando asumimos que el racismo es un sistema de poder y opresión, también reconocemos que los sujetos racializados hacia la inferioridad no detienen poder o capacidad institucional que eventualmente les permitiría ser racistas, por ejemplo. En las sociedades racializadas y racistas, los individuos blancos, quiéranlo o no, se benefician de todo lo que el racismo produce. Sin embargo, no todas las personas que detienen del privilegio perpetuado por el racismo son signatarias de este acuerdo de opresión. (Carneiro, 2022).

Sobre racismo y las relaciones de poder, recupero la idea de Foucault (1977), para quien el poder es, sobre todo, una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social en que actúa y puede desarrollarse desde el Estado, pero eso no impide que haya una red burocrática que instituya el poder en su efectividad. Este orden es compuesto por instituciones como la escuela, la policía, la iglesia, la universidad. Los actores que ejercen este poder lo hacen de una manera coercitiva, a través de procedimientos o técnicas/tecnologías de poder, para promover la circulación continua y efectiva de sus efectos. Foucault también afirma que no hay un simple titular del poder, pero éste es siempre ejercido en una determinada dirección y con una determinada función. El poder se organiza, se reorganiza y reproduce su control a través de diferentes lógicas espaciotemporales, pero siempre mantiene su característica coercitiva atemporal mientras se adapta a cada espacio, de acuerdo con la conformación y las necesidades particulares. Por eso, el poder se reinventa a partir de intercalaciones e instancias de control, prohibiciones y coerciones.

Por lo tanto, partimos del presupuesto que el racismo, como poder, es una de las lógicas de operación del Estado y puede manifestarse en diferentes formas. Si el racismo es poder, este puede ser coordinado por diferentes instituciones que componen el aparato burocrático del Estado. La función de esa amplia red del poder es multiplicar y extender el ejercicio de la virulencia para todo el tejido social. Luego, el racismo es parte del ADN de los Estados modernos, que poseen una característica esencial: la institución de la coerción directa o indirecta sobre los individuos.

El suceso del ejercicio múltiple del poder sobre el tejido social dependerá de tres normas básicas: la jerarquía, la sanción normalizadora y el examen (Foucault, 1977). La jerarquía es la idea de que la sociedad está dividida entre individuos superiores e inferiores, personas que pueden detener, o no, el privilegio de la condición humana. La sanción normalizadora es el orden práctico de acciones que visan garantizar la jerarquía en el tejido social. Dichas prácticas no serían posibles sin el consenso de los múltiples individuos e instituciones que componen el tejido social. Por fin, el examen es la combinación entre jerarquía y sanciones a través de una vigilancia constante de los individuos, lo que permite además de los castigos, la clasificación y diferenciación de individuos y cuerpos. En sociedades racializadas, el factor racial está suscrito por esas características de posiciones de privilegio. El racismo es poder y por lo tanto instaure jerarquías y lógicas de dominación que son condicionantes de procesos de exclusión, marginalización y, en algunos casos, de genocidio.

## **1.5. Distintas definiciones del racismo de acuerdo con distintas escuelas de pensamiento**

### **1.5.1. El racismo como ideología**

La primera escuela entiende el racismo como una cuestión ideológica, dónde la raza ocupa un espacio central para conformar ideas sobre la superioridad o inferioridad de los seres humanos. Desde esta perspectiva, el racismo surge como una metáfora tradicional para explicar una ideología y creencia (Bonilla-Silva, 1997). Para muchos de los teóricos de esa corriente, el racismo se limita a ser una ideología o a operar en el terreno de lo ideológico, mientras que las prácticas racistas son definidas como representación de prejuicios o discriminaciones (Augusto Campos, 2017). Por ser una ideología, el racismo carece de una estructura lógica, pero tiene significados amplios en el sentido común (Miles, 2004; Guillaumin, 1972) y representa una falsa noción sobre la humanidad, mostrando la diversidad humana de manera distorsionada (Miles & Brown, 2004).

### **1.5.2. El racismo como práctica**

La segunda escuela, básicamente complementa a la primera, y plantea qué son las prácticas racistas preceden a las ideologías; es decir, que el elemento central difusor del racismo son las prácticas y no necesariamente las ideas. En esta mirada, la gran problemática del racismo, principalmente en América Latina, es que éste no necesita necesariamente de endoso legal o jurídico para su funcionamiento y tampoco opera bajo una lógica biologicista determinante. Ellos plantean que el racismo necesita ser visto mucho más allá de las ideas y las creencias y que en su carácter contemporáneo, el racismo se expresa en prácticas, acciones y estructuras que validan, directa o indirectamente, las diferencias y asimetrías entre los grupos raciales (Fredrickson, 1999). Para esa corriente, el racismo ya no necesita de una doctrina ideológica, como el racismo científico, para operar, ya que ya que las prácticas son elementos centrales que forjan el comportamiento e ideas acerca del otro racializado.

### **1.5.3. El racismo como un sistema institucional y estructural**

La tercera escuela afirma que el racismo contemporáneo puede tener diversas manifestaciones: simbólicas, institucionales o estructurales. Para quienes los sostiene (Almeida, 2019), (Bonilla-Silva, 1997), (Bailey, 2021), las ideas también pueden tener un espacio importante en la

conformación del racismo. Sin embargo, son las estructuras sociales las que permiten su difusión y permanencia. A pesar de las disparidades, los abordajes tienen el mismo objetivo de definir el fenómeno, nada más presentan divergencias sobre las dimensiones sociales y causas superiores que determinan el racismo (Campos, 2017).

Bonilla-Silva defiende que el racismo necesita ser entendido como parte de un sistema racial más amplio y no como un fenómeno que solamente opera a nivel individual. Sin embargo, si el racismo fuera simplemente un problema ideológico, las ideas siempre respetarían su configuración original. La concepción idealista del racismo también implicaría asumir que actitudes o sujetos racistas actúan irracionalmente sin una base social real. Otro gran problema de asumir que el racismo podría resumirse al campo de las ideas, como una acción irracional, es que las prácticas racistas en sociedades racistas serían explícitas. Sin embargo, para Bonilla-Silva, el racismo opera de manera fluida, simbólica y casi siempre en prácticas sutiles, indirectas y no abiertas.

En todos los sistemas racializados estructurados, las categorías raciales imponen ciertas jerarquías que son productos de y/o producen las relaciones sociales. Los grupos racializados hacia la superioridad tienen ventajas sociales, políticas, culturales y, las más de las veces, también económicas, que los sujetos racializados hacia la inferioridad. Dichas relaciones y prácticas sociales conforman las estructuras del racismo. En muchas sociedades, entre las cuales sin duda las poscoloniales, el racismo suele estar imbricado con la jerarquía de clase. En ese tipo de sociedades, el carácter estructural del racismo cristaliza y condiciona las interacciones sociopolíticas y económicas. En ese tipo de sociedades, el racismo, estructura, cristaliza y condiciona posiciones e interacciones sociopolíticas y económicas.

El carácter estructural del racismo hace que cada grupo racializado – ya sea hacia la superioridad o la inferioridad – perciba y lidie con el Otro de maneras particulares. Dentro del sistema racializado y racista de cada país, la categoría “raza” ha tenido históricamente y sigue teniendo usos y significados diferentes. Por su carácter estructural, el racismo viabiliza y no solamente restringe determinadas acciones. (Bonilla-Silva, 1997)

En la época del auge del racismo pseudo científico, la raza fue utilizada como un marcador indispensable para organizar las relaciones sociales dentro de muchas sociedades. Después de esa época, cada sociedad instrumentó de manera diferente el uso o el no uso de esta categoría. Por ello,

el racismo ha tenido particularidades en cada proceso de formación y/o de transformación social, y construye subjetividades y prácticas sociales distintas en situaciones distintas. Sin embargo, casi todas estas sociedades han estado racializadas y han sido racistas. Es decir, han establecido como marcaje crucial de la desigualdad las ideas, las creencias y los sentimientos racistas, que, transformados también en prácticas y normas, forjan la profundización y el agravamiento de la desigualdad y la injusticia. El racismo, para poder ser definido como tal, opera no solamente en el nivel superestructural o de las representaciones sociales, sino que se convierte en una estrategia que organiza acciones y partes fundamentales del poder en las sociedades humanas.

En Brasil, el racismo es la regla y una de las expresiones más claras y “normalizada” de la sociedad, sobre cuya base los grupos racializados hacia la inferioridad sufren varias y sistémicas formas de discriminación.

#### **1.5.4. El racismo como estructura-superestructura**

Una otra línea que aún es poco conocida - incluso en los debates latinoamericanos, es el pensamiento marxista negro. Para los intelectuales de esa corriente (Cesaire, 2006); (Cox, 1948); (Fanon, 1952); (Dubois, 1935); (Grosfoguel, 2018); (Robinson, 2000); (Montañez Pico, 2020) el racismo y la explotación capitalista son complementarias. En otras palabras, el racismo es el principio organizador de las relaciones capitalistas y del sistema-mundo. Los intelectuales de este movimiento buscan reflexionar sobre el sistema capitalista desde la experiencia vivida e histórica de las personas negras y esa corriente tiene una gran influencia en el caribe anglo y francófono, así como en Estados Unidos. Para los principales intelectuales, el racismo es una problemática que ha acompañado la expansión civilizatoria europea después de 1492 en América y en otras partes del mundo sometidas a los sistemas coloniales.

Para Grosfoguel (2018) el racismo epistémico es una de las razones para que los teóricos marxistas negros no hayan ganado su espacio en los discursos y debates académicos. El autor recupera, incluso, diversas teorías que han recurrido a los planteamientos de los marxistas negros para basar algunos conceptos notorios en los debates latinoamericanos, pero que no han reconocido que se nutrieron de dichas reflexiones. Entre las teorías, Ramón Grosfoguel cita la teoría del sistema-mundo, originada por Oliver Cox (1948; 1959; 1964) y no por Wallesterin - que posteriormente reconoció dicha afirmación; la teoría del colonialismo interno que ganó fuerza con Pablo González

Casanova y Rodolfo Stavenghagen, que también reconocieron la influencia de los marxistas negros para dicha formulación y la teoría de la colonialidad del poder, postulada por Aníbal Quijano (1997) que, según Grosfoguel, tuvo contacto con la tradición del marxismo negro en los años ochenta en la State University of New York, pero que nunca ha reconocido que su teoría de la colonialidad en los años 80 fue pensada bajo la influencia negra del marxismo.

Una de las propuestas de los marxismos negros - en el plural porque puede haber inúmeras posiciones y divergencias sobre mismos temas, ya que es un debate que nunca se agota – es pensar la relación racismo-capitalismo desde una perspectiva materialista e histórica. Es decir, hay un énfasis en la cuestión material del racismo [cuáles son sus mecanismos históricos de explotación, situación de las poblaciones racializadas hacia la inferioridad a lo largo de las etapas del capitalismo) y no necesariamente en la concepción ideológica del racismo. Por otro lado, es una perspectiva histórica por su énfasis en que el racismo tiene su origen con el expansionismo europeo del siglo XVI y en los orígenes de la división racial del trabajo provocada por el sistema colonial esclavista. Por lo tanto, raza, racialización y racismo se cruza desde el principio en el capitalismo con la explotación de clase. Raza-clase es una marca asignada a las personas super explotadas en la región y que históricamente ha deshumanizado y marginalizado esos sujetos, al mismo tiempo que puede explicar diversos procesos de resistencia (Montañez Pico, 2020).

Además de denunciar el carácter organizativo/estructurante y articulador del racismo en el sistema-mundo (Grosfoguel, 2018), los marxistas negros proponen adoptar una versión revolucionaria. En otras palabras, la única forma de superación del racismo en nuestras sociedades sería a través del derrocamiento del sistema capitalista, que en su origen es extremadamente desigual, jerárquico y violento. Para los marxistas negros, es imposible pensar en un capitalismo antirracista, por ejemplo, ya que este sistema tiene arraigado en su estructura ideas y prácticas erróneas y violentas sobre la diferencia y la desigualdad. Si la asimetría y la violencia racial es una característica de ese sistema capitalista, es necesario aniquilarlo. No había, para los teóricos, una conciliación entre antirracismo y capitalismo. Si pensamos:

como los marxistas negros que el racismo es fundamentalmente un problema radicado en la estructura de explotación, entonces la lucha antirracista se tendrá que dar fundamentalmente en los procesos que la originan [la división racial de trabajo, sistemas discriminatorios de acceso a la tierra, etc] y perpetúan [mecanismos de racismo institucional, segregación educativa y social] (Montañez Pico, 2021).

Por fin, Montañez Pico (2021) y Grosfoguel (2018) nos traen a la reflexión que el marxismo negro es, sin dudas, en su mayoría una reflexión elaborada a manos negras, pero que se ha expandido y siendo reconocida por otras personas que se identifican o son identificadas como blancas. Además, afirman que el pensamiento marxista negro es universal. En otras palabras, los postulados no son algo exóticos, debates aislados o identitarios - como a veces se intenta asignar dichas reflexiones como forma de desprecio - sino que pensamientos que traen una comprensión más amplia sobre “el capitalismo, que no se puede entender en toda su complejidad sin atender su dimensión racial (Montañez Pico, 2021: 66). Por lo tanto, el racismo no es solamente un problema cultural o identitario, es un fenómeno sistémico. Entender la comprensión racial del capitalismo sería abrir rutas para la descolonización del conocimiento, del social, del político y del económico.

## **1.6. Racismo, Blancura y Blanquitud**

Si el racismo es un sistema de poder, las relaciones sociales imbricadas en ese sistema son siempre asimétricas. Las personas jerarquizadas hacia la inferioridad no tienen los mismos privilegios y ventajas de las que ocupan la parte superior de esa pirámide social. Eso no implica decir que sujetos blancos no puedan sufrir discriminación o también que sean víctimas de prejuicios y estigmatización. En Brasil, por ejemplo, es “común” escuchar que las mujeres blancas y rubias son tontas. Para fortalecer esa diferenciación, Ribeiro (2019) afirma que la discriminación, positiva o negativa, “es parte de la condición humana, pero la opresión es cuando un grupo tiene privilegios sobre otro” (p.35). Las asimetrías en el experimento social y práctico de la opresión son perpetuadas por dos características esenciales del racismo: la blanquitud y la blancura.

Asimismo, una de las características del racismo moderno es la imposición de una blanquitud. A diferencia de la blancura, que es la manifestación explícita y visible de una marca que alude a la pertenencia fenotípica, biológica y cultural, la blanquitud es necesariamente una imposición sobre un patrón de vida establecido por la modernidad capitalista y requiere, en algunos casos, además de la blancura, un conjunto de prácticas y comportamientos que “constituyen a un tipo de ser humano (...) para satisfacer al “espíritu del capitalismo” e interiorizar plenamente la solicitud de comportamiento que viene con él” (Echeverría, 2007: p.3).

En otras palabras, la blanquitud es la imposición de comportamientos, prácticas, apariencias físicas, del entorno, de gestos, movimientos y lenguaje que remiten a una exigencia ética sobre la condición humana y el orden civilizatorio. Para alcanzar a las necesidades impuestas por el orden capitalista, es necesario cumplir con esa imposición multidimensional de patrones físicos, simbólicos y culturales. La blanquitud produce movilidad social, ordena la productividad del trabajo, así como la acumulación de capital. En la era moderna, la blanquitud también exige la blancura racial y cultural como rasgo indispensable para el patrón ético-civilizatorio de la humanidad. Luego, la marca racial es indispensable para analizar la conformación del racismo moderno bajo la lógica de la norma de la blanquitud capitalista civilizatoria. Luego, en prácticas y dinámicas del racismo, la blanquitud y la blancura no son casuales, sino arbitrarias, una necesidad (...) determinantes de la identidad moderna (Echeverría, 2007: 4).

Ese patrón blanquitud-blancura no es algo nuevo. En América Latina, esa necesidad codeterminante de la idea civilizatoria fue indispensable en la conformación de identidades nacionales. A finales del siglo XIX hasta los años 70, por ejemplo, la eugenesia fue adoptada como una doctrina de los procesos nacionalistas a nombre del desarrollo civilizatorio. Desde el punto de vista científico y, en algunos casos prácticos, los movimientos eugenésicos son prácticas y doctrinas que defienden la mejoría de las calidades innatas de los grupos vistos como inferiores. Para los eugenistas, las características de inferioridad son barreras para el proyecto de desarrollo nacional. La eugenesia ganó fuerza a través de los planteamientos de Francis Galton (1869), primo de Charles Darwin, después de una desvirtuación de los planteamientos sobre la evolución de las especies. Galton defendía la mejora de las razas humanas a través del control de la reproducción. En muchos países, la eugenesia se tornó una política de Estado.

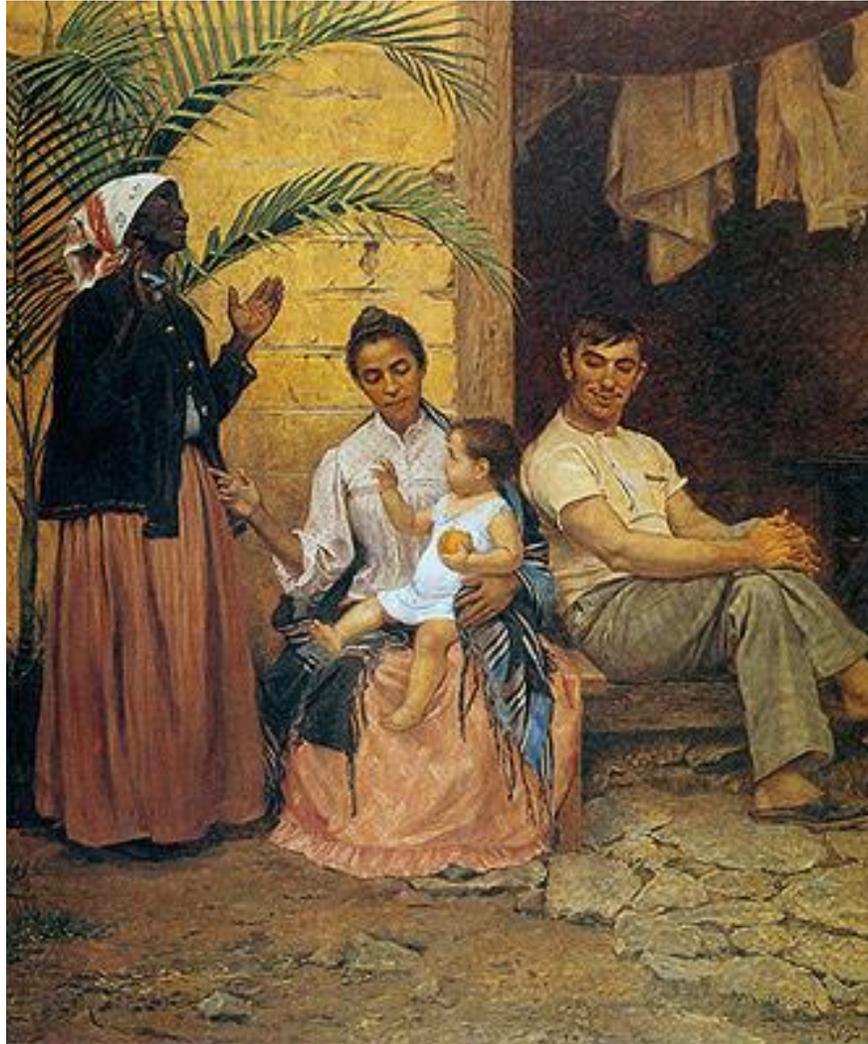
Para Arboleda Quiñonez (2016), el racismo encubre a la eugenesia como una “doctrina civilizatoria blanca que masacra y destierra poblaciones, desocupando territorios en nombre del desarrollo, la democracia, los derechos humanos y la paz” (p.3). Por lo tanto, eugenesia es sinónimo de una doctrina de blanqueamiento que puede tener como impacto la segregación o el confinamiento espacial de los sujetos racializados hacia la inferioridad. Estos son los casos del surgimiento de las favelas en Brasil, por ejemplo, pero también sobre las doctrinas del régimen nazista en Alemania. En América Latina, los movimientos eugenésicos se mezclaron con medidas

de prevención en la salud y de contracepción, pero también se materializa en prácticas de despojo conexas a los intereses del orden civilizatorio de la blanquitud.

Navarrete (2020) también afirma que la blancura, es decir, la idealización fenotípica del blanco o europeo como prestigio y admiración siempre ha proporcionado ventajas sociales, políticas, económicas y jurídicas en nuestra región. Muchas de las veces, la búsqueda por tal blancura puede no estar asociada exclusivamente al Estado, pero también a las relaciones raciales. En este caso, Sueli Carneiro (1995) llama la atención para observar cómo las relaciones interraciales (entre individuos negros-blancos) es vista como una práctica simbólica de movilidad social individual o como símbolo de poder. La filósofa recupera inúmeros ejemplos en Brasil dónde la relación o el matrimonio entre hombres negros y mujeres blancas es utilizado cómo retorica de ascensión social y de poder, por ejemplo. Por lo tanto, el racismo impone la blanquitud, el blanqueamiento y la blancura como sinónimos de movilidad social, prestigio y poder

Por fin, es necesario rescatar la lógica central del pensamiento que guía esta investigación: el racismo es una problemática latente de la modernidad en América Latina. Sin embargo, es necesario analizar otras categorías complementarias que se inscriben en el racismo y son indispensables para que éste cumpla con su función de organización, dominación y exclusión. Existe una relación de interdependencia entre raza, racismo, racialización, racialismo, blanquitud y blancura. Todos estos fenómenos son indispensables para comprender el funcionamiento de un orden que organiza el poder y el privilegio social y que estimula prácticas y procesos de exclusión y otras dinámicas sociales de desigualdad.

*Ilustración 6. La redención de Cam*



Obra *A Redenção de Cam*, 1895, por Modesto Brocos. La obra trata sobre las cuestiones raciales em Brasil a lo largo del siglo XIX: blanqueamiento, racismo y blancura. A la izquierda vemos una señora negra agradeciendo a Dios por su nieto con tes más clara, fruto de la relación entre su hija mestiza (parda) y su esposo europeo (blanco). La obra está disponible en el Museo Nacional de Bellas Artes, en Rio de Janeiro. Cam también es una referencia al mito bíblico cuando Noé profetizó que su hijo Cam sería el último de los esclavos otros hermanos. Desde este mito, Cam es apuntado como el supuesto protagonista de la raza africana. Entre los siglos XVI-XVII, los cristianos también utilizaron el mito de Cam para justificar la esclavización de africanos. En la obra de Brocos, el proceso de mestizaje sería el principal camino para revertir la maldición de Cam. Por lo tanto, la abuela negra estaría agradeciendo a Dios que su nieto se haya librado de la maldición de ser negro.

## Capítulo 2

### El racismo en América Latina

En este capítulo me interesa abordar el racismo como una problemática de la realidad latinoamericana y brasileña. Sin embargo, parto del presupuesto de que este fenómeno se ha cambiado a lo largo de los últimos tiempos, pero sin dejar de lado sus principales características de organización social, política y económica. Además, también traigo la reflexión de que, a pesar de ser un fenómeno intrínseco a la realidad de América Latina, el racismo puede tomar otras formas de manifestación en diferentes países. Para reflexionar sobre sus particularidades, he buscado presentar algunas “salidas” a lo largo de la investigación para no caer en la trampa de proponer o realizar un análisis genérico y esencialista sobre la temática.

Por lo tanto, este capítulo está dividido en seis principales apartados. Nuestro punto de arranque es necesariamente reflexionar sobre la plasticidad, la metamorfosis del racismo. Posteriormente, busco analizar la socio-génesis del racismo a nivel global, o sea, su momento de fundación. La tercera parte está dedicada a analizar las modalidades de manifestación del fenómeno para elucidar la problemática ¿el racismo es una práctica, una idea, un comportamiento? La idea central no es agotar nuestras reflexiones, sino que ofrecer puntos y perspectivas distintas sobre el mismo fenómeno.

En el cuarto momento, propongo una reflexión sobre el racismo como una problemática latinoamericana. A rasgos iniciales, asumo que este fenómeno es una de las bases centrales para la formación histórica de nuestras naciones y que el racismo ha acompañado los diferentes momentos históricos de nuestra sociedad como eje constitutivo y organizativo. En ese apartado también propongo analizar el racismo a través de las particularidades de cada país, además de diferenciar las dinámicas del racismo anti negro y anti indígena en la región. Para el quinto momento, ofrezco una reflexión sobre el racismo en Brasil. Aquí, nos concentramos en la reflexión sobre el racismo anti negro. La elección de este tipo de racismo tiene que ver con la conformación histórica y la demografía actual del país, ya que Brasil es el segundo país del mundo con la mayor población negra, por detrás solamente de Nigeria.

Al final, después de una amplia teorización y análisis crítica sobre el racismo, cierro este capítulo con una reflexión central para pensar que el racismo, en todas sus manifestaciones, diferencias, similitudes y contrapuntos, es un ejemplo de violencia. Aquí, traigo diversas reflexiones sobre la violencia en sus diferentes concepciones (estructural, simbólica o normalizada) para entender en qué punto podemos hacer esa conexión entre los dos fenómenos. En rasgos generales, también podríamos mencionar que esa perspectiva, racismo = violencia, se presenta como otra problemática analítica y práctica de nuestra región.

## **2.1. Racismo y Modernidad**

El racismo es, sin duda, una de las peores expresiones de la modernidad (Campos, 2017). Sin embargo, entre los expertos en racismo, existe una dificultad, o más bien, un no consenso, sobre cuándo surge el racismo y qué es la modernidad. A pesar de las divergencias, hay un hilo conector inicial entre las corrientes: racismo y modernidad son fenómenos que se entrecruzan. Para una primera corriente, la modernidad y el racismo surgen en la ruptura de la Edad Media, es decir, a partir del siglo XV, donde el punto de quiebre serán los conflictos religiosos y la diferencia cultural entre pueblos monoteístas y politeístas, allí tendrá un rol importante la segregación, exclusión y, en muchos casos, en el exterminio de determinados grupos. Una segunda corriente afirma que el racismo y la modernidad surgen necesariamente con el proceso de colonización, la Ilustración, la formación de los Estados Nación y de las identidades nacionales, un proceso que se extiende desde el siglo XV hacia inicios del siglo XX (Gall, 2004).

Hay también la perspectiva de los marxismos negros, que plantean que el racismo es algo inherente al sistema capitalista y sus distintas manifestaciones y fases. Con un enfoque en el materialismo histórico, la corriente sostiene que el racismo, así como el vínculo raza-clase fueron fundamentales para los distintos ciclos económicos del sistema mundo - desde la esclavitud, economías de plantación y la fase moderna del capital. Por ello, el racismo es necesariamente un problema que se radica en la estructura de la explotación y que ha viabilizado la división del trabajo a través de la cuestión racial. En otras palabras, es la superexplotación racial en las sociedades periféricas que sostiene la explotación en el primer mundo. Es decir, la clase obrera primer mundista, que es mayoritariamente blanca, solo es explotada debido a la superexplotación de la clase obrera del tercer mundo, fundamentalmente no blanca (Montañez Pico, 2021).

Personalmente, me acerco más a la perspectiva de que el racismo surge con la conformación de las identidades nacionales y con las teorías raciales del siglo XIX, pero también me pongo de acuerdo con el planteamiento de los marxistas negros que el desarrollo del capitalismo, en sus diferentes formas, tendría este carácter expansionista, expresivo, desigual y violento sin el racismo. Mi único punto de desencuentro va sobre el argumento de que el racismo es necesariamente un fenómeno que nace a partir del encuentro entre Europa y el Nuevo Mundo, cómo también sugiere la teoría decolonial (Quijano, ¡Qué tal raza!, 2000); (Quijano, 2014). El racismo es un sistema concreto de creencias, ideologías, sentimientos y prácticas de diferenciación, subordinación y exclusión, pero éste es necesariamente un producto de las teorías raciales propagadas a lo largo del siglo XIX y parte del siglo XX.

Mi postura no busca negligencia, claro, a los impactos que el sistema colonial y las referencias de las sociedades de castas han tenido sobre dichas reflexiones, principalmente la herencia de sociedades extremadamente jerarquizadas y desiguales. La Ilustración Europea también es esencial para aterrizar mi principal argumento de que el racismo es necesariamente un producto de este período. Asumo que, sin dudas, el proceso colonial fue un período de extrema violencia y desigualdad. Sin embargo, este sistema parece estar mucho más asentado en prácticas etnocéntricas que racistas (Wade, 1997).

Eso no quiere decir que el mundo que conocemos hoy no tiene nada que ver con la experiencia colonial. En América Latina, es posible decir que el colonialismo asentó las bases esenciales para que las teorías raciales y el racismo científico ganaran tanta fuerza en los procesos de formación de las identidades nacionales. Por lo tanto, es a partir de ese conjunto, racismo científico-formación nacional, que el racismo adquiere peso como un elemento central del racismo, así como la modernidad son una histeria y creación del Occidente.

El riesgo de la Ilustración se ubica necesariamente en esa posición ontológica violenta en la autoafirmación del sujeto frente al otro, “ser sujeto es afirmarse en una identidad” (Echeverría, 2010: 49). La autoafirmación surge generalmente de un sentimiento o necesidad de auto preservación. Una de las maneras de preservar la identidad en la Ilustración es a través de la anulación del otro, visto como algo amenazante a esa perseverancia, algo que se necesita domesticar. Una identidad que solamente es forjada por la autoafirmación del sujeto a través de la

subordinación del otro. Este racismo forjado por la modernidad exige la blanquitud como orden civilizatorio y condicional para la modernidad humana. Eso implica decir que hay un tipo específico de ser humano, con características muy bien definidas, que puede representar el espíritu del capitalismo. Todo lo que es distinto de esta lógica, es sancionado.

Por otro lado, la autoafirmación también permite a ese sujeto defenderse de la violencia a que la familia, la comunidad, la iglesia, o el Estado absolutista, ejercen sobre él. No es solo un "desastre", la autoafirmación fue también el germen de un conjunto de derechos que ahora protegen a esos individuos que fueron racializados hacia la inferioridad anteriormente. Cuando analizamos esos dos procesos antagónicos, entendemos que la autoafirmación es un proceso que cualquier ser humano tiene que hacerlo en cualquier tiempo histórico. Lo que puede cambiar es necesariamente la posición ontológica violenta que la autoafirmación de uno sujeto frente al otro pueda provocar dando lugar a prácticas e ideas etnocéntricas.

A lo largo de los siglos XV hasta XVIII, la blanquitud pasó a ser la condición esencial de una identidad civilizatoria capitalista. Como expuse en el capítulo anterior, por blanquitud se entiende como un patrón de comportamientos, ideas y prácticas establecidos por la modernidad, mientras que por blancura nos referimos necesariamente a esa marca visible que alude a una pertenencia cultural o fenotípica. En muchos casos, la blancura es puede ser imprescindible de la blanquitud. Es decir, los Estados-nación marcados, desde el siglo XIX, por la racialización, el racialismo y el racismo, generalmente apuestan a lograr que las características fisionómicas y culturales de su población se vayan blanqueando y occidentalizando, y ven lo anterior como uno de los caminos centrales para ingresar plenamente y tener éxito en la égida de la modernidad capitalista.

Todo lo que, en esas poblaciones de cada país, tienda a huir o no adoptar a esa lógica, suele ser marcado como destinado a lo anti o a lo no moderno y deseable. La relación racismo-modernidad “tiene que ver directamente con ciertas características de la imagen del cuerpo humano y su mundo” (Echeverría, 2010, p.74). Los cuerpos humanos son el recipiente en el que se acuerpa la identidad nacional. La blanquitud es un rasgo esencial, distintivo y requerido de las identidades europeas y no europeas. A pesar de no acercarme a la idea de Echeverría sobre el origen de la modernidad – que según él es alrededor del siglo X, su propuesta sobre modernidad-blanquitud-blancura es interesante para ubicar que este racismo es parte intrínseca de las identidades

nacionales modernas y uno de los promotores centrales de la lógica capitalista modernocivilizatoria.

Por lo tanto, el racismo no es un fenómeno que surgió ayer y sigue operando de manera muy efectiva en muchas sociedades. Dos dificultades básicas, al menos, se nos presentan cuando intentamos definir el racismo desde un punto de vista metodológico y teórico que sea sólido. La primera es la carga política que el concepto suele tener. La segunda es que, que, si bien el racismo no pudo haber surgido en la historia humana sino hasta que el concepto raza – entendido como la base biológica específica de la composición de cada grupo humano específico – se implantó como verdad en distintas sociedades, no en todas las sociedades de hoy existe una relación orgánica directa y automática entre raza y racismo (Campos, 2017).

Por otra parte, hay dos lógicas básicas para entender el racismo. La primera es la lógica tradicional, la del llamado “racismo de la desigualdad”, que le impone al otro considerado como racialmente inferior que ocupe los lugares correspondientes a la escala más baja de la sociedad. Generalmente, éste es el racismo que se ha implantado en los países poscoloniales. La segunda, es la lógica del llamado “racismo de la diferencia”, también conocido como “neorracismo” o “nuevo racismo”, en el que el argumento en contra del otro es que, dada su diferencia cultural con el nosotros, la convivencia con él resulta prácticamente imposible. A pesar de que en cualquier fenómeno racista las dos lógicas siempre suelen estar presentes, una dé mayor grado y otra en menos grado, dependiendo del caso. El racismo de la diferencia nació sobre todo en la Europa de la posguerra, cuando, a raíz del holocausto judío y gitano llevado a cabo por los nazis, principalmente a partir del racismo científico y las ideas biológicas sobre la raza. Posteriormente dicho planteamiento cae en descrédito (Wieviorka, 1997 apud. Gall, 2004).

El historizar el racismo de cada país y de cada región dentro de un país es entonces fundamental para poder precisar qué tipo de racismo se desarrolla en ese contexto particular, como el racismo se fue conformando en dicho contexto y cómo debemos precisar y aterrizar nuestro debate sobre el mismo.

## **2.2. La plasticidad del racismo en América Latina**

El racismo se ha transformado considerablemente en el tiempo y en el espacio, tanto en sus expresiones clásicas como en sus formas contemporáneas. Durante el siglo XIX y una parte del XX, algunas de las corrientes de las ciencias de la vida y de las ciencias humanas sostenían que los seres humanos estábamos divididos en razas biológicamente distintas, inferiores y superiores. Sin embargo, nadie logró demostrar lo anterior. A partir básicamente de los años 70 del siglo pasado, se empezó a pesar, sobre todo en el contexto europeo, que la diferencia central entre los seres humanos es de orden cultural, y que ella conduce a claras incompatibilidades entre unas culturas y otras. Es lo que conocemos como “racismo de la diferencia”. A pesar de sus distintas formas y transformaciones, éste fenómeno ha provocado diferenciación, marginación, exclusión, segregación, asimilación en condiciones de inferioridad, sufrimiento, y, en algunos casos, exterminio. Es por ello necesario analizar sus manifestaciones y los distintos contextos en que se expresa (Wieviorka, 2009).

Para justificar su orden jerárquico, mismo con los cambios de interpretación y prácticas que ha sufrido, el racismo se fortalece a través de sus capacidades de utilizar determinadas ideas y creencias en contextos socioculturales muy específicos. En América Latina, para entender no solamente el rol que ocupan los diferentes sujetos de las relaciones raciales, sino el *modus operandi* del racismo y si éste es un fenómeno inclusivo o excluyente, es importante analizar cómo las relaciones étnico-raciales están forjadas para entender en cada sociedad (Bonilla-Silva, 1997).

Fanon (1956) afirma que el racismo nunca se agota, siempre se transforma, cambia sus referencias y su fisionomía. Gall (2014) también afirma que el racismo es “complejo, multifacético y multidimensional” (p.17). Por eso, para ejemplificar mejor este fenómeno, podríamos incluso hablar de racismos. En complemento, los racismos, en sus distintas formas y dinámicas, tienen siempre un significado social y práctico. Además de multifacéticos, los racismos se manifiestan de distintas formas en contextos locales y contribuyen así a producir una parte importante del paisaje social de América Latina. El racismo es siempre un fenómeno histórico, consecuencia del ojo histórico que lee y diferencia las marcas raciales visibles y corporales, asignando características fijas, morales e intelectuales sobre determinados cuerpos. Hablamos de racismos en América Latina porque cada Estado Nación produce sus alteridades bajo condiciones muy específicas (Segato, 2007).

El ojo histórico puede ser entendido como una metáfora de Segato para nombrar el encuadramiento impositivo que las elites blancas impusieron hacia los individuos racializados hacia la inferioridad en América Latina. Es decir, el sujeto/referente que se considera universal y que determina y atribuye una raza, un lugar racializado en específico para determinados individuos. Dicha asignación se refiere siempre a una relación de poder y, por lo tanto, una relación asimétrica y binaria, nunca complementaria, donde el Otro es siempre diferente del yo. Ese binarismo es lo que promueve la desigualdad y la asimetría de ventajas en el ámbito social, político y económico de nuestras sociedades.

Por lo tanto, hay un reto muy importante para delimitar en esta investigación: ¿Desde qué contexto histórico abordamos el racismo y cuál ha sido la relación concreta entre racismo y modernidad? Guimarães (1999) llama la atención en que, para entender el racismo, es necesario comprender que éste fenómeno solo puede ser comprendido a partir de su propia historia.

El racismo es uno de los principales ejes fundantes de los Estados-nación en América Latina. Sin embargo, éste puede manifestarse de distintas maneras, ya que sigue las particularidades y lógicas de cada país, entre los cuales son fundamentales entender los procesos históricos de formación de la identidad nacional. A pesar de las particularidades nacionales del racismo en América Latina, es posible decir que éste es una problemática estructural de nuestra región. Esto no significa que caigamos en la trampa de esencializar el fenómeno. Por lo tanto, es necesario apuntar algunos ejes de partida para comprender su función y dinámica.

El primer eje es entender que el racismo tiene una manifestación particular en cualquier país que analicemos, por eso la necesidad de ubicar nuestro análisis en el contexto brasileño. El segundo eje es observar quienes son los sujetos históricos víctimas de ese proceso en cada país y tratar de determinar qué lugar esos sujetos ocupan en cada sociedad nacional. Históricamente, en América Latina hemos hablado de, al menos, tres grupos que históricamente han sido víctimas de largos procesos de racismo, la población indígena, negra y actualmente los migrantes. Mismo el racismo siendo un factor elemental entre esos grupos, nuestro enfoque es necesariamente la población negra en Brasil. Dichas reflexiones pueden evidenciar hasta qué punto el racismo tiene rasgos comunes en los países latinoamericanos y pueden incluso conducirnos a decidir hasta qué punto es pertinente pensar los problemas de la región a partir del racismo.

El mestizaje, por ejemplo, es un factor crucial en muchos países como Brasil, México y Colombia, por ejemplo. En muchos de los casos, las poblaciones racializadas hacia la inferioridad fueron absorbidas por ese proyecto como forma de garantizar la unidad de la identidad nacional. En otras palabras, la gran concentración de la población indígena y africana en nuestra región básicamente impidió que se desarrollara una política basada en la pureza de sangre, como decía las teorías raciales europeas del siglo XIX. En Brasil y México, por ejemplo, el triunfo de los liberales como autores de las nuevas naciones defendían la necesidad de unificar los diferentes grupos a través de la mezcla.

En América Latina el mestizaje se ha convertido en una razón de Estado – validado no solamente por las elites estatales, pero también por literatos y científicos que absorbían dicha propuesta. Sin embargo, a pesar de su pseudo carácter progresista, éste mismo proyecto siempre ha negado su carácter racista, monolítico e intolerante hacia la diversidad. El mestizaje es una ideología perversa que nos fue vendida como una propaganda del desarrollo pero que, en su trasfondo, camufla su racismo cotidiano imperante. Es también una ideología de herencia colonial y, por lo tanto, violenta que se ha perpetuado, principalmente, a través de la violación de las mujeres negras y indígenas de América Latina. En una sociedad extremadamente jerarquizada y desigual, el proyecto mestizo fue instituido como la síntesis perfecta de la búsqueda por el privilegio social, económico y político (Montañez Pico, 2021).

Por eso, partimos del presupuesto que el racismo latinoamericano tiene sus raíces en el proceso colonial, pero no nace necesariamente ahí. La experiencia colonial y el sistema esclavista, claramente etnocéntrica y que violentó a las poblaciones nativas y a las personas traídas a América Latina en condición de esclavitud, estaba construida sobre sistema de desigualdades sociales, políticas y económicas extremas. Sin embargo, dichas prácticas estaban ancladas sobre todo en las diferencias cultural/religiosas y en el comercio transatlántico premoderno de personas esclavizadas. En otras palabras, el racismo no nace necesariamente a través de la experiencia colonial como defiende la teoría decolonial (Quijano, 2014). Es más bien a partir de principios del siglo XIX cuando se conceptualiza científicamente la noción de raza y coincidimos con la formación de nuestros Estados Nación que el racismo se impregna como eje constitutivo de nuestras realidades.

Es en este período que las elites criollas latinoamericanas utilizan de las teorías científicas y sociales para sostener la dominación, exclusión de los sujetos racializados hacia la inferioridad. Como ya mencionamos anteriormente, el ser humano siempre ha tenido la necesidad de categorizar a los individuos y a sí mismo. Sin embargo, es a partir del siglo XIX que dicha clasificación pasa a obtener un carácter estrictamente vinculado a la idea de seres de razas superiores e inferiores. El racismo latinoamericano se potencializa con las estructuras dejadas por el sistema colonial, pero es a partir de la idea de la raza como bio fundamento del poder nacional que el racismo se germina y gana su dimensión brutal y violenta.

Por lo tanto, el racismo fundacional de nuestras sociedades surge a partir de la necesidad de resolver el problema que los sistemas coloniales-esclavistas dejaron en nuestras sociedades y encontrar un lugar para la inmensa cantidad de esclavizados libertos frente a una amplia demanda de un nuevo modelo de sociedad liberal-republicana-capitalista. El racismo es, por lo tanto, una reacción al intento moderno de democratización de nuestras sociedades y surge a partir de la pretenciosa idea de igualdad republicana. Cuando el sistema esclavista-colonial llega “al fin”, el racismo surge como un proceso inherente y necesario para crear discursos y prácticas que aseguren la jerarquía y ventajas sociales, económicas y políticas que el antiguo sistema había dejado. El racismo como una ideología y práctica reactiva a los discursos modernos de igualdad tenía como función negar la ciudadanía y el acceso a servicios, derechos y deberes a una determinada población racializada hacia la inferioridad. (Méndez G, Racismos en Peru, 2022a)

Luego, el racismo nunca puede sobrevivir en una sociedad de igualdad, ya que la garantía de las desigualdades es uno de los principales mecanismos de manutención de su carácter organizativo y, en muchos casos, violento. Cuando asumimos que el racismo es un orden estructural y fundacional de nuestras sociedades, también reconocemos que este fenómeno instituye un privilegio basado en la blanquitud. El sujeto universal-blanco trae para sí una humanidad que no tiene que justificarse y que no tiene contrapunto. Por otro lado, asumimos que el discurso, o más bien, la referencia de la blancura en América Latina no es necesariamente una referencia tan simple al color de piel, sino que una asociación a un privilegio histórico determinado a partir del racismo.

Entendemos el racismo como una ideología reactiva a todos los procesos de verdadera democratización. Es decir, siempre que el orden racista es cuestionado y confrontado, el racismo

será un mecanismo accionado para evitar fisuras en los patrones de organización social, política y económica. En otras palabras, el racismo es reactivo porque siempre que una persona racializada hacia la inferioridad intente salir de este lugar subordinado e inferiorizado, éste surge con mucha más fuerza. Cuando en el plan discurso o práctico exista la eminencia de igualdad o reparación, el racismo es eminentemente accionado.

(...) Lo que se entiende por racismo hoy –un discurso y un trato despectivo y la negación de dignidad y derechos a quienes se ve como inferiores por su pigmentación y su clase– suelen ser respuestas a procesos continuos de democratización. Es decir, al creciente acceso a posiciones políticas, laborales o educacionales de sectores que no tuvieron dichas opciones en una sociedad jerárquica donde la igualdad era impensable. En este sentido, el racismo es una práctica y un discurso que surgen para perpetuar una diferencia que ya no puede ser legitimada legalmente como lo fue, por ejemplo, durante la vigencia de la esclavitud o la situación colonial (...) Así, el racismo no se ejerce necesariamente contra el que es asumido como “indio”, como “cholo” o como “negro” a secas, sino sobre todo contra el “indio con poder”, el “cholo con poder”, el negro con poder”; el que osa entrar en los espacios donde la sociedad privilegiada no estaba acostumbrada a verlos y reclama sus derechos (Méndez G, 2022b).

Por lo tanto, corroborando con los planteamientos de Méndez mencionados arriba, asumimos que resumir el racismo a una metáfora de vestigio colonial reduciría nuestra capacidad de análisis para entender porque este fenómeno ha persistido en nuestra sociedad a pesar de la caída del sistema esclavista, por ejemplo. La perspectiva del racismo como una ideología-práctica reactiva de los intentos de procesos de democratización abren puertas para interpretar, por ejemplo, la dificultad que personas negras o la población indígena enfrenta en tener acceso a la institucionalidad del poder. Así mismo, es una metáfora muy importante para analizar el rol que el racismo tiene en los procesos de violencia y homicidio en contra los luchadores racializados y defensores de derechos humanos en nuestra región. Entender su carácter reaccionario frente al discurso de igualdad es urgente para comprender micro y macroprocesos que el racismo establece en nuestra labor de mejorías al debate y espacio democrático.

Después de ubicar la socio-génesis del racismo latinoamericano, es también importante mencionar hacia quien éste fenómeno está dirigido. A pesar de la ruptura colonial, las elites dominantes pasan a definir la organización de la sociedad, así como sus ventajas políticas y económicas, a través de la concepción de individuos superiores e inferiores. En otras palabras, el binarismo moderno instituido por las nuevas republicas internalizaron las jerarquías sociales a través de distinciones

étnico-raciales. La población indígena y los africanos recién libertos pasan a ser considerados inferiores en la jerarquía social, consecuentemente siendo víctimas de procesos de dominación y marginalización cultural, material, política y económica en este orden.

Por fin, a pesar de que el racismo sea una condición fundacional de nuestras sociedades, es posible afirmar que éste fenómeno afecta de diferentes maneras a negros e indígenas. Por un lado, la exclusión, el rechazo a los derechos, el despojo de tierras, la marginalización y la gran concentración en índices de pobreza son matices comunes para ambos los grupos. Sin embargo, hay ciertas violencias racistas que sufren los pueblos indígenas, tanto en el ámbito rural o urbano, que no necesariamente sufrimos las personas negras siendo sujetos colectivos o individuales. Al mismo tiempo, la población indígena no sufre de las mismas opresiones que las víctimas del racismo anti negro. En Brasil, por ejemplo, cuando hablamos de víctimas del enfrentamiento con la policía, la población negra es la principal afectada por esa lógica. Para comprender todas esas problemáticas, es necesario tener una visión realista-crítica para entender el racismo latinoamericano y sus múltiples expresiones. El primer paso debe ser abordar el racismo y comprenderlo como un fenómeno social real, reconocer sus dinámicas y estructuras estables y, por fin, ofrecer respuestas concretas para su superación. De tal manera, el racismo no puede reducirse al campo institucional o estructural, por ejemplo. Si analizamos la potencia del debate sobre racismo en el ámbito político, nos daremos cuenta de que la preocupación central no es necesariamente punir a las ideologías, sino las prácticas y acciones que se derivan de las ideas. Resumir el racismo a su campus ideológico también puede traer riesgos, incluso en la movilización o superación discursiva de la raza como una categoría histórica y socio construida, como señalé anteriormente (Campos, 2017).

El antirracismo realista-crítico latinoamericano puede ser aquella perspectiva dónde nuestros puntos de análisis teóricos tengan, al menos, dos objetivos. El primero, una función analítica que ofrezca herramientas eficaces para orientar investigaciones empíricas. El segundo, una teoría realista crítica que sea también política para que, además de contestar a este fenómeno, pueda ofrecer estrategias y respuestas para transformar o superar el racismo. Augusto Campos (2017) afirma que sí podemos analizar el racismo a partir de sus tres dimensiones esenciales – el racismo ideológico, institucional o estructural, pero no podemos caer en la trampa de diluir ni jerarquizar

la especificidad ontológica de cada dimensión. El racismo, desde esta perspectiva tridimensional, destaca que el fenómeno no se expresa en los tres niveles de manera autónoma.

Más bien, lo que nos importa es evaluar la potencia ontológica de cada dimensión en sus variaciones, contextos y situaciones concretas. Para el sociólogo, la limitación del racismo en sus tres ejes principales es que:

reduce la capacidad explicativa de estas teorías y hace imposible identificar cómo los cambios en una dimensión pueden tener impactos positivos o negativos en las otras. Por lo tanto, es importante que una teoría del racismo considere ontológicamente las ideologías, prácticas y estructuras racistas, pero mantiene a nivel analítico las distinciones entre estas tres dimensiones. (Campos, 2017, p. 12).

Por lo tanto, el racismo debe ser comprendido como un fenómeno constituido a través de sus diferentes relaciones ontológicas: ideas, discursos, prácticas y estructuras. La perspectiva del racismo en tres dimensiones nos posibilita ver la dependencia ontológica entre sus distintos ejes, al mismo tiempo en que mantenemos las ontologías separadas en nivel analítico. Dicha distinción sólo es posible si nos percatamos que el racismo produce causas y efectos. Augusto Campos todavía afirma que la estructura:

solo produce efectos racistas cuando refuerza percepciones, que posteriormente se traducen en conductas discriminatorias y refuerzan ideologías de inferioridad racial que también pueden influenciar percepciones y prácticas. Por lo tanto, ninguna definición de racismo puede ignorar las mutuas relaciones causales entre ideologías, prácticas y estructuras (Campos, 2017: 15).

El racismo latinoamericano opera en la vida cotidiana contemporánea de una manera muy compleja. La dimensión analítica tridimensional propuesta por Augusto Campos puede ser la clave esencial para comprender el racismo en América Latina. En los países que están fuerte y claramente racializados, como lo es Brasil, podríamos incluso analizar, el concepto raza como un concepto que opera al nivel ideológico, práctico y estructural. Por lo tanto, raza y racismo pueden adquirir distintas definiciones cuando lo analizamos desde diferentes contextos, sin perder de vista esos ejes comunes y estructurantes de la realidad latinoamericana. Asimismo, a pesar de las diferencias, existe una urgente intrínseca en nuestra región reconocer que la raza y el racismo son marcas indisociables de América Latina, porque el racial es una de las principales marcas, así como el género que permite las primeras manifestaciones de discriminación y desigualdad en nuestros países. En otras palabras, desde temprano aprendemos a mirarnos racialmente y esa mirada

histórica racializada sobre los cuerpos es lo que produce las asimetrías en sus diferentes escalas. Es necesario reconocer el racismo impregnado en nuestras entrañas para pensarse, posteriormente, salidas hacia este fenómeno (Segato, 2010).

El color negro de la piel en Brasil está necesariamente vinculado al hecho de que la población negra no tiene, con respecto a los demás “grupos de color”, los mismos derechos ciudadanos, y esto está marcado por dos ejes principales: la pobreza y la violencia. Lo anterior muchas veces no queda tan claro en las investigaciones sobre la materialización del racismo en Brasil, incluso en las corrientes que analizan el racismo estructural. La pobreza de la población negra y la violencia en su contra son ejes centrales para entender tanto las bases del racismo como eje constituyente de la sociedad brasileña, como su funcionamiento en el mundo contemporáneo. Sin embargo, su funcionamiento depende no solamente de las estructuras estables (pobreza/violencia y disparidades raciales/violencia) sino también de discursos, ideas y prácticas que legitiman la voracidad y la eficacia de este sistema

El racismo es también un fenómeno que opera en el terreno de las emociones, y en este caso, las víctimas del racismo albergan siempre el miedo y resentimientos hacia el otro es siempre una constante. Asimismo, se basa en las ideas y que se puede manifestar en acciones o no acciones. En su característica más común, el racismo también tiene una función culturalmente establecida y puede manifestarse muchas veces de manera silenciosa, pero las configuraciones de espacio y poder se estructuran necesariamente a través de este fenómeno. Cuando analizamos las maneras particulares en las que se construyen las relaciones de identidad/alteridad particular de cada país, también es posible asumir que el racismo es siempre consentido y la ingeniería de la estratificación social es siempre variable. Todo Estado es “otrificador, alterofílico y alterofóbico” (Segato, 2011, p. 12).

Además, es super importante distinguir y localizar quiénes son las víctimas de racismo en América Latina. Por ende, asumimos que el racismo puede estar direccionado, al menos, hacia tres grupos de personas: **1)** Grupos étnico-raciales, que cargan un patrimonio cultural histórico muy específico, como son los palenqueros en Colombia, los afroamericanos y los quilombolas en Brasil; **2)** Grupos que exhiben una marca racial histórica (color de piel, tipo de cabello, nariz y etc.) pero que no tiene un patrimonio cultural común, son, por lo tanto, un grupo racial sin etnicidad, como la

población negra en Brasil y 3) los Grupos étnicos como las poblaciones originarias en América Latina. Actualmente, o bien minorías étnicas que provienen de otros países, que han inmigrado a las naciones latinoamericanas, y que en ellas sufren racismo, no sólo xenofobia.

Sobre Brasil también es importante señalar que ser negro no es necesariamente tener un vínculo histórico-cultural en común, con excepción a la población quilombolas. Históricamente, las comunidades quilombolas son referencias a esclavizados africanos o afrodescendientes que huían de haciendas esclavistas y formaban pequeñas aldeas – los quilombos. Hoy en día, también nos referimos a los quilombolas para referirnos a los descendientes de negros esclavizados que viven en comunidades rurales o urbanas que han mantenido prácticas muy características de su modus de vida para consolidar y forjar sus propios territorios. Por eso, los quilombos son ejemplos de la resistencia negra desde la época colonial hasta los días de hoy. Además de la lucha por la manutención de sus tradiciones, los quilombos también son reconocidos por su lucha por el acceso a tierras y la búsqueda por un estilo de vida más sostenible. Por eso, la población quilombola puede ser vista como el ejemplo brasileño más claro sobre una comunidad negra que aún comparte un vínculo histórico común.

Paradójicamente, la afro descendencia en Brasil no es una marca compartida y exclusiva de la población negra. En otras palabras, los “blancos” también son una porción significativa de los afrodescendientes en el país. Eso porque el alto contingente de la población negra y la escasez de personas blancas (migrantes) en el período colonial tuvo un peso muy importante en el proceso de mixigenación que el país fue sometido. De acuerdo con el censo de 1872, el 58% de la población del imperio era negra y el 38% blanca (IBGE, 1872). En Brasil, este proceso de mixigenación entre blancos (migrantes europeos y necesariamente portugueses) y negros (africanos esclavizados) dio origen a los mulatos.

### **2.3. Teorizando el racismo en y desde Brasil**

Esta investigación se concentra en el racismo en contra de la población negra en Brasil. El enfoque se da necesariamente por las características de dicha población. Actualmente 52% de la población brasileña se reconoce como negra. El alto contingente negro es resultado del sistema esclavista. A

la colonia portuguesa de América llegó, a lo largo de tres siglos, la mayor cantidad de personas esclavizadas del África subsahariana: casi 5 millones.

Además, hay un consenso en el sentido de que el racismo en Brasil es una herencia del sistema esclavista. El esclavismo fue un largo y complejo proceso que de ninguna manera fue blando. Así como en muchas otras colonias europeas, el modelo esclavista en la América Portuguesa La fue marcado por un modelo extremadamente jerárquico, basado en el monocultivo y en la violencia de la explotación y la dominación. A su vez, fue también un sistema patriarcal y blanco porque los cultivos coloniales eran manejados por hombres de ascendencia portuguesa – los colonos. Fue también un sistema violento porque los colonos se utilizaban de castigos físicos para naturalizar y normalizar el sometimiento de los cautivos en cada una de las partes de este proceso (Schawrcz & Gomes, 2018)

Los cautivos llegaron principalmente desde África Occidental (Ghana y Nigeria), y de África Central (Gabón y Angola). Este grupo representó cerca del 80% de la población africana que llegó a Brasil para ser sometida a la esclavitud violenta. Los primeros cautivos africanos llegaron en 1560 a Pernambuco, pero Río de Janeiro se convirtió en el mayor territorio negro del Atlántico. Brasil importó el 46% del número de africanos esclavizados en América entre los siglos XVI y XVII. Por cada cien personas que llegaron al país, 86 eran africanos esclavizados. Además, es necesario señalar que los prósperos ciclos económicos de esta colonia portuguesa sólo fueron posibles gracias a la explotación del trabajo de los esclavos africanos. La mano de obra esclava era primordial para los ciclos del azúcar, el oro y el café (Alencastro, 2018).

El fin de la esclavitud en 1888, no supuso una ruptura brusca de los modelos de estructuración y explotación la sociedad brasileña, al menos no para los negros recién liberados. En primer lugar, porque los señores esclavistas estaban exentos de cualquier responsabilidad por la seguridad, el mantenimiento y la adaptación del negro recién liberado (grupo o individuo) en el nuevo régimen de organización de la vida y el trabajo en la sociedad. Ninguna institución (Estado, Iglesia y otras) se responsabilizó de desarrollar una política de asistencia y preparación del negro para este nuevo régimen. En términos prácticos, la transición del sistema de esclavitud a la nueva categoría de mano de obra libre dio lugar a pocos cambios significativos.

Desde 1823 hasta 1888, con la Ley Áurea, hubo numerosos intentos por parte de los señores esclavistas de regular la transición de la esclavitud negra al trabajo libre. A esta transición "automática" contribuyeron la degradación económica de los negros y sus altos índices de pobreza y baja escolaridad. Tras la abolición de la esclavitud, en los lugares que experimentaron un gran crecimiento económico, los recién liberados tuvieron que competir con la mano de obra europea, que desembarcó en Brasil tras la caída del Imperio y con los numerosos incentivos para los migrantes europeos. En este sentido, como los ex esclavizados no estaban preparados para enfrentar la competencia de la mano de obra inmigrante europea, el trabajo negro comenzó a perder su importancia "privilegiada" en el nuevo sistema de vida y trabajo, principalmente con el inicio del proceso de industrialización del país en la fase republicana (Fernandes, 2007).

La dificultad de ascenso de los negros a las clases económicas privilegiadas del nuevo Brasil fue provocada por las condiciones psicosociales y económicas que permearían el nuevo orden competitivo del trabajo. A ello se sumó la inercia de la clase dirigente blanca a la hora de reconocer la legitimidad y la necesidad de medidas compensatorias y asistenciales para reparar al esclavo recién liberado. Vivir en este nuevo orden era estar condenado, una vez más, a la marginalidad, a la alteridad. El negro volvería a ser abandonado a su suerte, siendo responsable una vez más de readaptarse a un nuevo estándar de sociedad basada supuestamente en un idealismo humano.

Por lo tanto, es posible afirmar que la ruptura del sistema esclavista no trajo cambios estructurales para el grupo recién libre, más bien, la ingeniería económica desde ese sistema se traspasó a la modalidad republicana y replicó los conflictos sobre recursos y escasez. En su génesis, la esclavitud brasileña produjo dos grupos sociales bastante marcados y racialmente distintos: el blanco=elite y el africano/negro=proveedor y mano de obra. Desde entonces, el color/raza se instituye como una referencia a la función que los sujetos tenían dentro del sistema económico. De igual forma, la ruptura, la desigualdad social y racial persiste en el país. La sociedad esclavista continuaba representada a través de dos mundos culturales y socialmente separados, antagónicos e irreconciliables (Hofbauer, 2006).

La discriminación racial y el racismo en Brasil tiene sus orígenes en el sistema esclavista, pero sus estructuras no permanecen intactas desde la abolición, sino que adquieren nuevos significados y funciones en la nueva estructura de la sociedad moderna. Eso implica decir que, para el grupo

dominante hereda las ventajas del sistema esclavista a través de la sumisión de negros en el nuevo orden. Sí por un lado la elite blanca obtuvo ventajas económicas, políticas y sociales simbólicas (como el prestigio social) y materiales (altos niveles de ingresos y educación), la población negra heredo las desventajas de ese sistema binario y asimétrico, ya que representaban la mayoría en los índices de pobreza, bajos niveles de educación y empleos precarios. Asimismo, el racismo no puede ser resumido solamente como un epifenómeno exclusivo del sistema esclavista y tampoco el único factor de las relaciones económicas del sistema colonial. El racismo es también un fenómeno que surge y estructura los distintos ámbitos de la vida social en el país con la inauguración del orden liberal republicano (Hasenbalg, 1979).

Así mismo, el racismo brasileño ha sufrido metamorfosis desde su concepción como orden estructural del orden post esclavismo. En su fase pre republicana, el racismo brasileño asignó al otro africano como el primer símbolo de la otredad racial, el ser de absoluta diferencia. Cuando ya no había africanos sino solamente afrodescendientes, los negros pasaron a ser la referencia esencial de la otredad. Posteriormente, los pretos fueron designados como la representación africana de la diferencia y de la otredad. Desde el punto de vista económico y social, el esclavizado se metamorfoseó en trabajador. Las desventajas sociales y económicas se acumularon en los mismos grupos raciales, pero ahora con otras diferencias y marcas sociales – como clase, género y ocupación en la división social del trabajo.

La esclavitud fue una “experiencia histórica crucial para los negros en América” (Hasenbalg, 1979, p. 35) porque condicionó directa o indirectamente una relación entre la clase y la condición racializada hacia la inferioridad. No en toda la América se habló de los grupos humanos en términos de “razas”, pero eso no quería decir que no hubiese racialización y racismo. Esto tuvo un significado económico importante, porque este modelo forjó patrones de organización política, económica, social y cultural para los grupos subordinados. Para la población negra la experiencia esclavista fue la promotora, si bien no exclusiva, de un conjunto de características sociales, psicológicas y culturales que se extendieron hacia los descendientes de los esclavizados. Con la ruptura del régimen esclavista, los negros fueron absorbidos a la estructura social, a la vez que fueron condicionados al estatus de inferioridad en materia económica, social y política. O sea, la libertad post esclavitud fue una metáfora vacía, ya que los no blancos recién libertos no lograron

una ciudadanía plena, al contrario, fueron atrapados por una trampa “ideológica y duradora” (p. 41) sobre la integración económica y social.

Uno de los grandes problemas de la sociedad brasileña está en el hecho de que el orden esclavista fue sustituido por otro orden jerárquico. El racismo brasileño es caracterizado por un vínculo intrínseco entre color, estatus social y clase. Por lo tanto, es un fenómeno que se manifiesta a través de las dicotomías residuales del sistema esclavista: elite/pueblo y blancos/negros. Ese sistema también determina que el prestigio social, un estatus social más grande está necesariamente vinculado a una jerarquía establecida por esas dicotomías. Con el auge de la doctrina liberal a partir del siglo XIX y la formación del orden republicano en Brasil, en contra la población negra brasileña se matizaron la condición de pobreza y una amplia exclusión política, social y cultural. Por lo tanto, el prejuicio racial encontrará nuevas marcas de inferioridad para los negros.

De igual manera, el racismo brasileño es un racismo heterofóbico, no reconoce o rechaza la diferencia y busca la homogeneización de la diversidad para la construcción de una nacionalidad. Es un fenómeno que fue influenciado, principalmente, por el discurso y proceso de mestizaje, así como el mito de la democracia racial en la formación de una identidad nacional.

La democracia racial fue una ideología que ganó fuerza en Brasil a partir de los años 30 principalmente bajo la influencia del sociólogo antropólogo Gilberto Freyre y su obra *Casa Grande e Senzala*. En sus planteamientos, Freyre afirmaba que, a diferencia de Estados Unidos y Sudáfrica, no había racismo en Brasil y a pesar de las diferencias étnico-raciales, blancos, indígenas y negros vivían en completa armonía en la sociedad brasileña. Además, el mito también negaba el carácter violento y desigual del sistema esclavista. El mito de la democracia racial también ganó a partir de los ideales mestizos y teorías de blanqueamiento, principalmente porque comparaban la ínfima minoría de mestizos que lograban algún tipo de movilidad social.

La democracia racial también fue incorporada por la dictadura militar en Brasil (1964-1985) ya que el régimen entendía que las luchas en contra la discriminación amenazaría el orden social. En gran parte de este período, el Movimiento Negro fue declarado ilegal por los militares. Es solamente a partir de la década de los 70 que los intelectuales y activistas refutan el ideal democrático racial y rechazan el modelo mestizo como definidor de la identidad nacional.

El racismo es también un fenómeno solapado en las relaciones sociales que se manifiesta a través de una ideología que enmascara la “naturalización” de ciertas dinámicas y jerarquías sociales, dónde la raza ocupa un espacio central. Es decir, a veces en el cotidiano buscamos “normalizar” que personas negras son pobres porque no les gusta trabajar o a través de la idea mitológica que los negros son peligrosos y ladrones. La complejidad del racismo brasileño está en el hecho de que la “raza” puede ser siempre una metáfora para otras dinámicas o marcas sociales además de la apariencia física. Pero, en Brasil, ese racismo anti negro utiliza el factor color de piel y clase como imágenes figuradas de la raza:

Sólo es posible concebir el "color" como un fenómeno natural si asumimos que la apariencia física y los rasgos fenotípicos son hechos objetivos, biológicos y neutros en relación con los valores que guían nuestra percepción. Precisamente, el "color" en Brasil funciona como imagen figurada de la "raza". Cuando los académicos incorporan a su discurso el color como criterio para referirse a grupos "objetivos", se niegan a percibir el racismo brasileño. Sus conclusiones no pueden ser sino formales, circulares y superficiales: sin reglas claras de descendencia no habría "razas", sino sólo grupos de color (Guimarães, 1995 p. 33).

Esas imágenes figuradas, las metáforas de la raza en el sentido común o institucional no son espontáneas, pero que:

Dichos rasgos sólo tienen sentido dentro de una ideología preexistente (para ser precisos: de una ideología que crea los hechos relacionándolos entre sí), y sólo por ello estos rasgos funcionan como criterios y marcas clasificatorias. En resumen, alguien sólo puede tener color y ser clasificado en un grupo de color si existe una ideología en la que el color de las personas tiene algún significado. Es decir, las personas sólo tienen color dentro de las ideologías raciales, *stricto sensu* (Guimarães, 1995 p. 34).

Ese racismo heterofóbico se (re)produce de manera contradictoria. Por un lado, hay una ciudadanía ampliada y universal - es decir, no hay ninguna restricción actualmente sobre el derecho de voto y la participación política, por ejemplo. Pero, por otro lado, hay una serie de limitaciones que son estructuradas a partir de esa diferencia o metamorfosis del esclavizado. En Brasil, el racismo se perpetúa ya sea por la restricción tangible del discurso y de la aplicación de la ciudadanía, o por las distancias sociales creadas a través de otras dinámicas y otras desigualdades sociales, como la educación, salud, justicia, pero en las cuales siempre la dicotomía racial influye en la distancia y las ventajas o desventajas acumuladas por un largo proceso histórico. Ese racismo propiamente

dicho es siempre sistémico y no casual de las desigualdades sociales, políticas y económicas. Es un racismo:

Sin rostro, vestido con ropajes ilustres, universalista, tratándose de antirracismo y negando como antinacional la presencia integral del afrobrasileño o del indio brasileño. Para este racismo, el racista es el que separa, no el que niega la humanidad de los demás; el racismo, para él, es el racismo del vecino (racismo americano) (Guimarães, 1995, p. 42).

La experiencia esclavista, así como la instauración de un orden jerárquico forzó a la población negra hacia una adaptación social y psicológica aún en los moldes del sistema esclavista. En muchos casos, la patología de la herencia negra fue transmitida de manera intergeneracional. Por lo tanto, el servilismo, la coerción, opresión racial y de clase no fueron suficientes para establecer esa patología. Más bien, el servilismo, sumado a la sensación de inferioridad y la discriminación racial vigente fueron indispensables sostener prácticas y desigualdades del legado esclavista. Del otro lado, el sistema mantuvo sus principales características para aprovechar de esa desventaja acumulada: el paternalismo y el patriarcado de dominación para inhibir la formación de una identidad colectiva o incluso la solidaridad política hacia los negros brasileños (Hasenbalg, 1979).

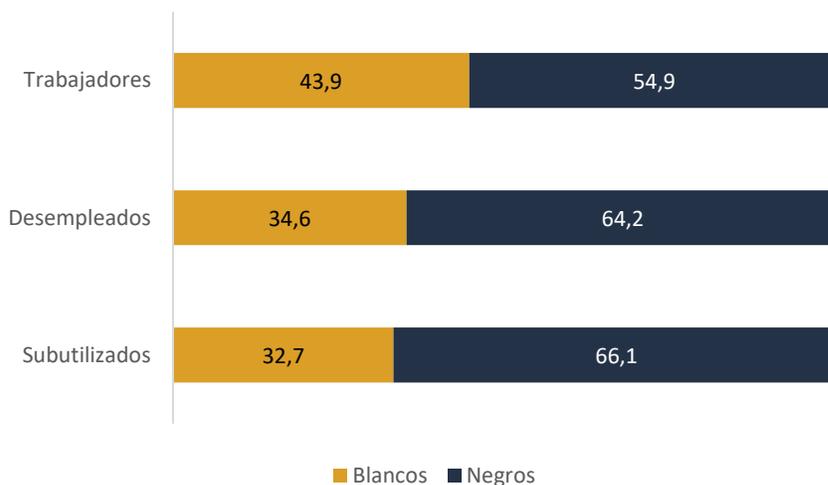
Con la limitada capacidad de acumulación de recursos económicos y políticos, la población negra libre encontró en la adaptación o acomodación las respuestas necesarias para el sistema de supervivencia en la vida post abolición y no necesariamente una oposición abrupta a la dominación y a las desigualdades raciales en las sociedades. Esa posición adaptativa implica entender que las “patologías” heredadas por la población negra – como la permanencia del grupo en estatus socioeconómicos inferiores – no es “simplemente un efecto sistémico del racismo, pero una causa de sí mismo” (Hasenbalg, 1979, p. 62). Por eso, desde los años 70-80, los intelectuales y militantes se han preocupado en denunciar, empírica y políticamente, que el racismo en Brasil es la causa fundamental para otras desigualdades sociales.

También podemos decir que el racismo siempre tiene una marca y cara muy específicas. Así mismo, en Brasil es necesario observar como la cuestión racial es elemental en procesos de desigualdad o para acentuar otras dinámicas de opresión – como el género y clase. Tras ese esfuerzo, podríamos mensurar si el racismo es de hecho el principal factor de la desigualdad o si más bien estamos hablando de un fenómeno que potencializa otras opresiones. Sin embargo,

asumo que, en Brasil, ser negro es estar condicionado a dos estructuras básicas de opresión: la pobreza y violencia. En otras palabras, ser negro es mucho más que una referencia de color de piel, es también una metáfora para hablar de clase y violencia.

En lo referente a la pobreza, en 2019, el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE) reveló que, de los 13,5 millones de brasileños que viven en la extrema pobreza, 75% (es decir alrededor de 10 millones) son negros. En números casi exactos, 10 millones de personas que viven bajo esa condición son negras. El instituto afirmó que el gran número de negros en esa posición está vinculado por el aumento del desempleo en el país, que también afecta de manera desproporcional a la población negra. En ese mismo reporte, los datos oficiales apuntan que los negros representan 54% de la fuerza del trabajo, 64% de la población sin empleo y 66% de las personas subutilizadas – esas que están desempleadas o sub ocupadas por insuficiencia de horas de trabajo.

*Gráfica 1. Racialización de la fuerza laboral en Brasil*



Fuente: IBGE, 2019. Elaboración propia

Si consideramos, por ejemplo, que una persona negra logre superar la barrera del subempleo, el individuo todavía será afectado en materia económica. El IBGE resaltó que hombres y mujeres blancas tienen ingresos mensuales más grandes que la población negra. Aun en cuestión económica, el reporte apunta que además del factor, raza y estatus social, el género también puede influir en los rendimientos básicos mensuales porque:

La mayor diferencia de ingresos se produce cuando se compara con las mujeres negras o mestizas, que reciben menos de la mitad de lo que ganan los hombres blancos (44,4%). El segundo grupo con mayor ventaja es el de las mujeres blancas, que tienen ingresos superiores no sólo a los de las mujeres negras o mestizas, sino también a los de los hombres de este color o raza (ratios del 58,6% y del 74,1%, respectivamente). En cambio, los hombres negros y mestizos sólo tienen mayores ingresos que las mujeres del mismo color o raza (79,1%, el más alto entre las combinaciones) (IBGE, 2019, p.3)

Para el último quesito, la violencia, también utilizo los datos oficiales para apuntar que, en Brasil, ser negro es casi una condena automática hacia la violencia. El IBGE (2019) reveló que una persona negra tiene dos veces más de chances de ser víctima de un homicidio intencional que una persona blanca. El reporte Atlas (IPEA, 2021) también reveló que, para 2021, 77% de las víctimas de homicidio en Brasil fueron personas negras, reforzando que la desigualdad racial aún se perpetua en los índices de violencia en el país. La violencia parece ser crónica, ya que entre 2009 y 2019, el índice general de homicidios en el país cayó 20,3%. Sin embargo, mientras los índices para la población blanca disminuyeron en 30,5%, o sea, arriba del promedio nacional, el índice de homicidio de personas negras solo se redujo 15% en el mismo período. Cuando analizamos, por ejemplo, la violencia con una perspectiva racial de género, el reporte nos señala que 67% de las mujeres víctimas de homicidio en el mismo período eran mujeres negras, de los más de 50 mil homicidios en contra mujeres en el país, 67% eran mujeres negras.

Y ¿de dónde viene esa violencia? ¿es algo externo o una violencia interiorizada dentro de la misma comunidad negra? Contestar a esa pregunta podría resultar esclarecedor si la misma no fuera tan compleja y casi imposible de resolverla por dos problemas. El primer: en Brasil solamente 37% de los homicidios en Brasil son resueltos. Además, cuanto más tiempo se tarda para que las autoridades concluyan las investigaciones de los asesinatos, mayor la probabilidad de que los autores no sean identificados, haciendo, consecuentemente que los casos sean archivados (Instituto Sou da Paz, 2021). Personalmente, durante mis prácticas en la Oficina de las Naciones Unidas sobre Drogas y Crimen (UNODC) también me topé con una gran grieta en el perfilamiento de las informaciones raciales sobre crímenes en el ámbito judicial de los estados brasileños: Por lo tanto, a pesar de que las estadísticas comprueben la histórica desigualdad en la violencia racial en Brasil, los mismos datos afirman que es casi imposible jurídicamente llegar a sus actores.

Por otro lado, abrir la cuestión sobre si los casos son un problema interno de la comunidad negra – en otras palabras, si son los mismos negros que sostienen una guerra interior contra si mismos, puede dar espacio para muchas problemáticas. La primera es que, si de hecho es una violencia intraracial [individuos que comparten el mismo estatus racial], la problemática podría ir mucho más allá del racismo. Seguramente el prejuicio y la discriminación racial crea en el imaginario social la idea de un enemigo común – y los datos estadísticos comprueben que éste tiene un color de piel muy específico en Brasil – que, por fin, refuerza el peso del racismo en ese ideario socio compartido. Por otro lado, esa misma violencia intraracial también podría ser provocada por el mandato de la masculinidad. Es decir, la necesidad implícita o indirecta que los hombres tienen de comprobar la virilidad y la potencia entre sus pares y cómplices. Esa es una reflexión que podríamos hacer seguramente desde un análisis socio antropológico, ya que jurídica y estadísticamente nos quedamos atrapados a la inercia legal y concreta (Segato, 2010).

Si el mandato de la masculinidad no fuera suficiente, el corporativismo racial que instituye nuestras relaciones sociales también podría explicar una posible violencia intraracial. En otras palabras, una de las consecuencias del racismo en los casos de violencia es provocada por esa dinámica de mirarnos racialmente entre nosotros. Mucha de las veces, esa mirada racial provoca la concepción de sujetos raciales salvajes y peligrosos – un discurso y concepción que muchas veces es internalizada incluso entre los sujetos racializados hacia la inferioridad. Es justamente esa marca racial que provoca las más distintas formas de discriminación y violencia en nuestras sociedades. Por lo tanto, necesitamos tener cuidado y observar hasta qué punto nuestra socialización a partir de la mirada racial provoca que internalizamos entre nosotros la mirada del hombre blanco sobre el mundo, los individuos y las relaciones socio-raciales porque su visión y valores para todos los demás sujetos puede ser siempre una posición racista (Segato, 2019)

Además, también no podemos caer en la trampa de lo que nuestras reflexiones iniciales puedan incidir. Es decir, sería muy peligroso afirmar que es el mandato de la masculinidad lo que hace con hombres negros ejerzan violencia física en contra a sus propios cómplices. Primero porque camuflaríamos el carácter estructural e imperante del racismo en el país y que éste es necesariamente un eje constitutivo de las relaciones sociales. La cuestión es siempre problematizar que los indicios de la violencia racial nunca son gratuitos y tampoco naturales, ni el ámbito interracial ni tampoco intraracial. Suponer la ecuación “*negros + mandatos de masculinidad =*

*individuos violentos, salvajes y no armónicos*” es sostener ideologías y prejuicios raciales que han estigmatizado históricamente dicha población. Es más bien interesante analizar como la marginalización y condiciones materiales generan situaciones de violencias distintas. Por otro lado, la afirmación también podría implicar sugerir que el racismo y la violencia son procesos naturales y no problemáticas sociales establecidas por un orden jerárquico y organizativo de nuestras sociedades. No nacemos racistas o violentos, sino que aprendemos a serlos.

La reflexión también puede basarse en el cuestionamiento: “si el homicidio negro es resultado de una violencia intraracial ¿por qué la población negra ha llegado a ese entendimiento de que sus vidas valen menos y qué, por eso, vale la pena el riesgo de exponerse más en situaciones de violencia? El racismo aquí cumpliría un papel muy importante porque pasa el mensaje, incluso para los propios sujetos racializados hacia la inferioridad, de que la violencia es un proceso y fin normalizado para sus cuerpos. Además, ¿de qué sirve la aniquilación de mi cómplice? ¿provoca mi ascensión, prestigio o movilidad social? Otra vez más es el racismo que impone la lógica de que la aniquilación del otro – mismo que sea racialmente similar a mí – sea la garantía de mi supervivencia. Si por alguna razón, llegáramos a esa conclusión de que los homicidios son resultados de una violencia intraracial, sería más preciso y prudente asignar que dichas dinámicas hacen parte de lo que Fanon (1952) llama de epidermización de la vida social. Es decir, cuando incluso los cuerpos racializados hacia la inferioridad internalizan ciertos comportamientos, prácticas y pensamientos establecidos por una sociedad basada en la hegemonía blanca racista.

Hay muchas preguntas para una sola cuestión que suele ser fácil de contestar en un primer momento, pero la respuesta se acota a un denominador común: la violencia racial no es un problema específica y exclusiva de la población negra, sino que una cuestión universal. Es el racismo que impone ese arquetipo sobre un sujeto que puede ser eliminado o el violento. A veces ese discurso es comprado por los sujetos víctimas de esa violencia histórica y estructural. Mientras no se esclarezcan los 50%, 70% o 100% de los homicidios, no debemos quedarnos en el círculo esencialista de que lo que analizamos es una violencia intraracial. Afirmarlo o suponerlo abre espacio para la legitimación de una violenta ideología sobre las diferencias raciales y el discurso sobre las características innatas de los individuos. No tenemos bases suficientes para comprobar la pseudo violencia racial, por lo tanto, no podemos caer en negligencia de que es el racismo el orden imperante de las relaciones raciales y violentas.

En consecuencia, el racismo en Brasil no está necesariamente vinculado por la existencia de una barrera segregacionista que excluye el otro de nosotros en colectividad. Allá, el racismo es más bien una acción cognitiva, donde "la proximidad, intimidad e incluso la identidad con el otro negro debe ser exorcizada" (Segato, 2007: 123). Por lo tanto, es un racismo que se manifiesta siempre en relaciones cognitivas, interpersonales y en el foro íntimo e individual y no a través de una confrontación directa entre diferentes comunidades. El punto íntimo está necesariamente vinculado con la necesidad de expurgar y eliminar el otro que se impone como amenaza a una blancura y blanquitud que nunca es necesariamente alcanzable.

En tal sentido, el racismo brasileño aún tiene en su esencia un ordenamiento premoderno que se basa en la dominación patriarcal, en el íntimo y en la proximidad para reprimir violentamente el negro que se presenta, por su posición histórica, como amenaza para la constitución del ser blanco. La amenaza, en el racismo brasileño, en la figura íntima e individual, y no colectiva, debe ser siempre repelida. Por lo tanto, no es un racismo interpelado necesariamente a través del antagonismo colectivo, sino que se expresa a través de la agresión interpersonal e interracial, de manera igualmente virulenta, que se manifiesta en la integración social de persona a persona (Segato, 2007). Por lo tanto, también podríamos decir que es un racismo resultado de una identidad en crisis; una blancura y blanquitud inacabable, una identidad siempre en amenaza. Su virulencia no se manifiesta de manera contigua, sino que es individual e íntima. Es siempre una "excusa" sobre la amenaza de un cuerpo que representa ese proyecto inacabable e inalcanzable impuesto por la blanquitud y por un proceso moderno en crisis (Echeverría, 2010).

#### **2.4. Racismo es violencia**

El racismo es violencia en todas sus formas (Borges, 2022). La violencia está presente en muchas de las dimensiones de las relaciones sociales, se transforma, puede ser visible o no, puede ser mal interpretada por los actores que están involucrados en este sistema, pero que, sobre todo, influye a nuestro alrededor, castigando, de manera desproporcional, a los sectores más vulnerables estructuralmente (Bourgois, 2009). Todos estamos expuestos a la violencia, en mayor o menor grado, pero ocupamos diferentes roles en las dinámicas violentas – podemos ser partícipes, víctimas o ambos. La violencia es un fenómeno omnipresente, continuo, no esporádico y que está abigarrado en las relaciones del poder. Asimismo, las dinámicas de violencia son capaces de producir, reproducir y fomentar, las estructuras de desigualdad a través de tres puntos elementales

de violencias no visibles, que van más allá del acto concreto de la violencia (muerte o daño, por ejemplo), y son la violencia estructural, simbólica y normalizada. Así las cosas, nos interesa abordar la ecuación racismo=violencia en tres manifestaciones esenciales.

Cuando asumimos que el racismo es una violencia estructural, nos referimos a las prácticas históricas que son llevadas a cabo por las fuerzas políticas y económicas donde la violencia ejerce, de manera directa o indirecta, una capacidad de causar daños en los sectores más vulnerables de la sociedad. Además del racismo, la violencia estructural también puede travestirse de otras estructuras institucionales o campos de fuerza relacional, como el sexismo y otras prácticas de discriminación y opresión históricas. En su carácter estructural, la violencia permea estructuras organizadas privadas y también estructuras y sistemas económicos, políticos y culturales. Su lógica central es que lleva, de manera visible o no, tangible o no, de conducir determinados grupos hacia la opresión. Por lo tanto, la violencia puede pasar sobre el cuerpo institucional (Estado, escuela, cárcel, iglesia, hospitales), así como el íntimo y privado (familia, hogar y relaciones interpersonales).

La violencia estructural no es natural, sino que histórica y socialmente producida. La violencia estructural es necesariamente una violencia no visible y se fundamenta en estructuras que no permiten la satisfacción integral de determinados grupos (Galtung, 2016). Por ser una violencia que respecta a intereses históricos y sociales, la violencia estructural produce y reproduce relaciones asimétricas de poder. Una de las consecuencias de su dinámica estructural es que las sociedades pasan a ser organizadas en diferentes grados de oportunidad en la estructura socioeconómica de la sociedad: bajos niveles de ingreso, altos índices de pobreza, sistemas básicos precarios y baja movilidad social.

Cuando hablamos que el racismo es una violencia estructural, nos referimos precisamente a la capacidad que éste tiene en perpetuar asimetrías en diferentes rangos de la desigualdad. En otras palabras, es el racismo quien facilita que personas racializadas hacia la inferioridad sean las grandes víctimas de procesos como bajos ingresos, desempleo, sistemas de salud deficientes y bajo niveles de educación, por ejemplo. Como mencionamos anteriormente (p.49) el racismo latinoamericano es necesariamente ese producto histórico que ha organizado las estructuras de nuestra sociedad, por eso produce privilegio y desventajas en larga escala en su tejida social. A lo

largo de la pandemia en Brasil, por ejemplo, estudios han demostrado que la población negra brasileña fue el grupo que más murió por COVID-19 y que menos recibieron vacunas (Núcleo de Operações e Inteligência em Saúde , 2021); (Pólis, 2020).

Todo lo mencionado anteriormente son ejemplos de la manifestación no visible del racismo. Sin embargo, éste también puede manifestarse de manera más directa y tangible. Los índices de violencia que acometen a la población negra en Brasil es el principal ejemplo de cómo el racismo es un fenómeno estructural que fundamenta las dinámicas de violencia. Además de los homicidios, podríamos hablar de los altos niveles de encarcelamiento de personas negras y la de una justicia selectiva en muchos países. En Brasil, los negros representan 67% de la población reclusa. Los hombres jóvenes, negros y con bajos niveles de escolaridad son la gran mayoría de ese contingente (Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2020). El racismo es esa fuerza estructural que constituye física y moralmente esos sujetos “indeseables” y que profundizan las desigualdades a través del mantenimiento del orden racial como estructurante de dichas relaciones (Segato, 2010).

Por ende, la violencia estructural del racismo solo es posible porque dialoga con otros niveles de la violencia no visible para su plena realización. En encarcelamiento de la población negra o los altos niveles de homicidios negros en el país no tendrían la misma proporción si no hubiera un “consenso” social sobre quiénes son los sujetos indeseables, salvajes y repugnados por el tejido social y sus estructuras. El racismo es el mecanismo que instituye esa lectura sobre los cuerpos bajo el ordenamiento histórico racial de nuestras sociedades. La concepción y organización de los sujetos racializados hacia la inferioridad en nuestros países ha provocado un estigma y prejuicios históricos en contra las poblaciones negras e indígenas, por ejemplo. En otras palabras, el racismo produce y reproduce estereotipos étnico-raciales al mismo tiempo en que refuerza relaciones asimétricas de poder, dominación y sumisión basados en el orden racial. Aquí nos deparamos con la manifestación simbólica de la violencia racial.

La violencia racista en su dimensión simbólica afecta la integridad moral de las víctimas a través del desprecio, el prejuicio, humillación, discriminación o las expresiones de odio. Para él, el racismo nunca es una violencia que se expresa en el vacío, sino en contextos que la hagan posible. La violencia racista también se despliega a partir de condiciones que le son favorables y casi siempre condiciona el sistema político (Wieviorka, 1998). La selectividad de la justicia y de la

vigilancia policial es un ejemplo de cómo el racismo reproduce estigmas que afectan a sus víctimas. Es necesariamente ese perfilamiento de “individuos salvajes” y “violentos” bajo el orden racial construyen un sujeto muy claro y objetivo para operaciones policiacas. Datos de la Defensoría Pública de Rio de Janeiro (2020) señalan que negros son los principales sujetos sometidos en acciones y enfoques policiacas. Asimismo, 80% de los negros detenidos en operaciones policiacas han reportado que sufrieron algún tipo de violencia física a lo largo de las incursiones policiales.

Éste es un ejemplo de la materialización de La violencia simbólica. Su manifestación y ejercicio sólo es posible porque la subjetividad (como identificamos a determinados sujetos) influencia la formación de víctimas cognoscentes de la violencia (actor y víctima) y porque requiere el reconocimiento de las fuerzas que forman la violencia, como los valores culturales (que rol y porque lo ocupan en la sociedad). En otras palabras, el abordaje policial el Rio de Janeiro ejemplifica cómo el estereotipo de “negro criminoso” (valor cultural) reproduce y refuerza las agresiones en incursiones o el alto índice de homicidios en contra la población negra. A diferencia de la violencia física, la de tipo simbólico apunta a que estos patrones tienen una implicación psicológica en los individuos dominados (Bourgois, 2009).

La reproducción y refuerzo de estereotipos, dominación y sumisión provocados por la violencia simbólica y exacerbados por la violencia racista estructural también son capaces de traslapar hacia otro tipo de violencia, la normalizada. En otras palabras, las dimensiones estructurales y simbólicas del racismo permiten que determinados fenómenos – como los homicidios en contra la población negra, violencia policial, política, los altos índices de desempleo, justicia selectiva, bajos niveles de educación y otros, sean vistos como condiciones naturales e incuestionables por grande parte de la sociedad. Cuando escuchamos, por ejemplo, que los altos índices de violencia son porque los negros son violentos o porque “buscaron” por eso, estamos “justificando” en el ejercicio de la violencia racial estructural bajo en censo común y los estereotipos que tenemos a cerca de determinados individuos. Muy frecuentemente también se dimensiona que el alto nivel de desempleo es porque dicho grupo es perezoso, que no les gusta el trabajo. La dimensión normalizadora gana fuerza porque está imbricada en el aparato simbólico y estructural.

En su dimensión normalizada, la violencia racial, la brutalidad y las violaciones son vistas como lógicas y resultados incuestionables del cotidiano. Es decir, cuando prácticas y discursos trivializan la violencia como una lógica natural a través de ciertos patrones sistemáticos. La violencia normalizada es siempre una etapa anterior a la simbólica y puede afectar, incluso a sus propias víctimas. Cuando éstas aceptan la violencia normalizada como dogma, legítima y una realidad concreta en determinados espacios, ésta se torna simbólica. La violencia normalizada es también una violencia cotidiana, pues muchas veces hay una indiferencia social ante a brutalidades institucionalizadas (Scheper-Hugues, 1997). Por su apariencia cotidiana y normalizada, la violencia crea espacios susceptibles de normalización de la muerte y opresión.

El paralelismo entre racismo y violencia resulta muchas veces invisible. En el caso de Brasil, por ejemplo, a pesar de que hay indicadores claros acerca de los impactos de la violencia institucional en contra la población negra, la percepción subjetiva de los conflictos de violencia puede ocasionar, en muchos casos, una cierta tolerancia ante situaciones de prácticas racistas violentas. A nivel cognitivo, el racismo instaura una especie de aceptación o de naturalización de determinados procesos de exclusión y de marginalización. Bajo el discurso liberal y meritocrático, la pobreza, la inseguridad, la violencia, los bajos niveles de educación, etc. en los que viven las poblaciones negras brasileñas pueden ser asumidos como una condición inseparable de su existencia, y no necesariamente como una problemática estructural, resultado de las desventajas acumulativas impuestas por el racismo.

Esa es una de las principales características cuando afirmo que el racismo es violencia en sus múltiples dimensiones. Además de su plasticidad, una de las tareas del racismo mucha de veces es mantener su opacidad. Por eso a veces resulta difícil dimensionar el racismo más allá de una violencia física visible (muerte o daño). Lo que propongo es que es urgente y necesario dimensionar que cuando hablamos de violencia racial necesitamos montar ese rompe cabezas y entender las lógicas no visibles de su manifestación. Las violencias no visibles (estructural, simbólica y normalizadora) están imbricadas, mutuamente conectadas y se refuerzan entre sí, no siendo necesario que las clasifiquemos de manera vertical y jerárquica. Por lo tanto, hay una interdependencia compleja entre estructuras, simbolismos y normalidad. Una depende de la otra para producir sus efectos y reproducir las políticas de desigualdad que permean las relaciones asimétricas de poder.

Resulta fácil en la mayoría de las veces distinguir una violencia racial cuando esa se manifiesta de manera tangible. El 2021, Brasil registro la mayor masacre en una favela de Rio de Janeiro, la favela Jacarezinho. Las favelas son mayoritariamente territorios racializados, negros. El 6 de mayo de 2021, la policía ingresó en la comunidad para realizar operaciones de búsqueda y capturas y sumaron más de 28 muertes. Podría resaltar que las inspecciones en las favelas estaban prohibidas desde 2020 por la Suprema Corte dado la pandemia, pero además de la ilegalidad de operación, lo que me gustaría reforzar es que esa manifestación explícita y tangible de la violencia no sería posible si, desde el punto de vista simbólico y normalizador, el Estado no perpetuara la normalidad de su estrategia de confronto y violencia, muchas veces directa, como forma de lidiar las favelas.

Sin embargo, si es muy fácil atestar la eminencia y manifestación de una violencia racial abierta, suele ser difícil dimensionar la plasticidad no visible del racismo. Y aquí reside la principal trampa de la violencia racial. Su no opacidad es lo que garantiza su sutileza, difusión y omnipresencia en nuestras sociedades. Sí pudiéramos resumir la amplia ecuación de la invisibilidad del racismo, yo sugeriría que estamos hablando necesariamente de una violencia moral. Es decir, todo ese conjunto de prácticas, estructuras, simbolismos y discursos normalizadores buscan garantizar el orden racial con el objetivo de preservar el orden social que el racismo organiza. Sin embargo, ni siempre la violencia racial necesita apelar a la violencia directa y frontal para ejercer su dominio porque la moral garantiza la reproducción de las desigualdades que este permea en nuestras relaciones al mismo tiempo en que mantiene su característica solapada.

Entiendo que referenciar el racismo como una violencia moral mucho más amplia del confronto, desgastes y aniquilación física, puede ser una de las primeras salidas para la creación de aparatos jurídicos más eficaces para lidiar con el racismo en nuestras sociedades. Si entendemos que el racismo no es exclusivamente el confronto directo, podríamos lidiar de manera más efectiva con prácticas, discursos y fenómenos que son socialmente establecidos y normalizados por el racismo. La violencia racial también se materializa en el estigma y prejuicios en contra las poblaciones negras e indígenas en nuestras sociedades porque ésta mucha de las veces es reproducida a través de nuestras costumbres, conciencia, sentimientos y convicciones que tenemos acerca de los sujetos racializados hacia la inferioridad. La violencia racista moral solo es posible porque el racismo tiene ese carácter automático en las relaciones sociales. Es decir, podemos perpetuar el racismo sin

mucho esfuerzo porque éste se ha constituido como elemento central de nuestro paisaje diario y normalizado (Segato, 2010).

En América Latina tenemos el reto de reconocer nuestro racismo porque nuestro espejo social nos limita a vernos desde esa diferencia histórica fundada de nuestras realidades: la raza. Es esa misma marca fundacional que establece varias formas de agresiones en nuestro cotidiano que, hasta ahora no pueden ser consideradas crímenes – por eso la dificultad que a veces tenemos en encontrar aspectos jurídicos y legales que propongan el racismo como un crimen en específico. Por eso, es necesario evaluar cómo chistes, estereotipos y prejuicios (aspectos morales) son indispensables en la construcción de la normalidad cotidiana y para que aparezcan formas de abuso y agresiones que se basan en los aspectos de esa moralidad. Comprender esos micro procesos es una tarea que tenemos al intentar resolver ese rompecabezas del racismo. Analizar el racismo como una violencia moral en América Latina es una manera de modificar nuestras técnicas de sociabilidad – porque nos relacionamos desde esa mirada racial – porque comprendemos que son las acciones del cotidiano que jamás son vistas como prácticas de racismo que exacerbaban ese fenómeno hacia sus formas más brutas de agresiones y violencias directas.

En complemento, rescato la propuesta de Wieviorka (1999) para afirmar que el Estado está estrictamente vinculado con la violencia racista porque puede tolerar el racismo institucional en el fuero público o porque detiene el monopolio legítimo de la violencia, su extensión, supresión o respuestas hacia esta dinámica violenta. Para Echeverría (1998) la violencia es siempre resultado de la esencia imperfecta del mismo Estado que monopoliza el ejercicio y uso de la fuerza. Un Estado que no ha sido capaz de resolver todos los conflictos internos porque su misma institucionalidad es débil y limitada.

Asimismo, la violencia racista es también política y que se ejerce a través de dos ejes centrales: su dimensión infrapolítica, cuando el racismo es ejercido por actores fuera del espacio político, pero con participación social y económica muy bien definidas y con vaga manipulación política (un fenómeno no tan común en América Latina; o por su dimensión estrictamente política, cuando la violencia racial tiene como objetivo impactar, influenciar o modificar la escena política. Esta segunda vertiente puede estar vinculada al agotamiento de determinados procesos políticos o por una posible descreencia del orden vigente. La violencia racista política es siempre un contingente

burocratizado, espontáneo, que puede tener diferentes sentidos, ser expresiva o limitada (Wieviorka, 1999).

La violencia política racista también busca “mantener o asentar una posición dominante” (Wieviorka, 1999, p. 94). No es un fenómeno necesariamente fruto de crisis económica, pero está siempre vinculada a la idea de un racismo desigualitario que implica explicitar e imponer las claras distinciones sociales y raciales. En el ámbito político, la violencia racial también puede tener carácter de no relación social o exclusión. Lo que estará en juego en esta dinámica, no es necesariamente la inferiorización del Otro, sino su rechazo, segregación o destrucción. Para ese fenómeno, el vínculo social no es posible y la violencia es la instrumentalización para acabar con la amenaza a una identidad/estructura ya establecida por el racismo diferencialista.

Además de las características no visibles de la violencia, he buscado que el racismo como violencia surge de las relaciones y que éste fenómeno puede tener carácter de memoria (Das, 2007). Es decir, la memoria de actos racistas puede no simplemente remitir la violencia a un hecho concreto del pasado, sino permear en las acciones y relaciones del presente. La violencia construye atmósferas y sujetos concretos en relaciones profundas marcadas por la violencia y la subjetividad. Por lo tanto, el racismo como violencia, no es un fenómeno simplemente extraordinario, sino un elemento que constituye realidades, subjetividades y la vida cotidiana. Esta ecología del sufrimiento social y del miedo – es decir, esa amplia interacción relacional entre individuos y el medio social - es una referencia de la organización de nuestras sociedades. En este sentido, cuando se analiza la relación racismo-violencia es de igual manera importante y urgente rescatar cómo los grupos racializados y marginalizados han aprendido a vivir bajo este fondo de cultura de la violencia, cómo lo extraordinario pasa a ser ordinario.

Por fin, la propuesta de Das lleva a reflexionar que la violencia como agencia y sujetos no son categorías disonantes. La violencia estructural, simbólica o normalizada son capaces de estimular la subjetividad en determinadas realidades concretas. Además, en estas experiencias de sufrimiento y de una cultura de la violencia, los sujetos poseen una capacidad de reaccionar, directa o indirectamente a estas estructuras elementales de violencia. Sobre esta última hipótesis, también se ve necesario apuntar que, incluso la inercia y la no confrontación, pueden ser vistas como una reacción ordinaria y natural de la violencia, pues influye en la necesidad de analizar cómo la

subjetividad individual constituye los parámetros y dinámicas de las relaciones sociales consecuentemente.

Auyero y Álvarez (2014) también traen aportaciones importantes para todo ese debate de la relación coyuntural del racismo y violencia. Para ellos, vivimos en una época en que las sociedades están cada vez más fragmentadas por las lógicas neoliberales y esto proporciona la emergencia de una cadena de la violencia. Es decir, la violencia agudiza múltiples fenómenos bajo la ausencia de una guerra controlada. La violencia actualmente es omnipresente, castiga, disciplina, pero también organiza. Aquí, el continuo de la violencia posee un efecto organizativo y crea una ética popular entre las propias víctimas de actos racistas. Bien por la frustración o impotencia de los individuos, la violencia crea, directa o indirectamente, límites en las relaciones sociales para prevenir un daño mayor en determinadas estructuras. Por lo tanto, al vincular racismo y violencia también es necesario apuntar cómo la violencia pública se traslada al espacio privado y al íntimo. Violencia, miedo y trauma son elementos constitutivos y construidos en determinadas relaciones. Sin embargo, dichos fenómenos también son capaces de crear y recrear éticas populares para contraponer el trauma de la violencia racial.

En casos de violencia racial, esta puede ser también dialéctica, porque hay cierta “reciprocidad” en tales hechos ya que, en una relación asimétrica forjada por el racismo, la violencia siempre proporciona cambios elementales tanto al actor como al paciente de la violencia (Echeverría, 1997). En muchos casos, el racismo contemporáneo no desea la conversión o intermediación con el otro, sino su exterminio, ya que el Otro es siempre visto como no convertible. Además, el racismo cultural ya no ve la marca fenotípica como la única barrera relacional. Ahora las costumbres, las ideas antagónicas, creencias, valores y moral del otro no le dejan huir de su condena natural y proporcionan espacios susceptibles para brotes de violencia racial (Castoriadis, 2001).

También podemos comprender la violencia racial a partir de tres categorías interdependientes: la violencia directa, estructural y cultural. La violencia directa es necesariamente el hecho que tiene como trasfondo la necesidad o intención de hacer daño físico o psicológico a alguien. Por otro lado, la violencia estructural es como una metáfora a una “fuerza invisible” que crea barreras y no permite la realización social, económico o política integral de ciertos individuos. Por fin, la

violencia cultural sería cualquier aspecto de nuestras culturas que legitiman o intensifican la violencia estructural o la violencia directa (Galtung, 2003).

En estos casos, podemos aferrar que el racismo es una violencia estructural que perjudica el acceso a derechos de las poblaciones racializadas hacia la diferencia, por ejemplo. Asimismo, la idea errónea de individuos superiores e inferiores puede legitimar la violación de derechos así como exacerbar la violencia directa - cuando en nuestra cultura suponemos que negros son siempre ladrones y eso justifique la violencia simbólica [bajos niveles de educación e ingresos, acceso precario a los derechos de seguridad y laborales] y también la violencia estructural [el número proporcional de negros víctimas de homicidios, de disfunciones a lo largo de la pandemia y también la asimetría de violaciones y muertes en materia de seguridad pública]. La institucionalización de una ideología donde la población negra ocupa el rol de enemigo de la sociedad [violencia cultural] hace con que la violencia directa y estructural no parezcan equivocadas.

¿Y por qué la violencia racial emerge? Porque el otro es esencializado como el objeto del odio. Su presencia desafía a las normas y estrategias del ethos tradicional, cuya identidad es oca y con fisuras. Su presencia apunta que la identidad y las formas de vida impuestas por la modernidad en el ámbito social, político y económico, ya no son los únicos caminos posibles. La autoridad del ethos tradicional, su orden simbólico, estructuras y normas no aceptan cuestionamientos sin castigo y confrontación. La violencia moderna tampoco admite solidaridad pues ésta se conforma a través de la amenaza o miedo de la pérdida de derechos existentes y privilegios bajo el discurso de una pseudo escasez absoluta artificial que la presencia del Otro puede ofrecer a la modernidad vigente.

El racismo es violencia en todas sus formas. Esos procesos violentos que lo caracterizan son una parte intrínseca de estrategia continúa de reproducción del sistema. La violencia racista es ejercida con la finalidad de refundar, de manera permanente, el sistema y los mandatos de opresión. Es una violencia que se ejerce para reforzar y renovar la subordinación de los individuos inferiorizado y, al mismo tiempo, los actos violentos buscan ocultar su origen estructural; es decir, buscan inviabilizar que es por causa del racismo y por la vía del racismo que dichas prácticas son ejercidas. A pesar de los múltiples eufemismos [discriminación, prejuicio y estigma racial] el racismo es

violencia porque se reproduce y se mantiene intacto a pesar de la renovación del estatus del orden – el discurso liberal e igualitario de las repúblicas no fue capaz de frenar la instalación del racismo en nuestras estructuras sociales, así como el discurso multicultural no fue capaz de frenarlo. Además, su reproducción siempre va a coincidir con un proceso automático, invisible e inerte. En otras palabras, el racismo está impregnado en acciones del cotidiano que muchas veces son inconscientes – miradas, estigmas, comportamientos y otros. Luego, el racismo puede operar sin nombrarse productor de las desigualdades sociales, al mismo tiempo en que cumple su objetivo de garantizar la normalidad del sistema y desmoralización cotidiana de los sujetos racializados hacia la inferioridad (Segato, 2010)

La complejidad del paralelismo entre racismo y violencia resulta de la creencia que son dinámicas invisibles. A pesar de que haya indicadores sobre los impactos de la violencia institucional o paraestatal en contra la población negra en Brasil, por ejemplo, la percepción subjetiva del conflicto puede ocasionar, en muchos casos, una cierta tolerancia ante situaciones de violencias y prácticas racistas. Esa lógica está necesariamente vinculada con la problemática apuntada por Hasenbalg (1979) sobre los efectos sociales y patológicos del racismo en contra de la población negra en Brasil. El racismo instaura una especie cognitiva de aceptación de determinados procesos de exclusión y marginalización. Bajo el discurso liberal y meritocrático, la pobreza, la inseguridad y la violencia, así como los bajos niveles de educación pueden ser asumidos como una condición inseparable de su existencia, y no necesariamente como una problemática estructural resultado de las desventajas acumulativas impuestas por el racismo.

Por eso, podríamos cuestionar ¿Es el racismo un tipo de violencia moral? Para contestar a esa problemática, asumo que el racismo es capaz de diseminarse de manera difusa, al mismo tiempo en que aplica su carácter jerárquico y organizativo casi que imperceptiblemente. El racismo es un tipo de violencia muy sutil, que ni siempre necesita recurrir a acciones y violencias físicas directas. La no necesidad coercitiva, sin embargo, no significa que éste no sea capaz de demostrar su eficacia en mantener la estabilidad de sus principales estructuras – la opresión y la dominación (Segato, 2010). Como mencioné anteriormente, la gran “fuerza” del racismo, es que éste es capaz de construir un sistema como un estatus organizativo bajo premisas de normalidad y naturalidad de la vida social. Es decir, cuando la marginalización de la vida racial se interpone como una condición natural de las relaciones sociales. Todo eso hace con que el racismo, en sus expresiones

más virulentas o no, se mantenga como uno de los principales mecanismos de control social y reproducción de desigualdades.

Los planteamientos de Segato, mencionados anteriormente, son importantes para entender que el racismo está, muchas veces, solapado. Me atrevo a decir que esa característica es una de las principales problemáticas para enfrentar el fenómeno a nivel latinoamericano. Es un racismo que se esconde detrás de las relaciones sociales, por ejemplo, a través de chistes y bromas, lo cual genera que a veces sea imperceptible o difícil de identificar. Es un fenómeno que muchas veces no ocurre a través de la violencia física o verbal, puede restringirse a miradas, desconfianza, conductas. Pero el gran peligro de esta violencia es que el racismo es siempre reforzado cuando el sujeto racializado intenta desprenderse de esa opresión histórica instaurada por el sistema. Otra de sus complejidades es que el racismo nunca opera de manera aislada, siempre evoca a otras opresiones del sistema de estatus – como el género, etnia, clase y otros, para preservar las relaciones sociales de manera jerárquica y organizativa.

Como el racismo no siempre se manifiesta bajo una lógica de acción violenta verbal o física, nos quedamos atrapados en este enmarañado y nos perdemos en el análisis para calificar el racismo como violencia. Por eso, entender el racismo como violencia moral es importante para entender que la violencia es mucho más que la agresión. En prácticas de violencia moral, “el racismo obtiene un carácter automático, pues se reproduce de manera fluida a través de costumbres y de “una moral que ya no se revisa” (Segato, 2010 p. 115). El racismo opera sin nombrarse, de manera automática y se expresa a través de un conjunto de prácticas, valores – positivos o negativos, y creencias abigarradas en el sentido común sobre y en contra personas de color de piel – qué es nuestro enfoque en la investigación. Las prácticas racistas surgen necesariamente de dinámicas rutinarias y funcionan como un “paisaje moral natural, costumbrista y difícilmente detectable” (p. 117). Es solamente en el polo estático, a veces con la culminación de la agresión física o verbal, cuya manifestación se torna más visible. Y ¿cuál es la normalidad de ese sistema que instaura el racismo como eje constitutivo y organizativo de las relaciones sociales? Es, necesariamente una “normalidad violenta, que depende de la desmoralización cotidiana de los minorizados” (p. 119)

Al no nombrarse como tal, o incluso cuando ese no nombramiento ocurre de manera intencional, el racismo pasa a ser replicado sin reflexión, de manera automática. La repetición de esa violencia

en sus múltiples manifestaciones acaba por instaurar procedimientos morales y prácticos que buscan la vulnerabilidad de los sujetos minorizados e impedirlos de afirmarse con seguridad frente al sistema del estatus. En esa lógica organizativa, los sujetos racializados están atrapados por un hilo único que atraviesa todo el cuerpo social como eje constitutivo de las relaciones sociales, el racismo. Cuando el racismo resulta en agresiones físicas, verbales o de manera sutil, éste acaba por establecer una lógica intrínseca de las relaciones raciales: la posibilidad de constituirse como sujeto o de ser pasivo del duelo y la empatía pública. Esa problemática es aplicable, principalmente, para los casos de violencia racista en ámbito íntimo o público, que en todos sus casos buscan establecer una violencia “nulificadora, forcluidora, fuertemente patogénica para todos los involucrados en este ciclo de interacciones” (Segato, 2010: 119). En este sistema organizativo, el racismo siempre atribuye lugares y no lugares en las relaciones sociales y en ámbito público.

Para esa reflexión, hago hincapié en la propuesta de Judith Butler (2009) sobre la vida y el encuadramiento de las vidas precarias. Creo que la reflexión anterior deja claro que el racismo es un fenómeno práctico que determina la vida y, en muchos casos, la muerte de determinados individuos. Como eje organizativo, el racismo es capaz de definir, controlar y administrar la vida. Por lo tanto, el racismo se encuadra cómo un fenómeno histórico que ha sido capaz de decir qué es la vida y que no a la vez de suscribir qué cuerpos merecen o no vivir y en qué condiciones. Desde esta concepción, reflexiono que el racismo, en su carácter moderno, encuadra y reproduce, de manera selectiva, diferente y desigual la violencia, la vida y la muerte. En todo ese proceso, la filósofa afirma que el reconocimiento de la vida pasa por revisiones a lo largo del tiempo. La vida, la no vida, el sujeto y el no sujeto, no son características permanentes, son más bien limitadas, mutables y dependientes de las relaciones de poder.

El encuadramiento y el reconocimiento de la vida es siempre desigual, así como su manutención o preservación. Desde mi punto de vista, el racismo, en sociedades racializadas, es una de las principales limitaciones del encuadramiento y reconocimiento de la plenitud de las vidas marginalizadas. Para Butler, hay ciertos mecanismos y condiciones sociales, políticas y económicas que legitiman, producen y reproducen modos arbitrarios de maximizar la precariedad para ciertos grupos y minimizar para otros. Desde las reflexiones anteriores, es posible decir que el racismo, así como las prácticas y la opresión de género, etnia y clase, son ejemplos de esa

limitación establecida. Una de las grandes potencias de esa reflexión, es que la precariedad de la vida es siempre aprendida. Nosotros aprendimos a limitar y minimizar el reconocimiento de determinados sujetos.

Si para unos, la precariedad de la vida es sinónimo de protección, para muchos otros, es el pretexto indispensable que conecta la vida como sinónimo de algo que puede ser lesionada, perdida o destruida. En otras palabras, si reconocemos que la vida es limitada y que esta puede ser dañada y destruida y por lo tanto, precaria, hay ciertos grupos que se benefician de condiciones sociales, económicas y políticas para mantener y proteger su vida. Por otro lado, tanto la violencia directa, como la cultural y estructural les quitan a ciertos sujetos de ese mismo derecho de la vida. Asimismo, al asumir que la vida de todos los individuos es precaria también entendemos que la precariedad forja las relaciones sociales pues nuestra vida o supervivencia mucha de las veces puede depender del otro, como en los casos de las víctimas de violencia directa.

En este sentido, el racismo tiene un rol esencial en la reflexión sobre que vidas pueden ser protegidas de la precariedad y cuáles no. Como uno de los ejes constituyentes de las relaciones sociales, el racismo intensifica la aprehensión de la precariedad vital. Para unos, el sistema racista que forja de manera desigual da ventajas sociales, políticas y económicas, a la vez que puede garantizar la subversión, la superación o la supervivencia bajo la vida precaria. Para otros, la aprehensión de la vida es sinónimo de legitimar o potencializar la violencia en contra la vida débil, así como el deseo de destruirla. El racismo también implica la comprensión de que vivir no significa necesariamente estar vivo, sino que es un proceso de encajonamiento para alcanzar la supervivencia a través de patrones y exigencias de sociabilidad – trabajo, lengua, comportamientos y etc.

Por lo tanto, bajo el sistema moderno, todas las vidas son precarias – la pandemia nos ha enseñado eso. Sin embargo, no todos experimentan los efectos de la precariedad de la vida de la misma forma. Para Butler, la vida es performática. Los que no cumplen con las condiciones materiales y objetivas de este sistema de estatus son sancionados. Si la vida es performática y material – es necesario ser y tener para existir y sobrevivir, existen vidas que pueden ser valoradas por el luto público o que puedan ser reconocidas como seres y sujetos. Las vidas no susceptibles de luto y del encuadramiento de la vida maximizada son aquellos sometidos a una histórica consciencia y

práctica material de “hambre, subempleo, privación de derechos y exposición diferenciada a la violencia y la muerte” (Butler, 2009 p. 46).

Precariedad y condición de precariedad se cruzan. Esta relación dialéctica es capaz de determinar si las vidas precarias pueden ser eliminadas de manera directa o indirecta. Los sujetos que no se encuadran en la normativa de la vida actual y que sufren por el desequilibrio de las condiciones precarias de la vida sufren también por una manifestación desigual de la violencia y de la deficiencia de sistemas y redes socioeconómicas. La condición precaria también se maximiza a partir de la mayor exposición de “no vidas” víctimas de la violencia. En esta reflexión, es indispensable vincular el racismo cómo una de las problemáticas materiales, tangibles o no, que encuadra vidas y que someten la valorización de determinados sujetos hacia prácticas de violencia. Cómo víctimas de esos procesos históricos de opresión, el racismo, sutil o virulento, ya determina que los sujetos marginalizados son apartados del luto público y alejados, histórica e institucionalmente, de la preocupación sobre la protección de la precariedad de la vida, más bien son expurgados hacia allá.

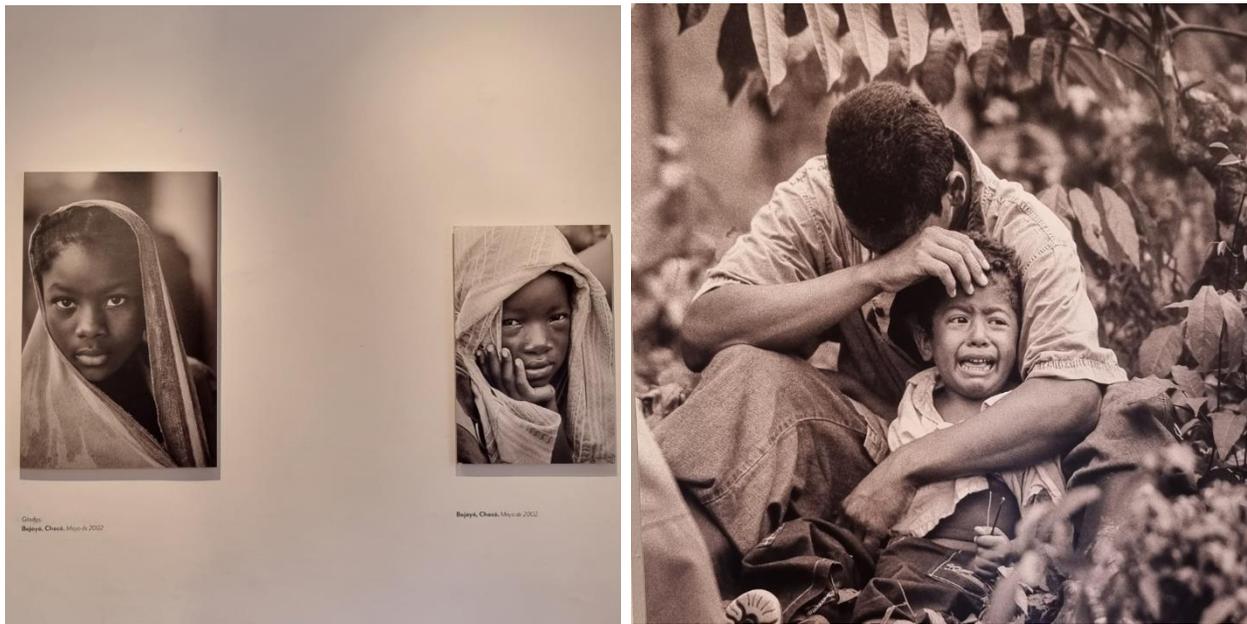
En resumen, el racismo es un tipo de violencia moral que busca mantener el orden y el sistema de estatus impenetrable e incuestionable. El sistema esclavista fue una condición primaria para la perpetuación de las desigualdades raciales. Sin embargo, no fue la única condición. El pasado esclavista podría ser solamente un pasado. Sin embargo, la cooptación de su orden jerárquico y sus prácticas de represión, dominación y división desigual del prestigio social, político y económico ha afectado no solamente la movilidad social de los grupos racializados hacia la inferioridad sino también su propia superación. La condición de ese sistema como un área fija, estable y poco penetrable acaba por justificar una determinada patología de inferioridad hacia los sujetos negros e indígenas. Es decir, el orden del estatus de nuestra sociedad legítima de una manera violenta determina espacios y lugares en el ámbito público y privado. El racismo es capaz de definir lugares, no solamente en la pirámide social del privilegio, sino que también es capaz de elegir las vidas pasivas de la precariedad, su protección o marginalización.

Otro gran reto que apuntamos es la necesidad de entender que el racismo no es un fenómeno que opera de manera aislada. A partir de los años 80, los estudios raciales en Brasil ya apuntaban hacia ese planteamiento. Nuestros datos estadísticos demuestran que la “fortaleza” del racismo solo se

presenta legítima y estable cuando éste se entrecruza con otras estructuras históricas de opresión además de la raza, cómo son el género, la clase, la etnia, la nacionalidad o incluso de diferentes regiones en un mismo espacio geográfico. El racismo es, por lo tanto, un sistema que jerarquiza y estructura lugares en nuestra sociedad a través de rasgos esenciales que se comunican con las marcas históricas de opresión y, muchas de las veces, sin hacer alusión a esas características. Como señalamos anteriormente, la clase, el género y el estatus social son, en Brasil, una referencia implícita del factor racial como marcador social.

La violencia del racismo no siempre necesita recurrir a formas virulentas de exposición. Así ocurrió con la ruptura del sistema esclavista en Brasil, en la que no hubo la necesidad de establecer las jerarquías sociales a través de la violencia física o verbal. El lugar del negro le fue resignado como un dogma incuestionable de la sociedad, y la población negra permanece de manera automática en los bajos escalones de la vida social, política y económica. El racismo se establece como eje organizativo a través de su apariencia de normalidad y naturalidad. Por ser violencia, éste sólo se mantiene como un eje constitutivo de nuestras relaciones sociales para reproducir, de manera continua, las estructuras, las ventajas y las desventajas que se establecen a través del fenómeno. Se trata de un sistema impuesto e incuestionable que no deja espacio para los cuestionamientos y que, ante cuestionamientos externos, utiliza la violencia directa y física para sofocar cualquier alteración social que amenace su larga y dura estabilidad.

*Ilustración 7. El racismo de la guerra*



Esas fotos las tomé en el Museo Claustro San Agustín, en Bogotá/Colombia, y son de la exposición El Testigo del Periodista Jesus Abad Colorado, que acompañó por muchas décadas momentos del conflicto armado en Colombia. La exposición es fantástica. Habla de los impactos de la guerra, el sueño y esfuerzo que muchas de las víctimas han tenido para volver y recuperar sus tierras y al mismo tiempo nos muestra cuales fueron los principales territorios víctimas del conflicto. Mi corazonada es que la exposición también habla, en su trasfondo, sobre el racismo de la guerra. Cuando caminamos por cada salón que retrata diferentes momentos y personas que Colorado acompañó como testigo, nos damos cuenta de que el conflicto armado en Colombia tuvo una dinámica racializada destrozadora. En otras palabras, los territorios que son más afectados por la guerra en Colombia son territorios con una gran presencia étnica-racial. Eso hace con que las poblaciones negras, afrodescendientes e indígenas sean las grandes víctimas del conflicto. El color de la guerra también es tangible cuando, aun en la exposición, nos damos cuenta de que las mujeres afrocolombianas son también las principales víctimas de la violencia sexual provocada por el conflicto. Racismo, guerra e intereses económicos son la cara de la misma moneda en Colombia.

## Capítulo 3

### **Racismo y violencia expresiva en el caso de Marielle Franco**

En este capítulo, mi interés es analizar cómo el asesinato de Marielle Franco puede ser visto como una síntesis del funcionamiento del racismo en Brasil. Para eso, he recurrido a distintas metodologías para hacer el cruce de datos. En un primer momento, se hace una recopilación de la trayectoria personal y política de Marielle Franco a través de una etnografía virtual. Dado que la pandemia ha impactado la metodología tradicional para hacer investigación, y que, por cuestiones burocráticas, la UNAM no ha nos permitido a los estudiantes extranjeros que regresemos a nuestros respectivos países para realizar nuestros trabajos de campo, he optado por construir mi archivo a través de entrevistas, discursos, documentales y publicaciones de y sobre Marielle Franco.

En el capítulo anterior se mencionó que el racismo puede vestirse de otros ropajes y que ser negro en Brasil asume otras características además del factor color de piel. Es por ello que en el primer apartado de esa sección, se buscó tomar el caso de Marielle como un ejemplo concreto en el que, para ejercer su impacto, el racismo se entrecruza con otras dinámicas.

Otra cuestión muy importante para considerar es el hecho de que las investigaciones sobre el caso de Marielle aún siguen en marcha y todavía no tenemos respuestas jurídicas y legales concretas para traducir el hecho. Eso no es necesariamente un problema, porque nuestro interés no es aportar una concepción jurídica sobre su asesinato, más bien es ofrecer una reflexión de sospecha para entender cómo epifenómenos se entrecruzan en una materialidad concreta de hechos. La reflexión de sospecha cumple con esa tarea porque no cierra la discusión sobre una determinada problemática, más bien ofrece caminos para una comprensión más amplia de una determinada realidad (Segato, 2020). Y ese es necesariamente nuestro objetivo en nuestro segundo apartado del capítulo: sospechar y reflexionar a través de la inquietud, entender cómo el asesinato de Marielle es la representación de una esfera mucho más amplia que su propia historia.

Por fin, el tercer apartado es, para mí, una de las partes más emblemáticas de la investigación. Después de reflexionar sobre las problemáticas y consecuencias del racismo, busco ofrecer una perspectiva sobre cómo la violencia racista nunca es el punto final. En muchos casos, como lo he mencionado en el capítulo anterior, hay brotes de una ética popular frente a la violencia. Por eso

busco analizar cómo el caso de Marielle, visto como una representación de los impactos del racismo de Brasil, también ha sido capaz de ofrecer nuevas perspectivas sobre un nuevo imaginario social. Mi propósito central es demostrar que el duelo colectivo por el brutal asesinato de Marielle ha sido capaz de generar otras respuestas a pesar del crimen que buscaba, necesariamente, acabar con todas las posibilidades y alternativas que Marielle representaba.

### **3. El huracán Marielle Franco<sup>3</sup>**

Marielle Francisco da Silva, o simplemente Marielle Franco, fue una política y activista de Derechos Humanos en Brasil. Fue electa consejera de la ciudad de Rio de Janeiro en 2016 con 46,502 votos, siendo la quinta persona más votada entre todas las personas que disputaban a un escaño en la Consejería *carioca* en ese año.<sup>4</sup> Para fines informativos, en 2016 más de 1,628 personas se disputaban los 51 lugares disponibles en dicha consejería. Entre los concejales electos, 44 fueron hombres (86.3%) y apenas 7 fueron mujeres (13.7%). De este total, 36 de los políticos electos se declararon blancos y apenas 15 eran negros auto declarados (incluyendo prietos y pardos).

Marielle Franco fue una de las dos únicas mujeres negras electas para la Consejería de Rio de Janeiro en esa ocasión (TSE, 2016). A lo largo de su campaña y de su trayectoria político-activista, Marielle Franco utilizaba como lema *Eu sou porque nós somos* (soy porque somos), proveniente de la filosofía Ubuntu, una filosofía de origen africano cuya ética está basada en el respeto, y la solidaridad entre los individuos y que tiene como esencia el hacer y el estar en comunidad. Es decir, es una filosofía que entiende que el respeto y la integración entre el yo y la colectividad son indisolubles (Cavalcante, 2020)

---

<sup>3</sup> En entrevista realizada con Fernanda Chaves, exasesora y amiga de Marielle Franco, el 1 de diciembre de 2022, Fernanda me mencionó que el apodo de Marielle era “huracán” entre sus amigos, como referencia a su irreverencia, inconformismo y porque siempre destacó en todos los lugares y espacios en los que participaba. Fernanda Chaves también estaba en el coche con Marielle en el día de su asesinato y fue la única sobreviviente. Fernanda es periodista y asesora política hace casi tres décadas y tiene una amplia experiencia en asesoría legislativa en Rio de Janeiro y Brasilia, principalmente en la temática de Derechos Humanos e Igualdad Racial y de Género. Fue asesora de Marielle y hoy trabaja en el liderazgo del PSOL (partido de Marielle) en la Cámara de Diputados.

<sup>4</sup> Carioca es la persona que nace o es de la ciudad de Río de Janeiro, capital del estado de Rio de Janeiro.

*Ilustración 8. Marielle Franco, mujer negra y favelada*



Marielle Franco a lo largo de su campaña para la Consejería de la ciudad de Rio de Janeiro. En la foto, Marielle aparece en la Comunidad de la Maré, donde nació e hizo su carrera política y académica. A lo largo de su campaña, Marielle siempre mencionó la importancia de tener una persona favelada para disputar las narrativas en la institucionalidad. Además, Marielle siempre recurrió a cuestiones simbólicas que representaban su campaña y propuestas políticas: favela, mujer negra, antirracismo y feminismo. La foto es del archivo del Instituto Marielle Franco y puede ser encontrada fácilmente en el internet.

El activismo político e Marielle había empezado mucho antes de las elecciones de 2016. En la gran mayoría de sus presentaciones, Marielle siempre se nombró una mujer, negra, *cria da favela da Maré*<sup>5</sup>, madre adolescente y bisexual. Empezó su activismo político en pro de los derechos humanos después de ingresar a un curso comunitario de preparatoria y de perder a una amiga que fue víctima de una bala perdida en un enfrentamiento entre la policía y uno traficantes en el Complexo da Maré. Franco se licenció en Sociología por la PUC-RIO, una universidad privada, dónde fue becaria ProUni<sup>6</sup>, y concluyó su Maestría en Administración Pública en la Universidad Federal Fluminense con línea de investigación en Políticas de Seguridad Pública (Franco, 2018a). Marielle Franco decía formar parte del *bonde de intelectuais da favela*<sup>7</sup>, es decir las generaciones que salían del curso preparatorio comunitario y se convertían en Maestros y Doctores. Marielle ingresó al *Curso Pré-vestibular Comunitário da Maré* en 1998, pero tuvo que darse de baja después de quedar embarazada de su primera y única hija, Luyara Franco. En el año 2000, Marielle regresó al curso comunitario de la Maré y después le fue aprobada una beca en la PUC-RIO. En 2007, el curso adquirió un carácter más institucional y pasó a ser llamado Redes da Maré, insertándose desde entonces en la lucha de la comunidad por sus derechos a la educación, la seguridad, la salud, la cultura y otros.

### 3.1. Sobre las favelas en Rio de Janeiro

El inicio de las favelas en Río de Janeiro se remonta a 1865 con el amplio crecimiento urbano de la ciudad y cuando Rio aún era la capital de Brasil. En ese momento, la ciudad enfrentaba una doble problemática: falta de vivienda y un crecimiento acelerado, principalmente en las colinas de la propia ciudad. En 1893, Rio de Janeiro registró un auge en cuanto a las políticas higienistas. esto bajo la gestión del alcalde Barata Ribeiro, que ordenó la demolición de varias viviendas en la ciudad para evitar un brote de enfermedades endémicas. Entre 1903 y 1906, el alcalde de Rio Roberto Passos promovió una amplia reforma urbana en la ciudad de Río de Janeiro, a través de

---

<sup>5</sup> *Cría* es una referencia para describir una persona que nace o crece en determinado lugar.

<sup>6</sup> ProUni es un programa del gobierno federal creado en 2004 a través de la Ley 11.096/2005, que ofrece becas integrales o parciales para alumnos egresados de escuelas públicas o privadas - cuando son becarios integrales a lo largo de la secundaria, en universidades privadas. Las instituciones que se integran al ProUni son exentas de impuestos.

<sup>7</sup> *Bonde* es una referencia para un grupo o colectivo de personas.

un discurso de modernización de la capital bajo la influencia, principalmente, del modernismo francés. En esta época, la mayoría de la población pobre fue desalojada del centro urbano de Río de Janeiro. Siguiendo una lógica de clase y de división del trabajo, la mayoría de los desplazados se fueron hacia zonas o "cerros" cercanos al centro urbano, ya que era necesario no estar tan lejos de sus lugares de trabajo. A partir de la década de 1910, este proceso de favelización ganó más fuerza. Por lo tanto, las favelas, y en Río de Janeiro no eran la excepción, estaban marcadas por territorios habitados por la clase baja y por una muy pobre o casi nula infraestructura y servicios (Ferreira, 2009).

Las favelas están históricamente marcadas por un fuerte porcentaje de afrodescendientes. Según el Censo de 1872, todavía durante el Imperio, Río de Janeiro era la provincia con el mayor número de esclavos (31%), lo que era el resultado de la concentración de la producción de café en Brasil en la época. El reporte también señala que Brasil tenía entonces más de 9 millones de habitantes, de los cuales el 15% (más de 1,5 millones) eran personas en situación de esclavitud. Este censo fue implementado 16 años antes del final del período esclavista en Brasil. Una de las consecuencias de este proceso irregular de favelización, especialmente en Río de Janeiro, fue la brusca ruptura del orden esclavista en 1888. La extinción del antiguo régimen no fue seguida de medidas de reparación o de integración de los esclavos recién liberados en el nuevo orden republicano competitivo.

A partir del siglo XX, la ciudad de Río de Janeiro comenzó a crecer de forma descontrolada debido al intenso número de migraciones, pero las políticas de vivienda del Estado no fueron suficientes para acompañar este flujo (Ramos Magalhães, 2010). Especialmente en la década de 1980, que coincidió con la década perdida en América Latina, las altas tasas de desempleo, el aumento de la informalidad, la especulación inmobiliaria y la ausencia de políticas efectivas de vivienda, provocaron un aumento expresivo de las favelas en Brasil y Río de Janeiro (Ferreira, 2009). Sin embargo, si al principio las favelas eran consideradas obstáculos para el desarrollo y el modernismo en Río de Janeiro, estos espacios empezaron a ser percibidos como puntos clave para la industria del país, principalmente por la disponibilidad de mano de obra barata, y comenzaron a ser "aceptados" como elementos constitutivos de la ciudad, una lógica que vinculaba el interés territorio-capital. De ahí que, también a partir de la década de 1980, se implementarían los primeros proyectos de urbanización de las favelas en Río de Janeiro (Ramos Magalhães, 2009). Según el

último censo del IBGE (2010), el 22% de la población de la ciudad de Río de Janeiro se encuentra en las favelas.

Maré es el nombre popular que hace referencia al Complejo de Favelas Maré. Un conjunto de 16 favelas en la Zona Norte de Rio Janeiro. Es una comunidad reconocida por su autoorganización y su espíritu comunitario, que se traducen en programas sociales desarrollados para contraponerse la ausencia del Estado en estos territorios (Franco, 2018b), como es el caso del CEASM. Además, los *mareenses*<sup>8</sup> llevaron a cabo su propio censo poblacional, el Censo Poblacional Maré.<sup>9</sup> En el último censo de 2019, el recuento contabilizó 139.073 residentes en el *complexo*, siendo 51.0% mujeres y 49% hombres. Además, 62.1% de los residentes se auto declararon negros (*pretos* o *pardos*).<sup>10</sup> Estas comunidades también presentan un alto índice de migración de personas del noreste del país (25.8%), lo que ha influido también en el crecimiento de la población afrodescendiente<sup>11</sup>. La población de Maré también es mayoritariamente joven, menor de 30 años, y representan el 51.9% (Redes da Maré, 2019).

Franco (2018) señalaba que, en un primer momento, cuando tenía apenas 19 años, no pudo huir de las estadísticas en referencia a su embarazo, pero manifestaba que después logró salir otra vez de las estadísticas porque una mujer negra, favelada y madre solo ingresa a la universidad y a su trayectoria junto al *bonde de intelectuais da favela*. Según los datos, en 2020 Brasil registró que 2,730,145 de personas nacieron vivas en todo el país. Haciendo el corte por edades, el grupo de personas que entonces tenían entre 15 y 19 años sumaron 364,074 casos. Observando este dato desde una óptica racial, en este último grupo, las niñas negras representaron, en ese año, cerca del 73% de todas las nuevas madres que parieron (266,798) (DataSUS, 2020).

---

<sup>8</sup> Personas nacidas o criadas en el Conjunto de Favelas Maré.

<sup>9</sup> El Censo Maré es realizado de forma conjunta con el Observatorio de Favelas, una organización de la sociedad civil dedicada a la producción de conocimiento, estrategias y políticas públicas dirigidas a las favelas. Según los organizadores, el censo es realizado por un equipo multidisciplinar de economistas, geógrafos, científicos sociales, estadísticos, asistentes sociales, técnicos en cartografía y geoprocésamiento, asociaciones y residentes del Complejo Maré. Disponible en: <https://www.redesdamare.org.br/br/info/12/censo-mare>

<sup>10</sup> Los datos son similares al último censo del IBGE, que apuntó, en 2010, que casi 53% de la población del Complejo se auto declaraba negra (prieta o parda). Los censos en Brasil son realizados cada 10 años. El más reciente debería haber salido en 2020. Sin embargo, por la pandemia y cuestiones presupuestarias, la recolección de datos empezará el 1 de agosto de 2022.

<sup>11</sup> De acuerdo con el último censo del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE), el Noreste es la segunda mayor región brasileña con más pardos, ya que el 60% de sus residentes son pardos. En el Norte, casi 67% de su población se reconoce como parda (Censo IBGE, 2010).

Sobre la cuestión escolar, el IBGE (2020a) entrevistó a 11,154 mujeres con el propósito de analizar el abandono escolar a nivel de la educación superior. De ellas, 3,656 eran blancas y 7,394 eran negras. Entre las mujeres blancas, las principales razones por las que no completaban sus estudios superiores eran: la necesidad de trabajar (29.4%), haber completado el nivel de estudios deseado (23.8%), la falta de recursos económicos (11.2%) y el embarazo (9.2%). Con relación a las mujeres negras (7,394), el mismo estudio señala que las principales causas de abandono de la educación superior para este grupo son: la necesidad de trabajar (24.2%), haber concluido el nivel de estudio deseado [primaria o secundaria] (21.7%), no tener interés en realizar estudios superiores (13.5%), el embarazo (13.1%) y la falta de recursos económicos (11.2%).

Además, cabe mencionar que la mayor proporción de mujeres blancas que abandonan los estudios superiores para trabajar, en comparación con lo que ocurre en ese mismo sentido con las mujeres negras, puede explicarse por la falta de interés de este último grupo en realizar estudios superiores, o por el simple hecho de que las mujeres negras representan a la vez la mayoría de la población en edad de trabajar (28.1%), seguidas por los hombres negros (25.8%), las mujeres blancas (25%) y los hombres blancos (20.8%).

Considerando los aspectos tanto raciales como de género, las mujeres negras representan el 23.7% de la mano de obra activa en Brasil, frente al 21% de las blancas. La cuestión de raza/género también es evidente en las tasas de desempleo, ya que las mujeres negras representan el 34.3% de las personas desempleadas, superando las tasas de los hombres negros (28.9%), las mujeres blancas (20.2%) y los hombres blancos (16.5%) (IBGE, 2020b).

Marielle reconocía que su experiencia en la maternidad había impulsado su trayectoria en la militancia y en la política, pues desde ahí se percató de los problemas estructurales que involucran la vida cotidiana de los residentes de las favelas. r ejemplo, la ausencia de servicios básicos de salubridad y de guarderías públicas con horarios alternativos para las madres que se dedican a trabajar y a estudiar; las dificultades y limitaciones para tener acceso, como pacientes, al sector salud, -incluidos sus servicios básicos, como la atención prenatal-, al transporte público y a la educación (Franco, 2017). Esos temas, entre otros, luego serían frecuentes en su actividad política en la Consejería Municipal.

Según el último reporte de la organización Redes da Maré (2020), el Complejo da Maré es mayor que el 95% de los municipios brasileños. Sin embargo, los servicios básicos de salubridad

ofrecidos por el poder público no logran estar a la altura del crecimiento poblacional de las favelas que componen esos territorios. A pesar de que el 95% de los domicilios del complejo tienen agua canalizada, la gran mayoría de los residuos se canalizan en zanjas. Además, las aguas residuales de la gran mayoría de las casas de las 16 favelas que componen Maré se canalizan en galerías de aguas pluviales, lo que acaba contaminando las galerías subterráneas, sobre todo en la Bahía de Guanabara, donde desembocan los principales ríos de la ciudad de Río de Janeiro.

### **3.2. Marielle: un nuevo método de hacer política**

Después de concluir su licenciatura en Sociología, Marielle Franco empezó a trabajar en la campaña política de Marcelo Freixo para diputado estatal de Rio de Janeiro. Freixo fue electo con más de 13 mil votos y luego invitó a Marielle para que fuera su asesora parlamentaria sobre asuntos de la favela tanto en su calidad de diputado como en su rol dentro de la Comisión de Derechos Humanos de la Asamblea Legislativa de Rio de Janeiro (Alerj). Desde ahí, Marielle auxilió al diputado en numerosas investigaciones sobre masacres y sobre la violencia policial, prestando apoyo social y jurídico a las familias de las víctimas de la violencia de los agentes de seguridad, pero también a las familias de los policías muertos en el ejercicio de sus actividades (Mattos Rocha, 2018).

Mientras asesoraba a Marcelo Freixo en la Asamblea Legislativa de Rio de Janeiro, Marielle Franco ingresó a la Maestría en Administración Pública de la Universidad Federal Fluminense (UFF). Su tesis de Maestría buscaba analizar los impactos de las Unidades de Policías Pacificadoras (UPPs) del punitivismo en las favelas cariocas. Las UPPs fueron producto de una política pública adoptada en Rio de Janeiro desde 2008 para enfrentar el tráfico de drogas en Rio de Janeiro. Para Marielle (2014), las políticas tras la creación de las UPPs eran “frágiles, inacabadas e inconsistentes”, y reflejaban la ausencia del Estado en espacios dominados por otros poderes paralelos, como los del narcotráfico. Además, en su trasfondo, esa política, que era parte integrante del discurso de inseguridad social del Estado, servía en realidad para aplicar medidas de represión y control hacia la población favelada, a través de la militarización de la vida cotidiana y del aumento de las encarcelaciones (Franco, 2014).

En Rio de Janeiro hay más de mil favelas (IBGE, 2010) y las UPPs estuvieron presentes en más de 200 comunidades faveladas desde 2008. A pesar de que las favelas representan el 22% de la

población de la ciudad de Rio de Janeiro (IBGE, 2010), Marielle también afirmaba que esos espacios eran y son vistos como territorios ajenos a la ciudad, lo que puede legitimar acciones policíacas de vigilancia y de represión asimétrica en diferentes espacios de una misma ciudad. Además, Franco hacía una fuerte crítica al uso ostensivo de armas y a la disputa de poder bélico entre traficantes y la propia policía.

Tras 10 años de trabajo con Marcelo Freixo, Marielle decidió postularse por primera vez a un cargo político. En 2016 presentó su candidatura para la Consejería Municipal de Rio de Janeiro. En 2017 ella afirmaba que había decidido postularse porque creía que las mujeres negras y faveladas no estaban representadas en el campo de la política (2017). Por lo tanto, a lo largo de su campaña electoral, Marielle decidió plantear, como sus reivindicaciones centrales, aquellas que había visto y vivido en términos de su condición de género, de raza/negritud, de sexualidad y de ser parte de la favela-territorio. Entre sus líneas narrativas estaba la necesidad de construir política a partir del afecto. Es decir, superar la violencia y la no representación de las diversidades en los medios institucionales, a través de una actividad política construida en constante diálogo con movimientos sociales e individuos marginalizados. Para ella, su campaña había surgido tras la necesidad de ampliar la lucha por la diversidad dentro del parlamento; una diversidad que representara las diferentes maneras de vivir en la ciudad entre favela-ciudad.

Es imprescindible decir que la elección de Marielle, así como su presencia más activa en la política brasileña, ganaron más fuerza después de las manifestaciones de la Primavera de las Mujeres Brasileñas en 2015, cuando el país registró la conformación de muchas organizaciones y los plantones en contra la desigualdad de género y de la violencia social, estructural, sexual y política. Marielle solía decir que la primavera feminista dejaba clara la necesidad de una política construida a través de los múltiples sectores de la sociedad: mujeres, mujeres negras, juventud y otros (Franco, 2017b). En ese momento, las mujeres fueron pioneras en las campañas y en las manifestaciones del #FueraCunha, el entonces presidente de la Cámara de Diputados.

Marielle Franco afirmaba que para estar en estos espacios era necesario tener un color de piel específico, un género en particular, una historia que llevar y pertenecer a un territorio en específico para proponer y realizar los cambios y políticas públicas más precisas para las favelas cariocas. Ella estaba convencida de que ni toda representatividad era necesariamente importante (Franco, 2017). Para la concejalía, era necesario que la institucionalidad fuera ocupada por personas que

históricamente se comprometieran con las realidades y las necesidades de la población negra y favelada. En este sentido, la institucionalidad tenía un papel muy importante para Marielle, pues es en estos espacios dónde hay un encuentro entre subjetividad e identificación, por lo que estas luchas son pedagógicas. Desde la institucionalidad, Marielle defendía el disputar narrativas, simbologías y acciones prácticas a través de las cuestiones que estaban insertas en su cuerpo: la negritud, el género y la sexualidad.

Marielle fue elegida con más de 40 mil votos, superando las expectativas de su propio partido y siendo la quinta concejala más votada en ese momento y una de las únicas dos mujeres negras electas para la Consejería. En sus casi 15 meses de mandato<sup>12</sup>, Marielle presentó cerca de 15 Proyectos de Ley (PLs), de los cuales 9 fueron aprobados y 8 de ellos avanzaron después de su asesinato. Categorizando sus propuestas, Marielle presentó 3 PLs sobre violencia de género; 2 proyectos sobre maternidad; 2 PLs sobre justicia restaurativa; 2 propuestas sobre diversidad sexual; 2 proyectos sobre cultura negra; 1 PL sobre derechos reproductivos de las mujeres; 1 proyecto sobre asistencia a las familias más pobres; 1 PL sobre movilidad social y 1 propuesta sobre la prevención del suicidio entre jóvenes y adolescentes (CMRJ, 2017-2020).

*Ilustración 9. La radical imaginación política de Marielle Franco*



<sup>12</sup> Marielle sonaba referirse a su mandato siempre el femenino, por eso la inclusión del término mandata.

Marielle en la Tribuna de la Cámara de concejales de Rio de Janeiro durante sesión parlamentaria. En la imagen, Marielle utiliza turbante – ella incluso denunció varias veces los prejuicios dentro de la consejería por llevar puesto el accesorio que hace referencia a la cultura y tradición negra en el país. Marielle también aparece con una blusa con el lema "diversas, pero no dispersas". La concejala siempre ha insistido en la necesidad de hacer converger diversas agendas y posiciones en torno a una agenda feminista antirracista.

Marielle fue brutalmente asesinada en la noche del 14 de marzo de 2018 alrededor de las 9:30 pm. Acababa de participar en un evento llamado *Mujeres Negras Mueven Estructuras*. En su trayecto de regreso a su casa, un coche robado, cuyos datos de registro fueron tomados de un auto legalizado, se acercó al suyo, y desde dentro de él fueron disparados diversos balazos en contra del auto de la consejera. Marielle fue muerta con cuatro tiros de subfusil en su rostro. Además de ella, su conductor, Anderson Gomes, también murió en el atentado. La única sobreviviente del homicidio fue su asesora, Fernanda Chaves. En 2019, Ronnie Lessa y Élcio de Queiroz fueron detenidos acusados de matar a Marielle Franco. De acuerdo con las investigaciones, Lessa fue el autor de los disparos y Queiroz fue quien conducía el vehículo robado. Las autoridades también afirmaron que los autores intelectuales de ese asesinato planearon la muerte de Marielle por más de tres meses antes del ataque. Tanto Lessa como Queiroz eran egresados de la Policía Militar de Rio de Janeiro. Las investigaciones también apuntaron a que había una relación entre Lessa y Queiroz con las milicias de Rio de Janeiro. Hasta el momento, cuatro años después de estos hechos, los perpetradores del asesinato no han sido juzgados y las autoridades aún no han presentado aclaraciones sobre las razones del asesinato.

### **3.3. Marielle: una metáfora completa sobre el Brasil**

Para Sueli Carneiro (2018), Marielle Franco es la metáfora perfecta de todo lo que se puede decir sobre el racismo, el sexismo y la desigualdad en Brasil, ya que su muerte trae consigo los principales elementos para comprender cómo las relaciones raciales y de género actúan en el presente. Carneiro afirma que Marielle es todo lo que el feminismo negro siempre ha dicho en Brasil: un cuerpo que articula raza, género, clase, territorio e identidad sexual. La propuesta de Sueli consiste en afirmar que en el asesinato de Marielle, una figura política y pública, se sintetiza toda la realidad histórica de violencia y opresión que sufre la población negra en Brasil. Posteriormente presentaré los datos que confirman esa hipótesis. Además de promover la violencia

de manera asimétrica y desenfrenada en contra la población negra, el racismo es también una de las principales barreras para la representación de las mujeres negras en la vida política, social y económica. Esas son las principales claves de la denuncia del feminismo negro en Brasil. Para entender mejor sobre cómo podemos comprender la muerte de Marielle como una síntesis del racismo, es necesario primero recurrir al pensamiento feminista negro brasileño.

### 3.4. Feminismo negro y *amefricanidad*

El feminismo negro es un movimiento intelectual y activista que empezó a ganar fuerza en Brasil a partir de la década de los 70, teniendo como sus principales precursoras a Lélia Gonzalez<sup>13</sup>, Beatriz Nascimento<sup>14</sup> y Sueli Carneiro<sup>15</sup>. En líneas generales, el feminismo negro brasileño surgió por contraste con el feminismo tradicional que, por su alienación con las prácticas eurocéntricas, no consideraba el racismo como el principal elemento de opresión de la sociedad brasileña. Por eso, afirmaban las mujeres negras en esa época, a pesar del pseudo discurso de inclusión y desigualdad, el tradicionalismo blanqueado del feminismo brasileño creaba barreras institucionales y simbólicas para las mujeres negras. Por no considerar el racismo como un elemento constitutivo de la sociedad, las mujeres negras eran masacradas por la desigualdad social, política y económica en el país. Por lo tanto, para las feministas negras el racismo tiene un impacto directo en las relaciones de género (Gonzalez, 1979).

El racismo y el sexismo son, a la par, estructuras que limitan la capacidad cognitiva y práctica de las mujeres negras. Sin embargo, para las intelectuales del feminismo negro, el racismo es el principal articulador de las opresiones, y cuando se entrecruza con el género, acaba por provocar una doble asfixia social para la mujer negra, condenada por las prisiones que la raza y el género imponen en sus vidas. Para el feminismo negro, raza y género son, desde el campo simbólico, práctico o ideológico, constitutivos de la sociedad brasileña. El movimiento negro feminista

---

<sup>13</sup> **Lélia Gonzalez** fue una filósofa, antropóloga, profesora y militante del Movimiento Negro Unificado y fue una de las precursoras del feminismo negro en Brasil.

<sup>14</sup> **Maria Beatriz Nascimento** fue una historiadora, profesora y militante de Movimientos Negros y feminista. Es considerada una de las precursoras del feminismo negro en Brasil, al lado de Lélia Gonzalez, principalmente porque aun en 1980 ya hablaba sobre la desigualdad de las mujeres negras en varios ámbitos de la vida social.

<sup>15</sup> **Sueli Carneiro** es filósofa, profesora, militante negra y una de las precursoras del feminismo negro en Brasil, así como Lélia Gonzales y Beatriz Nascimento. Sueli fundó en Geledés Instituto de la Mujer Negra que tiene como objetivo erradicar la discriminación racial y de género en Brasil. En 2022, Sueli Carneiro se tornó en la primera mujer negra a recibir el título Doctora Honoris Causa por la Universidad de Brasilia (UnB).

reivindica que la subordinación femenina fue complementaria a las teorías de la superioridad racial en el país y al mito de la democracia racial - la construcción de un nuevo paradigma socio-racial brasileño, el mestizo-, pues el proyecto mestizante remite necesariamente al sometimiento de las mujeres negras e indígenas a sus señores. El mestizaje es el eje fundacional del sistema racista-patriarcal en Brasil, porque el mestizo es la metáfora resultante de la violación sexual de las mujeres negras para la construcción de la identidad nacional. (Carneiro, 2018).

Uno de los puntos claves del feminismo negro es que es necesario admitir la diferencia para proporcionar el diálogo. Es decir, reconocer que el racismo impone diferencias incuestionables hacia las mujeres negras y que eso impide una relación de igualdad entre sus pares, las mujeres blancas, al mismo tiempo que el género impone barreras para una comunicación igualitaria entre los hombres negros adentro de los movimientos antirracistas. El feminismo negro exige el reconocimiento de la diferencia, los efectos del prejuicio y del estigma en contra la mujer negra en el imaginario social, y también cuestiona privilegios y opresiones que impiden la construcción de una pauta feminista unitaria. Por lo tanto, el retrato de Brasil es necesariamente una doble cara constituida a través de dos tipos de violencias intrínsecas: la violencia patriarcal, ya que el lugar de la mujer es siempre el de estar bajo la dominación masculina, y la violencia racista, que promueve la devaluación de la mujer negra en detrimento de las mujeres blancas.

La mujer negra es la síntesis de dos opresiones, de dos contradicciones esenciales: la opresión de género y la de raza. Esto da lugar a un tipo de confinamiento que es el más perverso. Si la cuestión de la lucha de las mujeres avanza, el racismo llega y les pone trabas a las mujeres negras. Si escapamos del racismo, generalmente son los hombres negros los que se benefician de ello. Ser una mujer negra es experimentar esta condición de asfixia social (Sueli Carneiro, 2018). [Traducción de Nicholas Borges, de aquí en adelante NB]

El feminismo negro en Brasil empezó a ganar fuerza a partir de la década de los 70 junto con la emergencia del Movimiento Negro Unificado, incluso en el período de transición de la dictadura hacia la democracia. Lélia Gonzalez (1982) afirma que ha sido adentro del movimiento negro que las mujeres negras han encontrado un espacio propicio para sus debates y cuestionamientos, y no necesariamente en el feminismo. En este último espacio, según la filósofa, las mujeres blancas siempre acusaban a los colectivos de mujeres negras de intentar dividir la lucha feminista. Para las mujeres blancas, el problema no era necesariamente el racismo, sino la opresión de clase. Desde entonces, Lélia denunciaba que las mujeres blancas eurocéntricas omitían el racismo como una lógica estructurante de las relaciones sociales. Como era un tema negado en las discusiones del

feminismo tradicional, fue dentro del Movimiento Negro Unificado donde las mujeres negras lograron dar una mayor visibilidad al tema de la opresión de raza y género.

La conciencia de que la identidad de género no se desdobra naturalmente bajo la forma de solidaridad racial intragénero ha conducido a las mujeres negras a enfrentar, en el interior del propio movimiento feminista, las contradicciones y las desigualdades que el racismo y la discriminación racial producen entre las mujeres, particularmente entre las negras y las blancas en Brasil. Lo mismo se puede decir en relación con la solidaridad de género intragrupo racial, que condujo a las mujeres negras a exigir que la dimensión de género fuera vista como eje estructurante de las desigualdades raciales en la agenda de los Movimientos Negros Brasileños (Carneiro, 2018, p. 201) [Traducción de NBs]

Para Lélia Gonzalez (1985), el racismo y el sexismo son los tentáculos de la ideología y prácticas de dominación y opresión, pero es el racismo que impone una inferiorización aún más grande para las mujeres negras, mientras todavía coexisten con los impactos de las desigualdades de género.

Por eso:

Es en el movimiento negro donde se encuentra un espacio necesario para los debates y el desarrollo de una conciencia política sobre el racismo y sus prácticas y articulaciones y su relación con la exploración de clase. Por otro lado, el movimiento feminista o de las mujeres, que tiene sus raíces en sectores más avanzados de la clase media blanca, generalmente “se olvida” de la cuestión racial (Carneiro, 2018: 02). [Traducción de NBs]

El feminismo negro propuesto por Lélia tiene una diferencia central en relación con el feminismo hegemónico y occidental: “la solidaridad fundada en una experiencia historia común” (Carneiro, 2018: p. 103). Y es que los movimientos de las mujeres negras empezaron justamente por encuentros para debatir, por colectivos aún no organizados para tratar sobre la realidad y los impactos del racismo y de la opresión de género en contra las mujeres negras. Como todavía no había un espacio integral para lidiar con estas cuestiones, las mujeres negras que participaban en colectivos negros antirracistas llevaban los planteamientos de las feministas negras al “grupão”, una reunión ampliada del Movimiento Negro Unificado (MNU) que incluía a hombres y mujeres. Fue ahí que las mujeres negras encontraron un espacio para iniciar la movilización y la discusión de sus principales agendas antirracistas y feministas.

El feminismo negro comprende que tanto el racismo como el sexismo les niegan el derecho a ser sujetos de su propio discurso e historia. Esa negación solamente es posible porque sostiene las bases de un sistema patriarcal-racista. Por lo tanto, no es posible lidiar con las desigualdades de género sin articularlas con el componente racial. Si lo hacemos, caeríamos en una trampa de

“racionalismo universal abstracto, típico de un discurso masculino y blanco” (Gonzalez, 1988, p. 142). Es en lo racial donde se esconde el principal castigo de las mujeres no blancas. Ese sistema, patriarcal-racista-capitalista dependiente<sup>16</sup>, transforma las diferencias de raza y género en desigualdades. Por ende, el sistema social y político en Brasil, en la concepción de las feministas negras, es necesariamente conservador y excluyente.

Para Sueli Carneiro (2018) las mujeres negras tenían la amplia tarea de combatir el estigma y el prejuicio establecidos por el racismo, reivindicar su papel como protagonistas y sujetos colectivos mientras denunciaban un feminismo que no se preocupaba por la lucha antirracista. Para la filósofa, un antirracismo que no involucre la cuestión de género, o viceversa, son luchas vacías. Por lo tanto, uno de los puntos básicos del feminismo negro es apuntar que “hay siempre una dimensión racial en la cuestión de género, y una dimensión de género en la problemática étnico-racial (p. 168). Ese reconocimiento es importante para que “las conquistas en el campo de lucha racial no sean invisibilizadas por las persistentes desigualdades de género” (Carneiro, 2018: 168) y viceversa.

El poeta negro Aimé Césaire decía que hay dos formas de perderse: por segregación atrapada en la particularidad o por dilución en lo universal. La utopía que perseguimos hoy consiste en buscar un atajo entre una negritud que reduce la dimensión humana y la universalidad occidental hegemónica que anula la diversidad. Ser negro sin ser sólo negro, ser mujer sin ser sólo mujer, ser negra sin ser sólo negra. Lograr la igualdad de derechos y convertirse en un ser humano pleno, lleno de posibilidades y oportunidades más allá de la condición de raza y género, ése es el sentido último de esta lucha. (Carneiro, 2018, p. 184) [Traducción de NBS]

Una de las propuestas maestras sobre el feminismo negro viene exactamente desde Sueli Carneiro (2018) y su defensa sobre la necesidad de ennegrecer el feminismo. Es decir, ennegrecer un feminismo blanco y eurocéntrico que trae consigo la insuficiencia de discursos y prácticas políticas que sean capaces de expresar la pluralidad y necesidades étnico-raciales del país. Ennegrecer el feminismo es necesario poner en cuestión la “condición específica de ser mujer, negra y, en general, pobre” (p. 198) y reconocer que las mujeres negras e indígenas poseen demandas específicas que solamente la cuestión de género no es capaz de absorber o contestar. Poner la raza en cuestión es ampliar la concepción y el protagonismo de las mujeres reconociendo las especificidades de sus luchas y realidades. En la perspectiva feminista negra, la toma de

---

<sup>16</sup> Capital dependiente porque las feministas negras siempre afirmaron que las opresiones de raza y género están articuladas con las demandas históricas del capitalismo. Como el auge del feminismo negro surge necesariamente junto con el neoliberalismo de América Latina, las feministas negras también amplían la discusión que la nueva fase del capital ha profundizado las desigualdades inherentes a la realidad de la mujer negra.

consciencia sobre la presión surge, sobre todo, por la opresión racial (Gonzalez, 2000 apud Carneiro, 2018).

Por lo tanto, una de las principales propuestas del feminismo negro en Brasil es reconocer que, si la estructura social de Brasil estuviera dibujada en un modelo piramidal, las mujeres negras ocuparían la base que estructura la sociedad, ya que, en términos de movilidad social, económica o política, las mujeres negras tendrían que experimentar una “extraordinaria movilidad” (Carneiro, 2018, p. 199) para superar las desigualdades sociales de género racialmente determinadas. Además, el feminismo negro comprende que la transformación social ocurre necesariamente fuera del Estado y a partir de los movimientos sociales, porque éstos han tenido un rol muy importante en el establecimiento de nuevos sujetos políticos. Sin embargo, el ADN de la sociedad brasileña, donde racismo y sexismo se entrecruzan de manera indisoluble, impone la necesidad de reconocer las diversidades y las desigualdades existentes entre las mujeres, y el hecho de que el racismo y la discriminación racial proporcionan privilegios sociales, raciales y de género.

En el ámbito político, las feministas negras también apuntan, desde la década de los años setenta y ochenta, que el sistema brasileño de representación está impregnado por el racismo, el sexismo y el clasismo, y que en su seno el poder hegemónico es necesariamente masculino, blanco, heterosexual y de clases altas. Lo mismo ocurre en las diferentes líneas político-ideológicas y partidarias. Por eso las mujeres negras han insistido históricamente en ampliar el debate sobre el racismo, no solamente como una agenda de los márgenes, sino como una agenda estructural a todas las luchas y movimientos. Reconocer la centralidad del racismo implica necesariamente apuntar hacia otra perspectiva histórica y hacia horizontes emancipatorios. Es a partir del

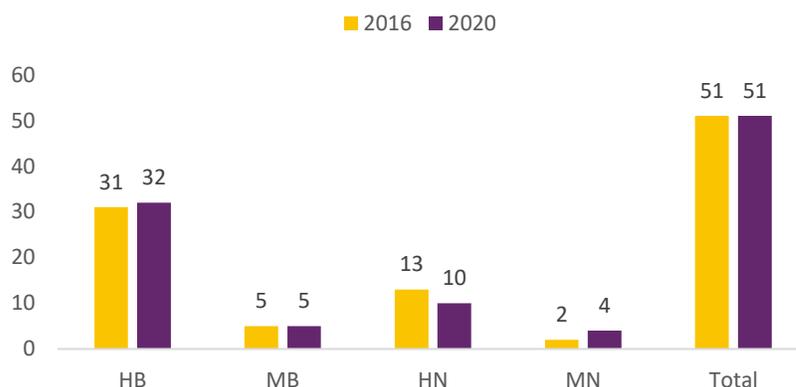
[...] efervescente protagonismo de las mujeres negras, guiado en un primer momento por el deseo de libertad, por el rescate de la humanidad negada por la esclavitud y, en un segundo momento, jaloneado por el surgimiento de organizaciones de mujeres negras y por articulaciones nacionales de mujeres negras, que se han ido dibujando nuevos escenarios y perspectivas para las mujeres negras, y se han ido recuperando las pérdidas históricas” (Carneiro, 2018, p 216-217). [Traducción de NBs]

Los datos oficiales muestran que hay una enorme grieta histórica que nos ha impedido, al menos estadísticamente, “comprobar” nuestra narrativa sobre el racismo y la representatividad, ya que fue apenas en 2014 que el Tribunal Superior Electoral (TSE) brasileño implementó la autodeclaración racial como requisito obligatorio para los candidatos a cualquier cargo político. A partir de la década de los años 70 las feministas negras ya afirmaban que el racismo operaba en la

institucionalidad brasileña. Para validar esa hipótesis, hice un balance sobre los últimos ocho años, con lo que pude averiguar cómo funciona dicha afirmación en dos esferas: la cámara de los diputados municipales de Rio de Janeiro, donde Marielle ejerció su mandato, y la Cámara de Diputados federal, ya que ésta es necesariamente la Casa representativa del parlamento.

En 2016, el año en que Marielle se postuló como concejala, 1,624 personas se disputaban los 51 escaños de la Cámara de concejales de Rio de Janeiro, de los cuales 37.1% (602) eran hombres blancos [HB], 31.6% (513) eran hombres negros [HN], 15.7% (255) eran mujeres negras [MN] y 15.6% (254) eran mujeres blancas [MB] (Gráfica 1 y 2).

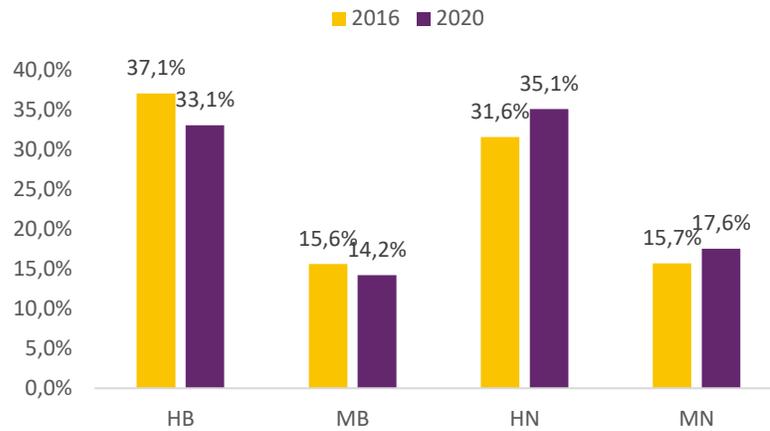
Gráfica 2: Candidatos de la Cámara de Concejales de Rio de Janeiro (CMRJ)  
Fuente: Tribunal Superior Electoral



Es posible percibir que hasta ese momento había un “interés” mucho más grande entre los hombres [blancos y negros] para ocupar los cargos de representación en el poder legislativo a nivel municipal. Sin embargo, en ese mismo año se observa que la categoría hombre blanco tuvo un porcentaje de éxito superior a la de otras categorías (Gráfica 2).

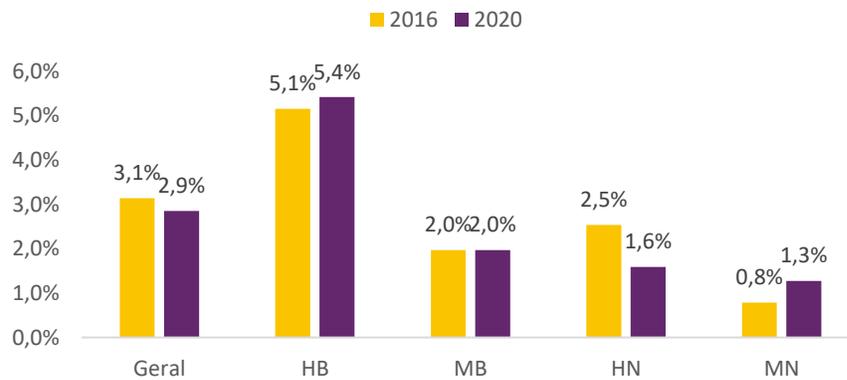
En otras palabras, tradicionalmente un hombre blanco tiene 3% más de probabilidad de ganar una curul en la Cámara de diputados que una mujer blanca, 2.6% más que un hombre negro y 4% más que una mujer negra. Marielle se encontró así con una política dominada en muy gran medida por un patrón masculino y blanco (Gráfica 3).

Gráfica 3. Proporción de candidatas para la Cámara de Concejales de Rio de Janeiro (CMRJ)  
Fuente: Tribunal Superior Electoral



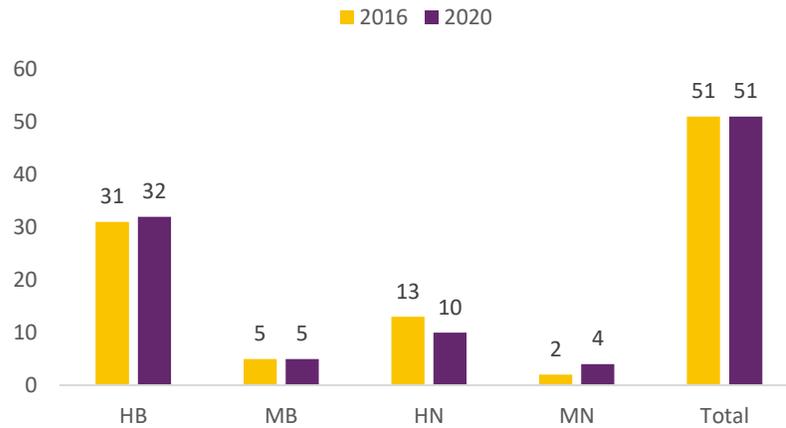
Por lo tanto, es posible percibir que el factor racial es una barrera directa, principalmente para el ascenso en la representación de las mujeres negras entre los diputados- La gráfica 4 nos señala que el machismo influye también en el ascenso de las mujeres en los dos grupos raciales. Sin embargo, aun si el sexismo es superado, el racismo se presenta como una barrera para el ascenso de las mujeres negras.

Gráfica 4: Índice de Éxito: Género-Raza Electos/Total de Candidatos (CMRJ)  
Fuente: Tribunal Superior Electoral



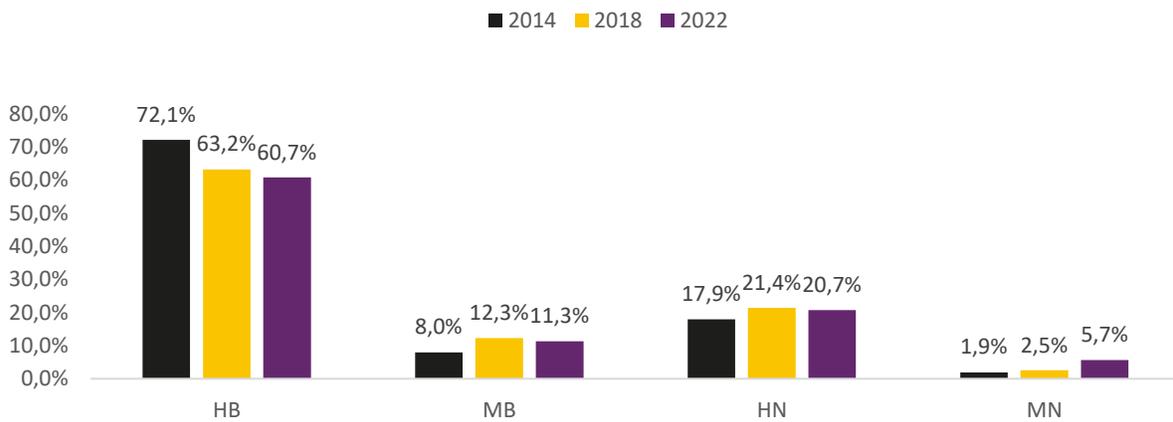
En el escenario nacional tenemos el mismo resultado. La Cámara de Diputados es tradicionalmente un espacio masculino y blanco (Gráfica 5).

Gráfica 5: Composición de la Cámara de concejales de Rio de Janeiro (CMRJ) por raza y género  
Fuente: Tribunal Superior Electoral



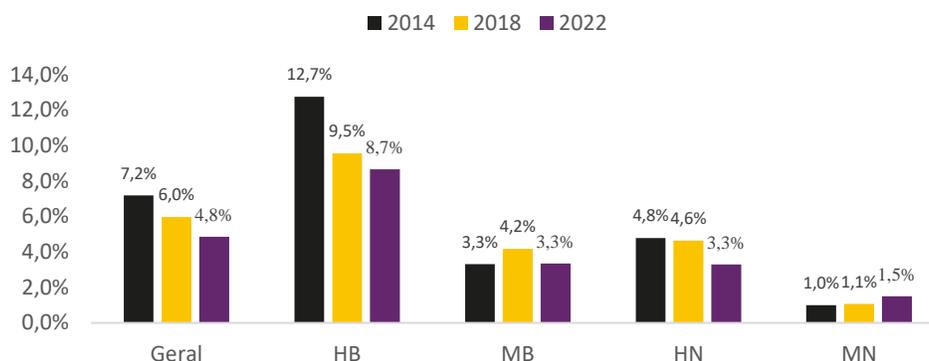
Cuando analizamos el porcentaje de éxito raza/género a nivel nacional (Gráfica 6), percibimos que los hombres blancos tienen una ventaja abrumadora comparada a los hombres negros y mujeres blancas y negras.

Gráfica 6: Composición de la Cámara Nacional de Diputados (Género-Raza)  
Fuente: Tribunal Superior Electoral



Gráfica 7: Índice de Éxito: Género-Raza Electos/Total de Candidatos para la Cámara de Diputados

Fuente: Tribunal Superior Electoral



Los hombres blancos tienen un promedio de 10.3% de éxito en sus elecciones, seguidos de los hombres negros, con 4.2% de éxito. Posteriormente vienen las mujeres blancas, con un índice de 3.6% y, por último, las mujeres negras, con 1.16%. Por lo tanto, tradicionalmente, las mujeres negras enfrentan una dificultad de superar las barreras de género y raciales en la casa máxima de representatividad nacional. Otra vez más, la hipótesis del feminismo negro se muestra factible. ¿Qué otra cosa, sino el racismo, explicaría el hecho de que hombres y mujeres negras sean la minoría del parlamento cuando son, juntos, 50?1% de la población?

¿Y qué hace que el racismo sea la norma indispensable para determinar los comportamientos, las prácticas, la institucionalidad y la violencia en Brasil? El mito ideológico de la democracia racial que, además de enmascarar el racismo brasileño, escondió otra realidad: “la violación de las mujeres negras por parte de la minoría blanca dominante” (González, 1980, p. 50). Si para Gilberto Freyre la mixigenación era el principal testigo de que Brasil sería un paraíso racial sin racismo, para Lélia es el mismo proceso de mestizaje el que fortalece el racismo y el patriarcado como estructuras elementales de la sociedad. Por eso, en las diferentes etapas políticas y económicas de Brasil, el racismo ha logrado mantenerse como la principal lógica de exclusión y opresión en contra mujeres y hombres negros, pues éste es necesariamente “una construcción ideológica cuyas prácticas se concretizan en los diferentes procesos de discriminación” (p. 55), y, como lógica de exclusión, el racismo se ha perpetuado y se reinterpreta de acuerdo con los intereses de los grupos sociales que de él se benefician.

El gran dilema es que el racismo, así como el sexismo, son parte de la “estructura objetiva de las relaciones ideológicas y políticas del capitalismo” (González, 1980, p. 56). Por lo tanto, racismo y sexismo son capaces de operar sin hacer mención explícita o recurrir al prejuicio y a elementos subjetivos. Desde ahí, estos ideales se incorporan a prácticas materiales que transforman sus referencias [raciales y de género] en factores determinantes para establecer la posición social, política y económica de esos sujetos. Por ende, es imposible pensar el sexismo de manera aislada del racismo porque “ser negra y mujer en Brasil, repetimos, es ser objeto de triple discriminación” (Gonzalez, 1980, p. 58): racismo, sexismo y clasismo.

Esa referencia es muy importante porque desmitifica incluso el discurso que sostiene que la teoría de la interseccionalidad entre raza, clase y género nació en Estados Unidos. Desde finales de los 70, Lélia Gonzalez (1979; 1982; 1983; 1985) ya anticipaba, a través de su propuesta del feminismo negro, lo que posteriormente Kimberlé Crenshaw (1989) nombraría interseccionalidad. Otro punto de la perspectiva de Lélia es que este feminismo debe reconocer la negritud y la diversidad sin alejarnos de la experiencia y la conexión que tenemos como descendientes de África. Al mismo tiempo que defiende la inserción de la negritud en el feminismo, Lélia también apunta hacia la necesidad de construir y recuperar nuestra *amefricanidad*. Es decir, como tarea, tanto los movimientos negros antirracistas como el feminismo antirracista deben rescatar el potencial de nuestra memoria africana, compartida con nuestra inserción y nuestra supervivencia en América porque:

Al reivindicar nuestra diferencia como mujeres negras, como *amefricanas*, sabemos bien hasta qué punto llevamos las marcas de la explotación económica y la subordinación racial y sexual. Por lo tanto, llevamos con nosotras la marca de la liberación de todos nosotros. Por eso, nuestro lema debe ser: organizarnos ahora. (Gonzalez, 1988a, p. 270) [Traducción de NBs]

Para mí, es imposible pensar el feminismo negro o el antirracismo sin pensar en el poder que implica, para nosotros, constituirnos como sujetos cognoscentes-políticos *amefricanos*. La *amefricanidad* pasa necesariamente por reconocer los impactos del racismo, del colonialismo y del imperialismo en nuestras realidades y prácticas sociales y políticas. Eso implica entender que el racismo por negación es una lógica indiscutible de las sociedades latinoamericanas y caribeñas y que, por eso, América Latina, “que es necesariamente amerindia y amefricana<sup>a</sup> (Gonzalez, 1988, p. 130), comparte los efectos de un racismo por negación que se constituye como fuente indispensable de la segregación no oficial, la opresión, la explotación, el blanqueamiento y la

imposición de un sujeto universal que no somos nosotros. Es reconocer la soledad y el dolor de nuestros antepasados, pero el *amefricanismo* significa, al mismo tiempo, construir una ideología de liberación a través de nuestras propias experiencias, pues, si el racismo tiene sus diferencias en cada país de América, las experiencias particulares también proporcionan horizontes emancipatorios propios. Sin embargo, nuestra peculiaridad nunca puede olvidar la conciencia histórica y nuestros lazos culturales con África. La América:

Es una forma alternativa de organización social libre, cuya expresión se concentra en los quilombos, los cimarrones, los cumbes, los palenques, los marronages o *maroon societies*, dispersos en todo nuestro continente. Reconocerla [la amefricanidad] es, en última instancia, reconocer un gigantesco trabajo de dinámica cultural que no nos lleva al otro lado del Atlántico, sino que nos trae desde allí y nos transforma en lo que somos hoy: mujeres africanas. (Gonzalez, 1988b, p. 138) [Traducción de NBs]

Por lo tanto, el racismo es la forma de opresión central de la sociedad brasileña, que es intrínseca a las relaciones sociales: es el “síntoma que caracteriza a la sociedad brasileña” (González, 1983, p. 76) y que, cuando se articula con el sexismo, produce efectos catastróficos sobre la mujer negra. Sin embargo, el poder del feminismo negro es identificar que el pertenecimiento racial nos legitima e introduce una creciente concientización política y social. Además, si consideramos las bases de la *amefricanidad*, debemos ver al racismo y al sexismo como conciencia y memoria. Conciencia para entender que dichas opresiones crean un espacio de la alienación, de olvido y de falta de conocimiento. Memoria, porque a través de la conciencia y de la experiencia vivida del racismo, emerge una verdad que estructura la ficción, la restitución de algo que aún no fue escrito. En la entrevista que tuve con Fernanda Chaves para esta investigación, ella menciona que conciencia y memoria eran una de las características de Marielle:

Marielle cargaba sus propias banderas. Una mujer, periférica, *favelada*, negra, lesbiana. Y luego creo que, a medida que su vida avanzaba, estas banderas empezaron a crecer porque ella vivía eso. [...] La cuestión de género es transversal, pero creo que lo primero que hizo que Marielle quisiera actuar fue la cuestión territorial y la experiencia sobre la violencia. Una mujer que se convierte en estudiante de la PUC<sup>17</sup> y tiene que cruzar la ciudad, ve por primera vez cómo la policía actúa diferente en la Gavea y en la Mare... empieza a ver que no es natural, que no es aceptable. A partir de ahí, creo que empiezan a surgir esas banderas debidas al desequilibrio total de las desigualdades (Fernanda Chaves, en entrevista ya mencionada). [Traducción de NBs]

---

<sup>17</sup> Pontificia Universidad Católica

La potencialidad del pensamiento feminista negro brasileño se encuentra en su incitación para pensar en cómo el racismo es la principal jungla de opresión, exclusión y opresión para hombres y mujeres negras. Las feministas negras nos invitan a reconocer que el primer paso es la concientización de los efectos sociales, políticos y económicos provocados por el racismo. Además, son esas mujeres las que insisten que la organización es fundamental, es transversal, cuando se trata de la transformación social. Las mujeres negras nos invitan a pensar que, en una sociedad estructurada a través de un sistema patriarcal-racista, no es posible elegir solamente un lado de la lucha, el de género o el racial. A todos nosotros nos atraviesa el racismo y el sexismo en un determinado punto de nuestra vida, porque éstos, en su calidad de estructuras sistémicas de la realidad y de las relaciones sociales promueven privilegios para algunas personas o grupos, exclusión directa para otros. Por eso, el feminismo negro de Sueli Carneiro y de Lélia Gonzalez, así como el de otras mujeres que no hemos mencionado en este apartado, representa un movimiento de transformación social con bases éticas y políticas colectivas.

### **3.5. La violencia expresiva en el asesinato de Marielle**

A posteriori del rescate de los planteamientos del feminismo negro en Brasil, podemos decir que la cuestión racial es el principal eje articulador de la opresión en la sociedad brasileña, y, cuando éste se entrecruza con otras categorías, como el género, tiene un poder avasallador. Por eso, como mencionan las feministas negras, esas opresiones no operan de manera aislada, sino que se potencian y entrecruzan para mantener las estructuras históricas de opresión y dominación a lo largo del tiempo. Hablar de nuestras sociedades latinoamericanas es comprender que compartimos una estructura racista-patriarcal como característica de nuestra historia. En estas sociedades, el sistema racial-patriarcal es el que crea un sujeto universal, generalmente masculino- blanco y, en otras ocasiones como en México, masculino y mestizo o blanco, como el detentador de una moral conservadora capaz de expurgar lo que llama “anomalías dentro del del tejido social deseable”.

Para comprender el asesinato de Marielle, primero es necesario observar que Brasil empezaba a ingresar a un período de “retorno conservador al discurso moral” (Segato, 2021: 14) en cuyo discurso fueron clave la demonización de una supuesta “ideología de género” y la de los derechos de las “minorías”, ya que esta narrativa defendía el regreso al tradicionalismo cristiano y

conservador, mientras reprimía cualquier cuestión que se presentara como amenaza a este ideal. El regreso al ideal conservador también apuntaba a derrumbar la democracia multicultural, destinada a dar voz y espacio a las “minorías” históricamente marginadas.

El declive del enfoque multicultural ha sido consecuencia de una grieta en su propio funcionamiento, ya que éste se restringió solamente a la temática de la inclusión, pero no necesariamente en desmantelar los patrones históricos de acumulación capitalista que provocan las desigualdades históricas, que a su vez son provocadas, como ya vimos, por esa división de la sociedad basada en el sistema de estatus racial y de género.

En otras palabras, el discurso de la inclusión multicultural no fue capaz de frenar las desigualdades sociales, políticas y económicas que le son comunes al capitalismo. Tampoco pudo frenar el racismo y el sexismo. Al contrario, este discurso teórico-práctico produjo nuevas élites políticas y económicas, abriendo espacio para un nuevo moralismo cristiano familiar tradicional y belicoso en el país (Segato, 2021a). Es decir, el discurso de la inclusión de las minorías provocó una reacción de otros sectores de la población y desde entonces vimos un crecimiento de pautas y personalidades en contra las cuotas para personas negras, muchos proyectos de leyes contra la población LGBTQIA+ y en contra a lo que la extrema derecha llama de “ideología de género”. A lo largo del gobierno Bolsonaro (2019-2022), formado mayoritariamente por el conservadurismo cristiano, militar y bélico, hubo una reducción muy grande en la agenda de la pluralidad y un rechazo inmenso sobre las perspectivas feministas, antirracistas y de diversidad sexual.

La ascensión de Bolsonaro puede ser uno de los casos más extremos, pero el inicio de la persecución a los ideales multiculturales y de inclusión brota con la crisis política que se instauró a lo largo del 2015, cuando empezó el proceso de juicio político de la expresidenta Dilma Rousseff. Durante su juicio en la Cámara de Diputados, que duró casi 10 horas, pudimos observar que muchos parlamentares la derecha defendían su voto en contra Dilma a nombre de Dios, de la familia y de la moral conservadora cristiana. Desde ahí, es posible observar que los discursos tenían un vínculo directo con la construcción de políticas que los gobiernos anteriores habían logrado – la inclusión de cuerpos que en otro momento eran vistos como sujetos marginalizados y anómalos para el espacio político. Era necesario frenar el avance de todas las pautas y agendas que promovían su inclusión. La crisis política del 2016 va a coincidir justamente con la mayor inserción de Marielle en la política.

Como mencionamos anteriormente, el ADN del Estado brasileño es necesariamente blanco, de clase pudiente y masculino y, a pesar de ser un proyecto de crisis, con innumerables fisuras, el multiculturalismo no ha sido capaz de dismantlar la rigidez de este sistema racial-patriarcal. Como la lógica de este Estado es necesariamente la opresión, cada vez que su estatus sistemático es desafiado, la opresión es movilizada para evitar el derrocamiento y es a partir del capital racial que el Estado define sus estrategias de violencia. La inclusión es permitida desde que haya un travestismo a las reglas del sentir y comportamientos adentro de ese espacio.

Como el multiculturalismo no fue capaz de centrar sus acciones y nombrar qué es a partir del capital racial y de género que las opresiones emergen, éste mismo Estado ha direccionado aún su virulencia hacia los sujetos beneficiarios del discurso multicultural. Por eso, podemos decir que, en Brasil, el racismo sigue siendo el mecanismo permanente de expropiación de valor y dominación, así como la forma fundacional y permanente de las relaciones de poder. Sin embargo, como las feministas negras señalaron, el racismo no opera de manera aislada, sino que se potencializa a través de otras estructuras de opresión. Para mantener el estatus del orden, la moral conservadora recurre a un patrullismo y observancia constante de estos sujetos porque:

La modernidad es una gran máquina de producción de anomalías de todo tipo, que luego tendrán que ser (...) procesadas por el tamiz del referente universal - y, en clave multicultural, reducidas, tipificadas y clasificadas en términos de identidades políticas iconizadas, para solamente en ese formato ser reintroducidas como sujetos posibles en la esfera pública. Todo lo que no se adapte a ese ejercicio de travestismos adaptativo a la matriz existente - que opera como una gran digestión - permanecerá como anomalía sin lugar y sufrirá la expulsión y el destierro de la política” (Segato, 2021<sup>a</sup>: 23).

*Ilustración 10: Calle donde Marielle fue asesinada*  
Foto de mi archivo personal



Como observamos anteriormente, Marielle buscaba una manera diferente de hacer política, principalmente a través de una inspiración y una participación comunitarias, donde la historia y las decisiones no serían ejecutadas de manera exclusiva por el Estado. Para Marielle, era necesario replicar el afecto/vínculo-comunidad para obtener una política verdaderamente participativa e inclusiva, restaurativa de la memoria y de experiencias compartidas y colectivas. Fernanda nos habla de esa característica de Marielle:

Lo que más admiraba en Marielle era su escucha. La capacidad que [ella] tenía de articulación y aglutinación, de atraer a la gente, las miradas, la atención, la confianza. [Ella] empezó a ser una articuladora que hablaba en nombre de muchos. Eso era algo de lo que ya estábamos conscientes, pero se estaba convirtiendo en algo enorme. Así que [admiro] su capacidad, incluso sin experiencia, para articular y reunir a mucha gente (Fernanda Chaves en la entrevista ya mencionada).

En la entrevista, Fernanda comentó también acerca de un evento que un mandato - Marielle se refería a su mandato siempre en femenino, es decir, la mandata de Marielle organizó sobre la necesidad de contar con más mujeres en la política:

Al final de los discursos, las mujeres de varias corrientes políticas expresaron su deseo de tener una mujer como Marielle ocupando el puesto de Senadora. No fue algo que ella hizo, ¿entiendes? Era una demanda que venía desde afuera. En general, el camino se invierte en la política, ¿no? En general se construye [una candidatura]. Y con Marielle no era así. Había mucha gente que la quería [ocupando otros espacios políticos] sin que ella necesariamente planteara eso. Una gran capacidad catalizadora (Fernanda Chaves en la entrevista ya mencionada).

Marielle sabía que la elección de una concejal negra, feminista y favelada era contradictoria con el período que Brasil vivía y que culminó con el desafuero (el *impeachment*) de Dilma Rousseff en 2016. Por otro lado, entendía que su victoria significaba un cambio significativo acerca de quién podía ocupar y disputar espacios en las instituciones del Estado. Para ella, la carrera por esos espacios debía pasar justamente a través de la recuperación creativa, inventiva de las experiencias de grupos que históricamente han sufrido una asfixia por parte del poder dominante: jóvenes pobres, hombres y mujeres negras.

Para Marielle, estos tres grupos tenían la capacidad de “asumir un rol central de acciones y políticas del Estado y actuar en la dirección opuesta a la desigualdad para así ampliar los derechos a las varias dimensiones humanas” (Franco, 2017a: 91). Al mismo tiempo que reconocía la potencialidad de la juventud y de las mujeres negras y pobres, Marielle ya denunciaba que el racismo y el sexismo son las principales barreras de control “hacia los cuerpos que no componen

el poder y que son constantemente desechados por las clases políticas dominantes” (p. 94), y planteaba que una de las cuestiones más urgentes e importantes para frenar “la violencia y el racismo institucional impregnado en los poros de la sociedad brasileña” es:

Aumentar la centralidad de los cuerpos de la periferia como actores centrales de las acciones sociales, y entre ellos se destacan los de las mujeres negras y más pobres, con énfasis en las favelas de todo el país. Construir insumos que contribuyan a empoderar a las mujeres negras y pobres para que asuman el papel de sujetos de una ciudadanía activa que quiere conquistar una ciudad de derechos es una acción fundamental para la revolución en el mundo contemporáneo (Franco, 2017<sup>a</sup>: 95). [Traducción de NBs]

Así como las feministas negras de la década de los 70, Marielle denunciaba que la política brasileña es un espacio dibujado y reservado para un único sujeto universal: el hombre blanco. Sin embargo, a pesar de esa característica incontestable de la institucionalidad, Marielle siempre ponía énfasis en la necesidad de que la juventud y las mujeres negras y pobres ocuparan la política. Las prioridades de Marielle para su gestión eran ocupar la política desde la centralidad de una agenda sobre la negritud, el género y la favela y la garantía de una perspectiva feminista interseccional (Franco, 2017b). Marielle siempre solía decir que, si la vida se decidía en la política, era necesario ocuparla.

En medio a tanta desigualdad, del racismo y del sexismo que insisten en violarnos, la llegada de una mujer negra a la institucionalidad sorprende. Nuestra presencia asusta a la colusión masculina, blanca y heteronormativa. Al mismo tiempo, nos vemos ante el desafío de construir un proyecto político que no excluya las cuestiones que nos han traído hasta aquí, que no las vuelva secundarias y que se mantenga afinado con las luchas de los movimientos (Franco, 2017c: 178-179) [Traducción de NBs]

Es posible percibir que, hacia la ruptura de este sistema racial-patriarcal, Marielle defendía una política construida y gestionada por sujetos históricamente anulados por el mandato masculino y blanco de la política. Esa nueva gestión también estaría moldeada a partir de una perspectiva feminista de lo cotidiano. En otras palabras, a partir de experiencias vividas desde el fuero íntimo e individual de cada quien, pero también reconociendo que son experiencias colectivas de otras personas que se ven en esos mismos procesos (Franco, 2017b).

Por eso, no solamente en el plano teórico, sino también en el práctico, observamos una ruptura frente al tradicionalismo político de distancia, en el que las personas negras quedan marginalizadas o fuera de la política institucional. También observamos la emergencia de un nuevo modelo que

surge “en las favelas, en el interior, en la construcción de la vida cotidiana” (Franco, 2018: 29) y que es capaz de entender el lenguaje de los jóvenes, y el de las mujeres negras y faveladas. Antes de Marielle, solamente Benedita da Silva,<sup>18</sup> había traído a la escena política esa síntesis de la múltiple opresión de la juventud y de las mujeres negras (Carneiro, 2018). La agenda política de Marielle reintroduce, como ya hacía ya mucho tiempo no se había hecho, la centralidad de la combinación “raza, género, orientación sexual, identidad de género y maternidad” (Franco, 2017c: 178). Esto puede verse como una especie de traslado de su pertenencia, de su territorialidad, hacia la gestión de una nueva política basada en lo comunitario y en los afectos.

### **3.6. Reflexión de sospecha sobre el asesinato de Marielle Franco**

El punto de partida para esa reflexión es necesariamente una aclaración. Mi reflexión de sospecha se basa en lo que he nombrado una *genealogía ética feminista y antirracista* de la violencia a partir de los principales planteamientos de Rita Laura Segato (2007; 2010; 2021<sup>a</sup>; 2021b; 2021c). A pesar de que tengo, con Segato, algunas diferencias teóricas sobre la relación entre racismo y modernidad<sup>19</sup>, recupero sus poderosos planteamientos sobre la violencia, porque la antropóloga me ofrece herramientas muy importantes para construir mi sospecha sobre el caso de Marielle. Por otra parte, además de referirme a Segato busco siempre aportar una reflexión socio antropológica sobre la violencia para reflexionar desde distintos puntos que dan solidez interdisciplinar y latinoamericanista a esta investigación. He encontrado en Rita Laura Segato una rica profundidad y poco a poco me dediqué a conectar los hilos de su genealogía de la violencia, que nos aportará insumos importantes para la sospecha – cómo el mensaje que nos pasa su asesinato, así como las estructuras que están por debajo de su muerte.

Una perspectiva ética-antirracista-feminista nos ayudará a comprender que, en América Latina, las opresiones estructurales e históricas en contra de la población negra, mujeres e indígenas son actos

---

<sup>18</sup> Benedita da Silva es hoy diputada federal por el Partido de los Trabajadores (PT). Así como Lélia González, Benedita ayudó en la fundación del PT. Bené, su apodo, nació en la favela Chapéu Mangueira, al sur de Río de Janeiro e ingresa al partido por entender que sería un espacio propicio para la organización de la agenda antirracista y de las favelas. En 1982 fue la primera concejala del PT electa para la Cámara de Concejales de Río de Janeiro y también la primera mujer negra electa para el puesto. Fue la primera gobernadora mujer y negra de Río de Janeiro en 2002 y una de las principales articuladoras de la propuesta que reconoce los derechos laborales de las empleadas doméstica, una profesión con mayoritaria participación de mujeres negras.

<sup>19</sup> Segato es una de las principales teóricas de la teoría decolonial, que, como mencionamos anteriormente, apunta que el racismo surge a través del sistema colonial y el encuentro entre Europa y el Nuevo Mundo. Cómo señale anteriormente, el racismo es una herramienta reactiva y surge necesariamente con la creación de los Estados Nación, principalmente a partir del siglo XIX.

dañinos para la sociedad en general. Un antirracismo feminista es el que no está guetizado y tampoco es una agenda exclusiva del grupo que denuncia esa realidad de exclusión y desigualdades. Por lo tanto, el punto ético es entender que racismo y sexismo son estructuras de opresión que afectan a toda la población en general, a través de las ventajas que les confiere a algunos y de las desventajas que crea para otros. Esta postura ética plantea que es necesario conectarse con la sensibilidad del Otro, el que nos es ajeno, para que nuestro objetivo-utopía se constituya como eje central de una transformación a la que aspiramos. La ética-feminista-antirracista propuesta por Rita Laura Segato (2010), es, en mi interpretación, una ética que diverge de la ética positiva tradicional o del sistema de reglas de comportamiento. Se trata, más bien, de una ética preocupada por la sensibilidad por el Otro.

Como fue mencionado en el anterior capítulo sobre racismo, es muy difícil encajonar al poder en una burbuja. Esa analogía es muy interesante para huir de un simplismo extremadamente frágil y disperso sobre el poder. Empero, esa es una de las principales estrategias del poder: manifestarse a través de la opacidad. Etnografiar el poder y medirlo implica retos complejos. Sin embargo, es importante que observemos sus dinámicas, los epifenómenos entre las cuales las del racismo y el sexismo, cuyos fragmentos difusos nos puedan dar pistas sobre las expresiones del poder.

A través de tratar de revisar y entender varios de los fragmentos del poder, que están presentes en nuestra realidad, podríamos apuntar hacia dónde está dirigida la violencia, y hacia cuál es su objetivo. Por eso, para poder demostrar mi reflexión de sospecha, voy a analizar el asesinato de Marielle como una traducción de lo que acontece en el presente. No pretendo ofrecer todas las respuestas acerca de este asesinato, ni llegar hasta entender las cuestiones jurídicas o legales sobre el atentado. Estoy mucho más interesado en interpretar y “constelar eventos dispersos que parecen sueltos e inexplicables” (Segato, 2021<sup>a</sup>: 201), con el objetivo de identificar estructuras sólidas, pero casi no observables, que dan sentido y coherencia a los hechos en la superficie real: el racismo como un operador real del poder.

De inicio propongo observar el caso de Marielle Franco como un ejemplo de violencia expresiva y no solamente de violencia instrumental (Segato, 2021a). Mientras que la violencia expresiva siempre trae consigo un mensaje para toda la comunidad de los vivos, la violencia instrumental es motivada por los beneficios que ésta puede traer, aunque su objetivo no es siempre provocar dolor o daño a alguien. Por lo tanto, el asesinato de Marielle buscó emitir un mensaje dirigido a otros

individuos del tejido social. Nos reveló las asimetrías existentes en el ejercicio del poder, en la administración de la vida y de la muerte. Finalmente, su desaparición pretendía derrotar cognitivamente y moralmente a Marielle.

El primer mensaje enviado con su asesinato es, sencillamente, la exhibición pura de un poder de muerte, ejercido de manera discrecional por un individuo que se arroga un carácter de legislador, en el sentido de que cree poseer el derecho sobre algo; en este caso, sobre la vida, las desigualdades y la muerte. Este “legislador” veía al cuerpo de Marielle como anexo al territorio que él tenía bajo su control. En otras palabras, este asesinato fue perpetrado para que quedara absolutamente claro quién era dueño del poder, quién podría tener el “control absoluto de una voluntad sobre otra (...) [del] dominio, soberanía y control” en un universo de múltiples significados” (Segato, 2021a: 41).

Si hablamos de una violencia expresiva, asumimos que, para ese legislador, la muerte de Marielle tenía un significado más amplio direccionado hacia la comunidad de los vivos. En otras palabras, su asesinato buscaba transmitir un mensaje para las personas que se identificaban con su trayectoria. El que he llamado, junto con Segato, “el legislador” buscaba reforzar y ampliar su soberanía y su control sobre el cuerpo social que Marielle representaba. Esa violencia expresiva también transmite un mensaje público, en el sentido de que el agresor tiene el derecho de apropiarse de algo, como si este algo fuera ajeno a la vida y, por consiguiente, para él, la vida es un objeto, una cosa. El cuerpo pasa a ser visto como un anexo del territorio que está bajo el dominio del legislador, y es sobre este cuerpo-territorio que éste refuerza su capacidad de dominio sobre un tejido social en específico. Fernanda Chaves tiene esa misma percepción cuando afirma:

[Yo] no tengo ninguna duda de que [su asesinato] fue un crimen político. Un ataque político. Marielle no hacía nada diferente de lo que hacían los demás diputados. Marielle no se posicionaba de forma diferente a otros diputados. Quienquiera que haya hecho esto, lo hizo para llegar a un campo político. Un campo de ideas, un crimen ideológico, sin duda (Fernanda Chaves, en entrevista ya mencionada). [Traducción de NBs]

La violencia expresiva tiene dos ejes centrales de enunciación: el vertical es aquel en el que la virulencia es direccionada hacia la víctima. En esta ocasión y dentro de un imaginario social compartido entre sus compañeros, el agresor “adquiere” el rol de moralizador, ya que el cuerpo-territorio de la víctima y su destino representan una cosa que debe ser “contenida, censurada, disciplinada y reducida” (¿Segato, 2021: 42?) para cumplir con la defensa de la soberanía sobre

un territorio determinado. El eje horizontal es aquel en el que el asesinato es un tributo que alimenta, reconoce y reconfirma el sistema estatutario, tanto racialmente hablando como en materia de género. Como fue mencionado anteriormente, esa universalidad, del hombre blanco dueño del poder institucional, necesita siempre ser afirmada y reconocida dentro del establecimiento de las jerarquías establecidas por el eje organizativo, a partir del racismo y el sexismo. La aprobación de es necesaria para que este sujeto universal, masculino y blanco, siga e beneficiándose de los privilegios del sistema racista y patriarcal.

Además, lo mismo que constató Segato (2021a) en Ciudad Juárez cuando investigaba los muchos feminicidios que ocurrieron ahí, también es factible en el asesinato de Marielle Franco: un crimen corporativo ejercido por un segundo Estado. Es decir, Marielle no fue asesinada por un agente de la policía u otro actor del Estado, sino por una persona que tenía vínculos con la milicia y sus intereses en Rio de Janeiro. Las milicias son organizaciones militares o paramilitares, compuesta por ciudadanos armados, agentes militares [policías, bomberos, agentes penitenciarios y otros], y que buscan “garantizar” la seguridad de los habitantes de las favelas y “combatir” al narcotráfico. Las milicias tienen una participación gigantesca en esos territorios y ofrecen diversos servicios como gas, internet, canales de televisión y otros a través de la extorsión de la población.

Los crímenes del segundo Estado tienen como objetivo “revitalizar la capacidad de control” (p. 54) que actúa sobre determinados territorios, o incluso sobre los cuerpos-territorio. Las milicias en Rio de Janeiro son un claro ejemplo de grupos que administran, fiscalizan y ejercen derechos, recursos y deberes vinculados estrechamente con el propio Estado. Sin embargo, las milicias operan dentro de las favelas con reglas y contrapartes específicas, pero también asumiendo el mismo patrón de opresión y organización establecido por la estructura racial y de género. El ejercicio de la violencia expresiva por parte de esas corporaciones también tiene un vínculo directo con las lógicas del neoliberalismo ilimitado, en las que:

(...) la finalidad del capital es la producción de la diferencia mediante la reproducción y ampliación progresiva de la jerarquía hasta el punto del exterminio como expresión incontestable de su éxito (...) solamente la muerte de algunos es capaz de alegrizar idóneamente y de forma autoevidente el lugar y la posición de todos los dominados, del pueblo dominado y de las clases dominadas (Segato, 2021a: 55).

El asesinato de Marielle Franco representa la más emblemática capacidad de establecer lugares históricamente reservados a lo que su cuerpo representa simbólica y materialmente. Su asesinato

es la escena sobre “la producción y significación de la última forma de control territorial” (Segato, 2006, p. 55), en la que el control del territorio y de los cuerpos-territorio es garantizado a través de una violencia expresiva que busca la humillación y la supresión de todo aquellos que estos cuerpos representan.

Es necesariamente el racismo, con sus vínculos con el sexismo, el que opera como norma legitimadora sobre el cuerpo que puede ser dominado y desconfigurado, aunque éste sea el cuerpo de una mujer democráticamente electa. El sistema racista-patriarcal borra esto último y su importante significado, y lleva hasta el ámbito público lo que ocurre de manera cotidiana en cuanto a una violencia ejercida asimétricamente en el anonimato de las favelas y de otras comunidades racializadas.

Su asesinato enuncia una incuestionable capacidad de generar muerte sobre los cuerpos racializados y generizados. Es una problemática que nos pasa el mensaje de algo en lo que no podemos interferir, sea por la sensación de una jurisdicción ajena o casi inexistente para hablar de violencias provocadas por el racismo y el sexismo, o porque su muerte refuerza una impunidad producto de este mismo crimen. En otras palabras, su asesinato es un modo de producir y reproducir la impunidad. La impunidad reside necesariamente en transmitir que no hay límite o restricciones para crímenes de este tipo. Además, el asesinato es un crimen ejercido en contra de una categoría social, y no únicamente en contra de un sujeto en específico (Segato, 2021).

Lo que podemos observar también es una constante interconexión entre el eje vertical y el horizontal en el asesinato de Marielle. Los dos ejes forman un sistema inestable, dónde el eje vertical -la marca de la diferencia y del estatus de ordenamiento- establece categorías que son construidas y percibidas como inmutables, como la raza y el género. Este eje constituye un sistema único, complejo e inestable, y muchas veces es la condición indispensable para que pueda ser ejercida la dinámica horizontal -el contrato sobre la violencia-. Por lo tanto, el estatus de orden racial y de género son estructuras que facilitan el mandato de la violencia.

Ya en eje horizontal, “los competidores nunca desisten de empujar a sus otros hacia una alteridad marcada por el estatus, que es el sentido último de toda competición” (Segato, 2010a, p. 253). Los procesos violentos de hoy en día tienen una característica, un modelo, común: el sujeto que se encuentra “en la cúspide de la pirámide violenta, el mayor productor de muerte y devastación” (Segato, 2021a, p. 253), es el sujeto masculino, heterosexual, blanco y de alto estatus social. Sin

embargo, este sujeto universal tiene siempre la tarea de reafirmar la legislación, y la reproducción de la violencia es siempre su principal estrategia para mantener su estatus de privilegio social.

La raza y el género son las primeras lecciones de poder y subordinación que coincidimos e internalizamos en nuestras relaciones sociales (Segato, 2021a). Nos comportamos, actuamos y reflexionamos a partir de nuestro lugar en este espacio determinado, la marginalización. Es la estructura colonial la que introduce las bases de un posterior sistema de organización y jerarquización en el que la raza y el género reformatean nuestra realidad. Por lo tanto, el racismo y el sexismo son piezas fundamentales que estructuran comportamientos y reglas. Aprendemos a caminar y a ser en esa sociedad a partir de esas dos estructuras básicas, que por su vez también son el capital para el ejercicio asimétrico de la virulencia en contra los sujetos ajenos al sujeto universal.

El punto central es entender que la estructura colonial restante de nuestras sociedades borra de nuestro cognitivo la posibilidad de sujetos duales y complementares. El problema no es necesariamente reconocer la existencia de la raza y del género, sino entender que la forma como estos nos son presentados está particularmente direccionada como formas antagónicas y amenazantes al sujeto universal. En nuestras sociedades, no hay necesariamente la necesidad del rechazo o aniquilación total al otro, ya que su existencia significa mi auto afirmación como sujeto universal. Lo que el sistema no permite es que éste otro marginalizado salga o amenace salir del lugar predeterminado para él. Siempre que esa amenaza es real, el sistema reacciona de manera violenta, para mantener la estabilidad de su orden jerárquico. Es necesario expurgar simbólicamente y materialmente el cuerpo-territorio que esa amenaza representa. En Brasil, el proyecto colonial de dominación condensa un único sujeto universal, dueño, o sujeto natural de la esfera pública: el hombre, blanco o blanqueado, propietario, letrado y paterfamilias.

“En el mundo binarizado de la modernidad, el otro del Uno es destituido de su plenitud ontológica y reducido a cumplir la función de alter, de otro del Uno como representante y referente de la totalidad. Ese papel del otro (femenino, no-blanco, colonial, marginal, subdesarrollado, deficitario) (...) pasa a constituirse en la condición de posibilidad para la existencia del Uno (sujeto universal, humano generalizable, con H)” (Segato, 2021a p. 102).

¿Y qué quiero decir cuando hablo de una violencia histórica y expresiva ejercida en contra las “minorías”? Necesariamente que el racismo y el sexismo expresan esa violencia como forma de

disciplinar a todos los sujetos que habitan en ese margen de la política (Segato, 2021a). Las violencias racistas y de género son crímenes ejercidos en contra de todo lo que propone desestabilizar, desobedecer o desafiar el control del sistema defensor del *statu quo*. La disciplina ocurre a través de normas legítimas de opresión y de dominación jerárquicas y asimétricas en cuanto al poder y al privilegio social, económico y político. Por ende, sin el racismo y el sexismo, como estructuras básicas de esa opresión, la violencia en nuestra sociedad no tendría su carácter expresivo y tampoco instrumental.

Si por un lado hablamos de una violencia que se expresa en contra de una comunidad de vivos, también podemos decir que las prácticas que ella conlleva coinciden con una nueva fase del capital. Segato (2021a) menciona que estamos viviendo la fase apocalíptica del capital. En esta etapa, la desposesión y la expropiación de la plusvalía ya no es la única característica del capitalismo. El capital ya está reducido a sus pocos dueños como nunca se había visto antes, pero eso no nos limita a hablar exclusivamente sobre desigualdades socioeconómicas. El sistema racista-patriarcal que vive en el seno del sistema capitalista a ultranza ha sido capaz de establecer que ese pequeño grupo de “dueños” también detengan el poder sobre la vida y la muerte. La “dueñidad” –un concepto acuñado por Segato- es la forma extrema del sistema racista-patriarcal. En la fase apocalíptica del capital, “el crimen y la acumulación del capital dejó de ser excepcional para transformarse en estructural y estructurante de la política y de la economía” (Segato 2021a, p. 108).

Además, en su fase actual, el capitalismo tiene como objetivo “reducir la empatía humana y entrenar a las personas para [...] ejecutar, tolerar y convivir con actos de crueldad cotidianos” (Segato, 2021a, p. 109). En la fase apocalíptica del capital la violencia expresiva ya no es simplemente una cuestión única y exclusiva a la esfera privada. En esta etapa, el sujeto moderno es muy susceptible de vaciarse de cualquier empatía o solidaridad con quien le es ajeno. Tiene todo el potencial de convertirse en un sujeto de perfil psicopático que busca mantener su “relación instrumental y cosificada con los otros” (p. 111) para el ejercicio pleno e ilimitado de su capacidad de rapiña sobre cuerpos y territorios.

La falta de empatía es una de las principales estrategias de la naturalización de la violencia en contra la población negra en Brasil. En los casos de violencia, el racismo siempre impone una lógica de doble punición a su víctima. Es decir, la destitución de la moral y de la capacidad de conocimiento ~~conciencia~~ de los sujetos racializados no es suficiente. Es necesario encontrar siempre

respuestas permisivas” para el asesinato. Esos “por qué” están siempre vinculados con los estereotipos y los prejuicios establecidos por el racismo, que acaban por provocar una doble muerte para los sujetos racializados víctimas de violencia. Veamos algunos comentarios en los principales portales tras el asesinato de Marielle Franco.

*Ilustración 11: Comentarios sobre el asesinato de Marielle*



PCM - 5 anos atrás - edited

Defensora de vagabundos. Maconheiros e menores infratores. Foi morta pelo monstro que o PSOL ajudou a criar. Agora resta ao Freixo soltar balões da paz.

6 ^ | v 5 - Responder - Compartilhar >

Traducción: Defensora de los marginales. Drogadictos y delincuentes menores de edad. Fue asesinada por el monstruo que el PSOL [su partido] ayudó a crear. Ahora le toca a Freixo soltar globos de paz. El comentario fue retirado de una publicación del periódico Correio Braziliense. Disponible en: [https://www.correio braziliense.com.br/app/noticia/politica/2018/03/15/interna\\_politica,666247/quem-era-marielle-franco-vereadora-assassinada-a-tiros-no-rio-de-jane.shtml#tags](https://www.correio braziliense.com.br/app/noticia/politica/2018/03/15/interna_politica,666247/quem-era-marielle-franco-vereadora-assassinada-a-tiros-no-rio-de-jane.shtml#tags)

**RICARDO VILLAS**

15.mar.2018 às 9h35

Vereadora do PSOL assassinada, vítima de sua própria ideologia. Passou a vida na defesa da liberdade do crime e de repressão ao combate ao crime. Essa é a verdade! Quem poupa o lobo, sacrifica as ovelhas. Graças ao trabalho da esquerda a violência dominou o Rio. O que aconteceu com a vereadora é a consequência das ideias que pregou e da defesa dos lobos. Me compadeço mais com as vitimas inocentes da violência, vitimas do tráfico. Não foi o caso dela.

RESPONDA 6

DENUNCIE

**ABEL ZIMBERKNOPF**

15.mar.2018 às 10h02

Concordo. Morreu como viveu.

2

DENUNCIE

Traducción: **RICARDO VILLAS:** Concejala del PSOL asesinada, víctima de su propia ideología. Pasó su vida defendiendo la libertad del crimen y reprimiendo la lucha contra el crimen. Esa es la verdad. Quien perdona al lobo sacrifica a la oveja. Gracias al trabajo de la izquierda, la violencia ha dominado Río. Lo que le ocurrió a la concejala es la consecuencia de las ideas que predicaba y de la defensa de los lobos. Me solidarizo más con las víctimas inocentes de la violencia, las víctimas de la trata. Ese no era su caso.

**ABEL ZIMBERKNOPF:** Estoy de acuerdo. Murió como vivió.

Los comentarios fueron retirados de una publicación del periódico Folha S. Paulo. Disponible en:

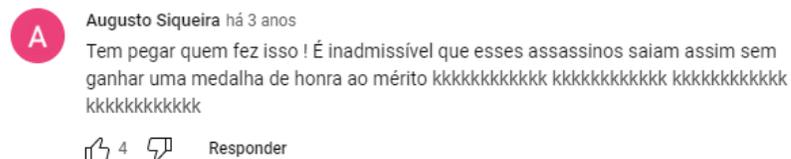
<https://comentarios1.folha.uol.com.br/comentarios/6073203?skin=folhaonline>



Traducción: El que a hierro mata, a hierro muere. Quien defiende a un vagabundo, muere a manos de los propios vagabundos. @PSOLOficial defiende al ladrón, su candidato, @GuilhermeBoulos vagabundo. Marielle: una mártir electoral, sacrificada como bandera de la izquierda, utilizada hasta después de la muerte. El comentario fue retirado de la publicación que el partido de Marielle, PSOL, hizo un día después de su asesinato. Disponible en:

<https://twitter.com/psol50/status/974270208604024832>

## 10. Comentario IV sobre el asesinato de Marielle



Traducción: ¡Hay que encontrar quien hizo esto! Es inaceptable que estos asesinos se vayan sin recibir una medalla de honor [múltiples carcajadas]



Traducción: Conozcan al mito de la izquierda, Marielle Franco. Quedó embarazada a los 16 años, ex esposa de Marquinho VP, consumidora de marihuana, partidaria de una facción rival y elegida por el Comando Rojo, recientemente ha exonerado a 6 empleados, pero quien la mató fue la Policía Militar. El comentario es de Alberto

Fraga<sup>20</sup> y fue retirado de una publicación del periódico G1. Disponible en: <https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/apos-divulgar-fake-news-sobre-marielle-deputado-alberto-fraga-suspende-redes-sociais.ghtml>



Traducción: La cuestión es que esta Marielle no era sólo una "luchadora"; estaba comprometida con los bandidos. Fue elegida por el Comando Vermelho y rompió los "compromisos" que había firmado con sus partidarios. Ella, más que nadie, "lejos de la favela" sabe cómo se cobran las deudas por los grupos entre los que transitaba. Incluso nosotros lo sabemos. Lo cierto es que nunca sabremos de verdad qué determinó la muerte de la concejala, pero estamos seguros de que su comportamiento, dictado por su compromiso político, fue determinante para su trágico final. Todo lo demás es *mimimi*<sup>21</sup> de la izquierda que intenta dar valor a un cadáver tan común como cualquier otro. Marília Neves<sup>22</sup> es jueza federal y borró su comentario tras la repercusión de su publicación. Sin embargo, la publicación está disponible en muchos periódicos. La retiré del G1. Disponible en: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2021/03/03/stj-absolve-desembargadora-que-imputou-falso-crime-a-marielle-franco-em-posts.ghtml>

<sup>20</sup> Alberto Fraga era diputado federal cuando Marielle fue asesinada y cuando hizo ese comentario. Fraga integraba la Comisión Parlamentar a favor del armamento en Brasil. Marcinho VP era el principal traficante en el Complejo do Alemão, una de las favelas más grandes de Rio de Janeiro. Sin embargo, Marielle nunca fue casada con él o con cualquier traficante. Marielle nunca consumió marihuana y tampoco tenía vínculos con el Comando Vermelho (facción criminal). Al contrario, Marielle actuó en la comisión estadual que investigaba el funcionamiento de milicias en Rio de Janeiro. Por fin, Marielle no quedó embarazada a los 16 y sí a los 19, pero eso tampoco significa desmerecer el impacto de su muerte. Fraga fue denunciado por violación del decoro parlamentario tras su publicación sobre Marielle, lo que podría provocar la pérdida de su mandato, pero fue absuelto por el Consejo de Ética de la Cámara de Diputados.

<sup>21</sup> **Mimimi:** una connotación peyorativa que se refiere a una persona que se queja demasiado.

<sup>22</sup> Marília Castro Neves es jueza en el Tribunal de Justicia de Rio de Janeiro. Neves hizo el comentario en el mismo día del asesinato de Marielle en una foto que aparecía una mujer sentada, que no era Marielle, en las piernas de un hombre apuntado como traficante. La familia de Marielle abrió una denuncia contra la jueza en el Superior Tribunal de Justicia (STJ) de Brasil por difamación y difusión de noticias falsas días después de su publicación. Sin embargo, en 2021 el TSJ absolvió a Marília alegando que su disculpa y retractación en las redes sociales fueron suficientes para reparar el error.

Marielle fue asesinada dos veces: lo fue cuando la mataron el 14 de marzo, pero también lo fue cuando trataron de deshumanizar su caso. En la gran mayoría de los comentarios hay un intento de justificar su muerte por un supuesto vínculo suyo con los criminales. Innecesario decir que, en el imaginario social de Brasil, ser negro es ser criminal. Además, el hecho de que ella proviniera de las favelas, un ambiente altamente racializado como mencionamos anteriormente también es utilizado como justificación de su suerte. En otras palabras, en el imaginario social en Brasil ser negro y favelado es sinónimo de ser condenado de entrada como siendo parte del crimen organizado, y es una sentencia de muerte que se ve como justificada.

¿Qué otra cosa, sino el racismo, es capaz de producir y reproducir este estigma en el imaginario social? ¿Qué otra estructura, sino el racismo, explicaría la absolución de Alberto Fraga y de Marília Neves, quienes mataron dos veces, a Marielle? Innecesario decir que esa decisión de absolver a los asesinos omite o niega el racismo, y ella es tomada por agentes vinculados a la estructura del sistema político y policiaco racista-patriarcal.

Para Segato (2021a), este doble castigo, la doble muerte, es una de las lógicas de la fase apocalíptica del capital: elimina la capacidad de empatía con otros individuos, al mismo tiempo que naturaliza la muerte y envía mensajes hacia los vivos que normalizan su naturalización. Luego, el racismo provoca “espectacularización, banalización y naturalización” (p. 112) de la violencia en el asesinato de Marielle (p. 112). La política Marielle fue abandonada a su propia suerte dos veces, pero una vez que ya había sido despojada de su calidad moral y su capacidad cognitiva. El deterioro de la empatía es necesariamente un proceso adaptativo, e instrumental a las nuevas formas de explotación de la vida. Bajo esa lógica, el poder busca necesariamente depositar en la víctima la culpa por la crueldad con la que fue tratada. En el imaginario social, se construye una justificación que la vincula con el narcotráfico -esposa de traficantes- o la presenta como solo digna de ser defendida por los marginales. Por otro lado, el fincar la culpa en la propia víctima es motivado por un intento de liberar a los verdaderos culpables de la responsabilidad por el hecho cometido, ya que la violencia provocada por el racismo y el sexismo pasa a ser una situación normalizada en determinados contextos y un problema coyuntural inherente a la sociedad.

Y el Estado brasileño tiene una participación directa en esa forma de expresión, pues reproduce históricamente esa lógica de distancia y exterioridad frente al Otro no universal. La falta de empatía por parte del Estado le es necesaria, porque el proyecto de conquista colonial nunca se ha

consumado, y, por lo tanto, el dominio y la expurgación en contra los cuerpos racializados son, para él, una constante diaria y necesaria. La conquista es un proceso continuo, y es este enajenamiento social, político y económico, operativizado a través del racismo el que produce y reproduce la falta de empatía y de solidaridad hacia el otro.

Uno de mis puntos de sospecha reside en la peligrosidad del racismo brasileño. Como éste no ha logrado ser legal, se expresa a través de la legitimación del cuerpo como territorio de dominio y de expansión de su control. Marielle es la traducción de que la fuerza-estructura que atraviesa al sujeto y al tejido social produce individuos externos a la vida. En otras palabras, su asesinato simboliza una vida que no es vida, sino que es reducida a una cosa. Si el racismo niega la humanidad y la vida, el cuerpo es necesariamente el territorio donde se expresa la colonización, la dominación y la rapiña en contra de la vida. En el trasfondo de la violencia, instrumental o expresiva, hay siempre la necesidad, por parte del poder, de reconstruir o reforzar sus estructuras elementales de coerción - el género, la raza, la etnia, la clase, la sexualidad y otros.

Desde el punto simbólico, también podemos preguntarnos cuál es la finalidad de o cómo hacer inteligibles algunas cuestiones en torno al asesinato de Marielle Franco, ejemplo de violencia expresiva. El coche de Marielle recibió 13 disparos, e incluso si su auto estaba en movimiento, Marielle sufrió cuatro disparos en la cabeza. Es necesario reconocer que esta “firma” es “la expresividad misma de la amenaza truculenta lanzada contra toda colectividad (...), de ilimitada capacidad violenta y de bajos umbrales de sensibilidad humana” (Segato, 2021<sup>a</sup>, p. 197). En otras palabras, los balazos en la cabeza de Marielle simbolizan no solamente la asfixia social de su pensamiento, sino la destrucción de una organización comunitaria y de la politización de aquellas y aquellos a quienes ella representaba. En el crimen, el castigo es siempre la muerte que se impone al cuerpo anexado al territorio. En esos casos de violencia expresiva, es la destrucción (del cuerpo) lo que simboliza la apropiación del territorio y no necesariamente su conquista.

Las violencias racistas y de género victimizan a toda la sociedad. Es imposible escapar inmune de esas prácticas, cuando uno está dentro del tejido social. Son violencias que se aprenden en todos los ámbitos de la vida social, y que se reproducen como pedagogías opresivas y de organización social a diferentes escalas, desde el prejuicio y el estereotipo, hasta la exclusión y la aniquilación. El binarismo instituido por la modernidad implica la enunciación de la figura del hombre blanco como sujeto universal, y de las demás personas como figuras dotadas de valor marginal y

minoritario. Además, el binarismo instituye que ese sujeto universal no puede compartir espacios o experiencias con los sujetos marginalizados. La separación entre el sujeto universal y el minoritario se constituye necesariamente en una enajenación violenta y, por lo tanto, la estructura binaria de nuestra sociedad impone una minorización del Otro. En estos casos la violencia en contra a un grupo “minoritario”:

(...) le comunica [a su víctima] que ella forma parte de su territorio, le hace saber que controla su existencia y la castiga porque le atribuye estar en potencial desacato con el orden patriarcal (...) identifica en ella una desobediencia con relación (...) a su autoridad en el territorio (Segato 2021a, p. 222).

Por lo tanto, la muerte de Marielle puede ser vista como una sanción porque ella desafió las estructuras básicas de dominación y opresión de la sociedad brasileña: el racismo y el sexismo. Además, es una sanción por haber elegido hacer una política diferente al tradicionalismo racista-patriarcal: la política del afecto y la de los lazos comunitarios que se construyen como paralelos al Estado. Si su figura representa el antagonismo al tradicionalismo, éste, en consecuencia, es un sistema marcado por la falta de empatía, la distancia, la no solidaridad y una política hecha por y para los dueños. Como ya hemos observado, la politización con clave feminista sobre el arraigo territorial y comunitario fue una de las características de la política de Marielle Franco. En consecuencia, su asesinato expresa un mensaje muy particular, de dominio del cuerpo como referencia continuada a un territorio dominado, sea político o social; por ejemplo, la favela. En América Latina, estos crímenes se sitúan necesariamente en el espacio simbólico de acción de los líderes que representan un grupo social marginalizado, en el que la profanación de sus cuerpos es una garantía para la repetición de un modelo violento.

Es un hecho que existe una élite (blanca, rica, terrateniente, masculina, hetero-cis-normativa, fundamentalista) que desde la época colonial ocupa el poder en Brasil de forma mayoritaria y explota a nuestra clase. También es notorio que todo cuerpo que se atreva a enfrentarla no es bienvenido en el juego de la política institucional (...) Cuando cuerpos como los nuestros [los de las mujeres negras] deciden trabajar para recuperar el poder para el pueblo, la élite tiene miedo. Al estar acorralada, hace lo que sabe hacer: Amenazar. Intimidar. Asesina (Talía Petrone, 2022, p 176)

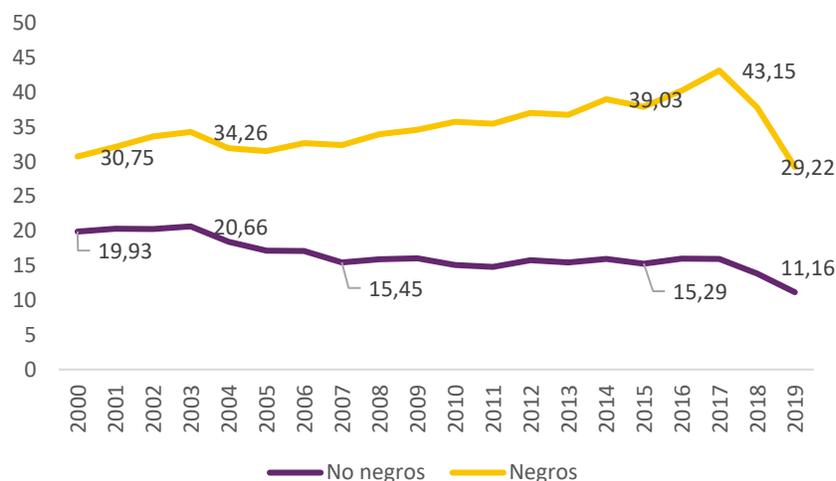
Pero ¿cuál es el *modus operandi* de la violencia en Brasil? Es necesariamente una violencia que se ejerce a través del racismo. Es la cuestión racial la que exagera la violencia en la sociedad. Es muy común a veces escuchar que “todos pueden morir víctima de violencia en Brasil”, por ejemplo. Sin embargo, huye de este entendimiento que hay un factor que aumenta dichas

posibilidades: la raza. Por lo tanto, el racismo es el modus operandi de la violencia en Brasil, sea ella política, estructural, simbólica o moral. El Instituto Marielle Franco (2021) apuntó que, en las elecciones municipales de 2020, 98% de las candidatas negras afirmaron que sufrieron algún tipo de violencia política; 80% de ellas sufrieron ataques políticos [por su vínculo partidario-ideológico] a través de ataques virtuales con “amenazas e insultos racistas, sexistas y transfóbicos” (p 82). A pesar de que sólo 32% de las candidatas decidieron denunciar a sus agresores, 70% de ellas afirmaron que no recibieron apoyo institucional o asistencia para proteger su integridad física y moral. En esa ocasión, el instituto ha concluido que el racismo y el sexismo son estructuras centrales de la violencia política en Brasil.

*El Atlas da Violencia* (2021) también presente una perspectiva similar. En coedición con el Instituto Brasileño de Seguridad Pública, el reporte gubernamental apuntó que una persona negra tiene 2.6 veces más posibilidades de ser asesinada en Brasil que una persona no negra (blancos, amarillos e indígenas sumados). En el 2019:

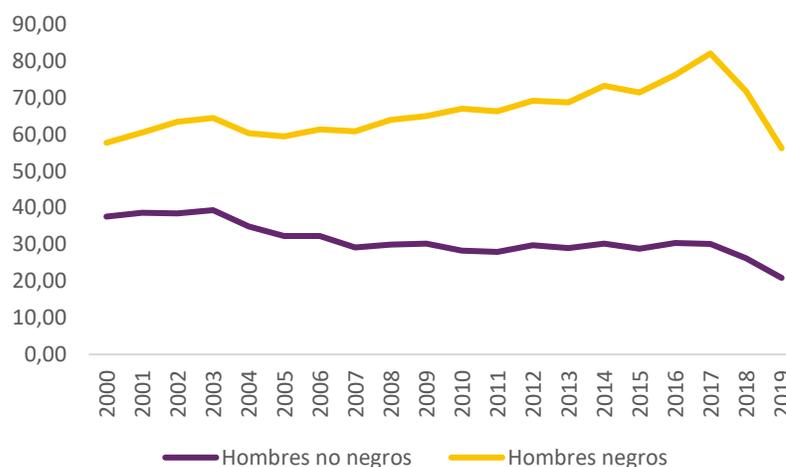
- 77% de las víctimas de homicidio en Brasil fueron personas negras. Esto significa que, por cada 100 mil homicidios en el país, 29,200 fueron de personas negras. Por otro lado, la suma entre amarillos, blancos e indígenas fue de 11,200 para el mismo recorte.
- La cantidad de homicidios de personas negras (29,200) también es superior a la nacional, que fue de 21,700 en 2019.
- En el mismo período, Brasil registró más de 50 mil asesinatos de mujeres, siendo que 67% de las víctimas fueron mujeres negras. Entre 2009 y 2019, la tasa general de homicidios en Brasil cayó un 20.3%. La reducción de homicidios entre personas no negras fue de 30.5%, mientras que para la población negra fue de apenas 15.5%.

*Gráfica 8: Homicidios por raza en Brasil (por cada 100 mil habitantes)*  
Fuente: Instituto de Pesquisa Económica (IPEA)



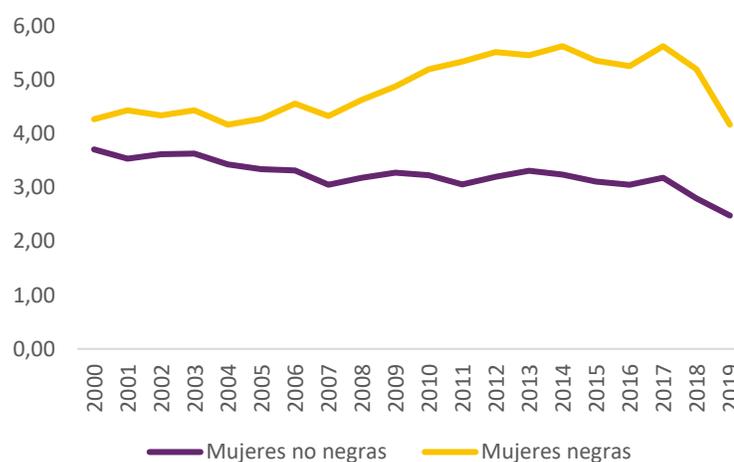
La gráfica apunta a que entre 2000 y 2019 los homicidios en contra individuos blancos (sin distinción de género) se redujo en un 8.77%. Por otro lado, la reducción para personas negras (sin distinción de género) fue de solamente 1.53 en el mismo periodo. El año más letal para la población negra fue 2017, cuando el país registró 43.15 homicidios de personas negras por cada cien mil habitantes. En el mismo año, los homicidios de personas blancas representaron el 15.97 por cada 100,000 habitantes. El año más violento para los blancos fue el 2003, con 20.66 homicidios por cada 100 mil habitantes, mientras que el índice entre negros fue de 34.26 considerando la misma proporción.

Gráfica 9: Homicidios hombre/raza (por cada 100 mil habitantes)  
Fuente: Instituto de Pesquisa Económica (IPEA)



La gráfica apunta a una larga estabilidad de los homicidios masculinos en el país en los últimos años. Desde 2017, ha habido una reducción de asesinatos de hombres negros como de blancos. Si consideramos la media histórica de homicidios que usan dos variables de medición, masculinidad y raza, vemos que entre 2000 y 2019, el promedio de mortalidad de los hombres blancos fue de 31.20 por cada 100 mil habitantes, mientras que el promedio de los hombres negros fue de 65.93, considerando la misma proporción. Por lo tanto, en Brasil los hombres negros tienen el doble de probabilidades de ser víctimas de homicidio que los blancos.

Gráfica 10: Homicidios mujeres/raza (por cada 100 mil habitantes)  
Fuente: Instituto de Pesquisa Econômica (IPEA)



La gráfica apunta a que ser una mujer negra en Brasil también es un factor de riesgo cuando consideramos los índices de homicidio. Entre 2000 y 2019 el promedio de asesinato de mujeres blancas fue de 3.24 por cada 100 mil habitantes, mientras que el promedio para mujeres negras fue de 4.86. Además, desde 2014, con excepción de 2017, la tasa de homicidios en contra de mujeres blancas ha disminuido considerablemente. Por otro lado, las mujeres negras sólo vieron una reducción entre 2018 y 2019, cuando la tasa cayó de 5.20 homicidios por cada cien mil habitantes a 4.17 en la misma proporción.

Los datos confirman, al menos, dos hipótesis básicas: que el racismo es la estructura central de la violencia en Brasil y que estos episodios no son ocasionales, sino que son parte de la estructura fundacional de las relaciones sociales. ¿Y qué expresa la violencia racista? Simplemente la regularidad, el mantenimiento de un orden que se establece como fuente originaria de la opresión y de la organización social. Además, transmite la idea de que el otro no es un individuo, sino una cosa que puede ser convertida en un objeto a, dominada y aniquilada. Innecesario decir que el

perfil de los agresores en Brasil es necesariamente masculino. Eso justifica la hipótesis de Segato (2010) de que el mandato de la masculinidad es el principal vector de la violencia en América Latina. La visión del otro, del cuerpo como territorio, es necesariamente una implicación del patriarcado como regla de dominación y manifestación de la muerte como proyecto de vida. Es el patriarcado el que emite ese mensaje de un cuerpo-cosa que puede ser dominado, violado, violentado y aniquilado.

Parece increíble [que la violencia en contra las mujeres negras ha aumentado después del asesinato de Marielle], pero lamentablemente evidencia un Brasil imposible de ocultar. En primer lugar, el imposible separar esos ataques de la comprensión de que el racismo es estructural. Ninguna relación social en Brasil puede pensarse sin la dimensión racial. El mismo “mecanismo” racista que permite que una concejal o diputada sea llamada negra repugnante posibilita que un joven negro sea encarcelado injustamente por un identikit que describe a “un negro flaco”. Este mismo mecanismo permite que las mujeres negras sean las mayores víctimas de violencia obstétrica. Este mismo mecanismo se evidencia en el feminicidio, que es negro; en la mortalidad materna, que es negra; en las víctimas de letalidad policial, negras también. Ese mismo mecanismo permite en Brasil la existencia de “habitaciones de servicio” (sin ventanas y sin derechos), permite que la ejecución de Marielle, una mujer negra, más de dos años y medio después, continúe sin ser resuelta. La cruel conexión del racismo que estructura todas las instituciones brasileñas con el patriarcado y la barbarie del capitalismo se abre cada vez más. Es imposible no notar el racismo evidente en todo esto (Talíria Petrone, 2022: 178-179)

El asesinato de Marielle expresa la espectacularización en el ámbito público de un problema cotidiano en los anonimatos de las favelas. Pero, así como los habitantes de la favela son excluidos de cualquier duelo público, Marielle también sufrió esa misma penalización en el imaginario de una sociedad que omite el funcionamiento del racismo. Por otro lado, su asesinato representa el arbitrio del agresor sobre la soberanía, dónde la crueldad es aplicada a través de la desmoralización pública de la víctima. Es una agresión que demuestra la dueñidad del territorio y del cuerpo-territorio, un control jurisdiccional sobre la vida y el espacio público y privado, y la expresión tangible de la impunidad. Una impunidad que no está necesariamente vinculada con la inercia por la resolución del conflicto, sino por “una exhibición de poder no controlado institucionalmente (...) que afirma la incapacidad de las instituciones para controlar el poder de los perpetradores” (Segato, 2021a, p. 229).

Marielle es una representación de que el racismo y la violencia patriarcal introducen una especie de pedagogía de la crueldad. Como pedagogías, el racismo y el sexismo buscan enseñar algo “que

va mucho más allá del matar: enseñan a matar de una muerte desritualizada, de una muerte que deja apenas residuos en el lugar del difunto” (Segato, 2021b: 13). Es decir, en el caso de Marielle, racismo y sexismo son pedagogías de la crueldad que expresan la transformación del cuerpo en cosa. La vida, que es por excelencia una condición fluida e imprevisible, es sustituida por la “inercia y esterilidad de la cosa” (Segato, 2021b: 13), de la muerte, a través de ese proceso de cosificación de la vida. La pedagogía de la crueldad, o sea, la cosificación de la vida es una de las expresiones de la modernidad en nuestro subcontinente hoy en día, donde el capital necesita de la naturalización de la no empatía para sobrevivir.

¿Podríamos decir que el asesinato de Marielle fue un atentado en contra el pluralismo? Si nuestra lógica parte del supuesto de que el proceso colonial es un proceso continuo sin fin que aún no ha logrado completar su quehacer histórico, sí, porque destruir a un proyecto que el otro representa como alternativa al sistema actual es necesariamente “atentar sobre el valor de la diversidad crucial para el futuro de una nación” (Segato, 2021, p. 39). En todos los casos, Ronnie Lessa, acusado de asesinar a Marielle Franco, buscaba afirmar su rol de moralizador en un orden de mucho más vasto que el ámbito de Rio de Janeiro. La relación agresor-víctima busca transmitir un mensaje de represalia al intento de la víctima y de sus representantes de contraponer el orden deliberante. El moralizador busca, por lo tanto, punir, disciplinar y conducir a la víctima hacia su rol minorizado. Y la minorización es un ejemplo de pedagogía sobre la cual el racismo y el sexismo han instituido un lugar muy específico para los cuerpos racializados y generizados: el de la ausencia y la desfiguración de sujetos.

El cuerpo femenino y racializado de Marielle es también un territorio, algo a ser conquistado, domesticado, apropiado y adueñado. Ronnie Lessa es necesariamente la figura que representa este control territorial por parte de sus pares en el ámbito de las milicias cariocas. Él es Un ex militar, reconocido por sus compañeros como un “serial killer, soldado de guerra, máquina de matar, excelente tirador” y que ha ganado innumerables gratificaciones en el ámbito político y de las fuerzas armadas por su “valentía”.<sup>23</sup>

De acuerdo con algunas investigaciones, desde que salió de la policía por invalidez, tras haber perdido una pierna en una confrontación, Ronnie Lessa pasó a “ofrecer” sus servicios a las milicias de Rio de Janeiro. El propio Ministerio Público ha concluido que los disparos de Lessa contra

---

<sup>23</sup> <https://oglobo.globo.com/epoca/uma-breve-historia-de-ronnie-lessa-acusado-de-matar-marielle-23572452>

Marielle no podrían haber sido hechos por alguien que no tuviera esa habilidad de matar. Todo eso refuerza el hecho de que en el eje horizontal de la violencia expresiva plasmado en el asesinato de Marielle, Ronnie Lessa buscaba afirmarse como sujeto universal a partir del crimen, y, para eso, la violencia es la que garantiza y refuerza su rol entre sus pares a través del ejercicio frío y calculador de una muerte virulenta.

Sobre el cuerpo de Marielle, Ronnie Lessa buscó inscribir su capacidad de transformar a la muerte como el proyecto de vida de su soberanía. Una de las características de la expresividad de la violencia reside en el hecho de que estas agresiones crean una especie de lenguaje que, cuando se estabiliza, es muy difícil de romper (Segato 2021c). En otras palabras, el legislador moral busca establecer un código para su presencia e incuestionable soberanía en todos los ámbitos de la vida social.

Rechazo la hipótesis de que el asesinato de Marielle es necesariamente la expresión de un crimen de odio. Por las características que apuntamos a lo largo de este capítulo, estamos ante un crimen de poder, debido a que su asesinato expresa necesariamente enfatizar la necesidad de demostrar poder y control a través del cuerpo-territorio.

En el ámbito político, la expresividad del asesinato de Marielle apunta a una reserva histórica que, como sujetos históricamente marginalizados por el sistema racista-patriarcal, no nos permite hablar como sujetos universales o romper con las interposiciones establecidas a través de estructuras que son, al mismo tiempo, rígidas y con fisuras. El racismo impone una lógica dónde no podemos ser fuera del pasado. En otras palabras, los sujetos racializados no pueden ser nada más de lo que el ojo histórico nos ha asignado, sujetos marginalizados y racializados hacia la inferioridad. Para ese sistema, no es posible ni aceptable romper con sus normas históricas. El asesinato de Marielle es una referencia a un paisaje que constituye a los sujetos racializados en Brasil. Es un paisaje histórico, racial y relacional. Marielle asumió públicamente una posición racial que nos habita, pero que al mismo tiempo fue objeto de rapiña con su asesinato: la posibilidad de que no podemos ser en nuestra particularidad y diferencia porque esto desafía el sistema racista-patriarcal en el que vivimos. Para la tradicional moral-conservadora-masculina-blanca-blanqueada, A y No-A son realidades contradictorias, y falseadas, que no pueden ser superadas (Segato, 2021c).

Las reflexiones de Rita Segato coinciden con las propuestas de las feministas negras en Brasil y conllevan una reflexión central para nuestra investigación. No hay una relación de igualdad entre los individuos cuando hablamos de violencia y de representatividad política. Si la violencia expresiva es necesariamente un mensaje para el poder, el retrato de la política también lo es, y lo que hemos observado es que es el racismo la estructura que produce y reproduce dichas asimetrías. Cuando éste se entrecruza con otras estructuras de opresión, como el género, acaba teniendo un efecto-cascada catastrófico. Por lo tanto, Marielle se inserta en esa doble encrucijada: una sociedad donde el racismo define la vida y la muerte, y la fotografía del poder. El sujeto de la vida y de la política en Brasil es necesariamente masculino y blanco. Fernanda Chaves también se refiere a esta problemática cuando habla del asesinato de Marielle:

Es muy complicado responder a una pregunta que las autoridades deberían responderte [sobre por qué fue Marielle]. Pero no tengo ninguna duda de que fue un crimen político (...) Pero, para mí, creo que cuando deciden por ella, borrar ese *pato*,<sup>24</sup> esa decisión está atravesada por un prejuicio de raza, de clase, LGBTfóbico. Así que cuando se deciden por ella, esa decisión está atravesada por lo que representaba Marielle (Fernanda Chaves, en entrevista ya mencionada). [Traducción de NBs]

Además de la expresividad de la violencia, es indispensable observar que el racismo es la estructura que exagera el uso de la violencia y la opresión en contra de un cuerpo considerado territorio, y parte de un territorio soberano y con dueño. El racismo es esa estructura estable capaz de crear consensos sobre las vidas desechables, sea en el anonimato o en el ámbito público. La discriminación racial es el punto de encuentro de la experiencia vivida de los nadies y de esos que buscan contraponerse a las reglas del sistema a través de su inserción en la institucionalidad. El racismo es el punto central de la opresión y es el factor racial que impulsa otras violencias y dinámicas de opresión. Como lo hemos observado en las estadísticas, si el racismo racializa la vida, también es capaz de racializar la muerte. Reconocer su funcionalidad en la violencia política, estructural e institucional es el primer paso para encontrar rutas de escape, y desde Marielle hemos podido extraer alternativas a ese sistema racial-patriarcal.

---

<sup>24</sup> Pato es una expresión brasileña que significa “problema”. Ej: necesito resolver ese pato > necesito resolver ese problema.

### **3.7. Semillas de Marielle: Transformando el luto en lucha**

Si el racismo es un ejercicio de violencia y produce asimetrías, desigualdades y una regulación diferenciada sobre la vida y la muerte, he defendido que, al mismo tiempo, este ejercicio del poder genera resistencias dentro del tejido social (Borges, 2022). La resistencia es necesariamente un proceso cognitivo que pasa obligatoriamente por el reconocimiento del sufrimiento que nos atraviesa a través del racismo, y que se manifiesta en las distintas ocasiones de las relaciones sociales (González, 1985). Independientemente de que esa percepción cognitiva se dé a través de una dimensión de la violencia en su ámbito psicológico, moral, instrumental o estructural, reconocer el racismo es un proceso doloroso para los sujetos insertos en esa dinámica de opresión que éste fenómeno produce.

El reconocerse negro es resultado de un proceso histórico de violencia, en el que el individuo percibe que, para ser humano o ser reconocido como tal, es necesario ser blanco o blanquearse (Fanon, 1962). Estar situado y reconocer esa zona de no ser es un proceso traumático, porque históricamente, la conquista que nunca ha acabado ha generado un despojo continuo de nuestras memorias, formas organizativas e micro procesos de resistencia y arraigo comunitario. En el mundo actual, el racismo opera a partir de la deshumanización, como hemos mencionado anteriormente. Ser humano es sinónimo de ser blanco/blanqueado. Si nos acercamos a esa perspectiva, el mensaje del asesinato de Marielle también transmite ese mensaje de despojo de memoria y arraigo comunitario. El ejercicio de la violencia en contra su vida es una práctica de deshumanización tras su intento de romper con la lógica de no supervivencia establecida por el racismo en contra los cuerpos racializados al insertarse en zonas no “apropiadas” para el no ser.

Si el asesinato de Marielle es una metáfora completa sobre el racismo y sobre las desigualdades y asimetrías que se producen en sus distintos ámbitos, la trayectoria social, política y académica de la concejala también debe ser vista como un proceso propio de resistencia a la lógica establecida por el sistema moderno-capitalista-racista-patriarcal. Innecesario decir que uno de los mensajes que transmite su asesinato es que la política, como una traducción de la realidad brasileña, no está dibujada para la permanencia de personas negras [nuestros datos estadísticos [INCLUIR AL FINAL DESPUÉS DE LAS ÚLTIMAS CORRECCIONES] comprueban esa hipótesis]. Al producir la deshumanización del ser colonizado, el racismo también es capaz de borrar esos micro procesos de resistencia y de nuevas identidades de alteridad compartidas dentro de un tejido social. El

asesinato de Marielle comprueba la operación del racismo en su En su cara más cruda y virulenta, que expulsa, sin demasiados pretextos [porque encuentra aprobación en distintos espacios sociopolíticos] sujetos que intentan salir de esa zona del no ser.

Por otro lado, es este mismo episodio de violencia en contra una política democráticamente electa en una de las ciudades más grandes del país que pone en evidencia un racismo omitido, pero que sigue en pleno funcionamiento, por parte de distintos sectores de la sociedad. Y es necesariamente este reconocimiento de una marca incuestionable de las estructuras de la sociedad el que es capaz de desestabilizar el sistema racista-patriarcal. En sociedades marcadas por un amplio nivel de violencia, podemos observar el establecimiento de rutinas y “relaciones de distinto tipo para superar y responder a esas experiencias [de violencia]” (Ayüero, 2014 p. 18). Es decir, la misma sociedad víctima de distintos procesos de violencia es capaz de tejer en su ámbito interno una *ética popular frente a la violencia*. Las comunidades periféricas son un ejemplo histórico de este tipo de ética, ya que en el ámbito comunitario las habitantes de estos espacios han creado formas de resistencia frente a la no presencia del Estado, a la presencia activa del Segundo Estado y a innumerables prácticas de resistencia a la violencia y de valoración de la cultura comunitaria negra, favelada y pobre (Franco, 2017c).

¡Mataron a otra de nosotros! Mataron a una más de nosotros. De la misma manera que matan a nuestros hijos todos los días en las favelas y en las afueras de este estado y de Brasil. Igual que nos matan cuando envían a la policía militar a las favelas y las periferias donde hay desagüe a cielo abierto y guarderías cerradas. Y son nuestros hijos, los hijos de las mujeres negras, los que no tienen acceso a estos derechos, los que son asesinados y encarcelados. Han matado a una más de nosotros. Mataron a mi amiga, hermana y compañera. Alguien que en este estado me estaba ayudando a enfrentar lo que no es una tarea muy agradable para ninguna de nosotras [mujeres negras] porque los espacios institucionales no son para nosotras. Pero seguiremos ocupándolos para subvertir esos espacios, para seguir denunciando el genocidio de los negros, para seguir diciendo que la esclavitud no ha terminado, para seguir hablando y denunciando lo que hacen con nuestros cuerpos. Mataron a mi amiga, mataron a nuestra compañera. Pero si piensan que esto nos hará retroceder, se equivocan. Ni siquiera podemos ver la cara de Mari porque era imposible ver su cara, tanta brutalidad y violencia hacia nuestra compañera. ¡Sí tenemos miedo! No tenemos ningún problema en decir que tenemos miedo. Hay muchas Marielles vivas. ¡Las mujeres negras resisten! Nuestro mensaje es que seremos cada vez más mujeres negras ocupando todos los espacios para denunciar todas las formas de racismo de este Estado que mató a Marielle y que mata a muchas de nosotras. No daremos ni un paso atrás. ¡Marielle está presente! Las mujeres negras resisten (Discurso de Talíria Petrone, en

la época concejal en Niterói, un día después del asesinato de Marielle)<sup>25</sup>. [Traducción de NBs]

En el caso de Marielle, el racismo funciona no solamente como la estructura que facilita su asesinato. Éste es también es capaz de producir miedo, porque deja un mensaje sobre la impunidad y también sobre lo que puede pasar cuando individuos se atreven a romper el espacio de marginación que el discurso universal reserva a los grupos históricamente marginados. Reconocer el racismo es una de las principales etapas hacia la construcción de esta ética popular. En otras palabras, la consumación del cuerpo de Marielle buscaba transmitir un mensaje-disciplina sobre cómo los sujetos deben habitar determinados espacios y sobre cómo la vida es una cosa y por eso puede ser objeto de rapiña y sobre cómo establecer una contra pedagogía de la crueldad (Segato, 2021c). De ello se deriva que denunciar que el racismo es el que produce esa rapiña de la vida en el ámbito privado y público es capaz de construir alternativas frente a la lógica de depredación y de purga que son sintomatologías de la violencia racista.

Sin embargo, ese proceso de autoconocimiento individual o colectivo tampoco es una tarea simple. Esto porque, como mencionamos, una de las estrategias de la violencia racista es socavar el arraigo comunitario y fragmentar identidades políticas de resistencia frente al sistema moderno-capitalista-racista-patriarcal. En otras palabras, el asesinato de Marielle podría provocar una cierta desmovilización de las personas que se sienten representadas por la trayectoria de ella, debido a que se transmitió el mensaje de que la muerte y la rapiña de la vida es el camino más obvio cuando uno intenta cruzar las puertas de la institucionalidad. Sin embargo, no es necesariamente eso lo que hemos visto a lo largo de los últimos años en Brasil. Tras el asesinato de Marielle fue muy común escuchar gritos de guerra como *sementes de Marielle*<sup>26</sup>; *não seremos interrompidas*<sup>27</sup>; *lute como Marielle Franco*<sup>28</sup>; *Marielle Presente*. Por otro lado, vimos un esfuerzo muy grande para que nuevas mujeres negras tuvieran el valor para meterse en la política.

---

<sup>25</sup> Disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=JhARhM4xDBk>>

<sup>26</sup> Semillas de Marielle

<sup>27</sup> No nos interrumpirán: en referencia a uno de los últimos discursos de Marielle en la Tribuna tras ser interrumpida por un ciudadano que defendía la dictura militar mientras la concejal hablaba. “*No seré interrumpida. No tolero interrupciones de los concejales de esta casa y no lo voy a tolerar [la interrupción] de un ciudadano que viene aquí y no sabe escuchar la postura de una mujer electa*”.

<sup>28</sup> Lucha como Marielle Franco

### **3.7.1. Instituto Marielle Franco**

En octubre del 2018 la familia de Marielle fundó el Instituto Marielle Franco, una organización sin fines lucrativos cuyo objetivo es seguir con la memoria y el legado de Marielle, y exigir justicia y aclaraciones sobre su brutal asesinato. Además, el Instituto también busca incentivar la participación de las mujeres y de la juventud negra –ambos vistos como sectores periféricos- y de las personas de la comunidad LGTQIA+ en la política brasileña. El instituto es mantenido a través del financiamiento de organizaciones filantrópicas y del apoyo colectivo de personas físicas y morales. En este instituto, el apoyo, la capacitación y el desarrollo de nuevos líderes sociales y políticos es realizado a través de talleres impartidos por especialistas.

A pesar de que las elecciones nacionales de 2018 fueron las primeras después del asesinato de Marielle, el Instituto tuvo una mayor inserción en el panorama político en las elecciones municipales del 2020. En ese último momento, el Instituto Marielle Franco publicó la Agenda Marielle Franco, que reunía las directrices principales del mandato de Marielle e incentivaba a los principales postulantes a Consejos Municipales a asumir el compromiso con las principales luchas de Marielle en sus futuros y posibles mandatos. En total, 762 candidatos de más de 300 ciudades brasileñas se comprometieron con la Agenda Marielle, siendo que 81 personas fueron electas en 54 ciudades de 13 estados del país. Sin embargo, el instituto también publicó un reporte que apuntaba que 98% de las candidatas negras que apoyaron la Agenda Marielle sufrieron algún tipo de violencia a lo largo de las elecciones (Instituto Marielle Franco, 2020).

Desde 2018 el Instituto también ha divulgado acciones en su campaña #NaoSeremosInterrompidas para denunciar la violencia política de género y racial en el país y exigir la protección de los candidatos electos y parlamentares que sufran algún tipo de discriminación o amenazas. En 2021 el Instituto también anunció el Primer Conjunto de Propuestas Legislativas Marielle Franco, que reunían los 12 principales proyectos que Marielle había presentado a lo largo de su ejercicio parlamentario y también una propuesta que fija el día 14 de marzo como el Día Marielle Franco para Enfrentar la violencia política contra las mujeres negras, LGTQIA+ y periféricas. Hasta el momento, las ciudades de Rio de Janeiro (Rio de Janeiro), Santos (São Paulo), Osasco (São Paulo), Natal (Rio Grande do Norte), Guarulhos (São Paulo), Goiânia (Goiás) y Araraquara (São Paulo) han aprobado el Día Marielle Franco.

El Instituto Marielle Franco también ha realizado innumerables investigaciones y publicaciones sobre la memoria y el legado de Marielle, así como propuestas y reflexiones sobre la violencia política racial y de género. En 2021, por ejemplo, el Instituto publicó el libro *La Radical Imaginación Política de las Mujeres Negras* de forma conjunta con el Movimiento Mujeres Negras Deciden, con las principales reivindicaciones y luchas de las mujeres negras en el contexto social, político y económico del país. Desde 2020, el instituto también se ha dedicado a monitorear y denunciar la violencia política racial y de género en el país, y a partir de eso ha creado muchos documentos con sugerencias a las autoridades brasileñas para lidiar con ese fenómeno y frenarlo.

La inauguración del Instituto Marielle Franco en 2018 también es un gran ejemplo de ética popular frente a la violencia. El instituto es manejado por la familia de Marielle y está presidido por Anielle Franco, su hermana. Fue inaugurado poco después del asesinato y tiene como objetivo luchar por la justicia y la memoria, seguir con las principales luchas de Marielle y ampliar el número de sus “semillas”, es decir, de mujeres y jóvenes negros en la política. Como ya se dijo, en 2020 el Instituto lanzó la Agenda Marielle, que tiene como objetivo preparar e incentivar candidaturas que siguen los principales postulados de Marielle en la temática de justicia económica, social, racial y de género, en el derecho a la ciudad, a la periferia, al territorio y en un acceso pleno y digno en la salud y educación. La agenda tiene siete ejes principales que se basan en la trayectoria de Marielle:

1. **Diversificar, no estandarizar:** Promover la diversidad/pluralidad;
2. **Expandir, no limitar:** Construir alianzas con organizaciones y movimientos sociales para garantizar el acceso de la población a sus derechos;
3. **Honrar, no borrar:** Rescatar y honrar la memoria y las experiencias de la cultura negra e indígena;
4. **Coletivizar, no individualizar:** Fortalecer la democracia colectiva, ampliada y participativa;
5. **Agarrar, no soltar:** Empoderar a nuevas líderes negras, jóvenes, indígenas, LGBTQIA+ y con discapacidad;
6. **Cuidar, no abandonar:** Monitorear las tareas y los procesos de sus respectivos equipos;
7. **Abrir, no cerrar:** Construir mecanismos de participación y transparencia de los mandatos.

En 2020, 762 candidatos de más de 300 ciudades de todo el país se comprometieron con la agenda de Marielle. De ellos, 81 personas resultaron elegidas y otras 253 quedaron como suplentes en más de 54 ciudades de 13 estados del país (Instituto Marielle Franco, 2020). Ese mismo año, el Instituto lanzó la *Plataforma Antirracista nas Eleições* (PANE), un conjunto de herramientas y estrategias para apoyar a las candidaturas negras y presionar a los partidos políticos para que aumenten la financiación de las candidaturas negras en todos los municipios del país.

Como también lo señalamos anteriormente, el estudio *Desigualdade Racial nas Eleições Brasileiras* (2022) especifica que, a pesar del crecimiento de las candidaturas negras a nivel nacional en los últimos años, las personas negras no tienen la misma tasa de éxito electoral que los candidatos blancos []. El estudio especifica que la asimetría en la repartición de los recursos públicos entre candidaturas blancas y negras es uno de los principales factores para el problema. Entre 2014 y 2018, aproximadamente 80% de los candidatos negros no recibieron "ni siquiera 20% del total de los recursos" (p.3) que deberían de haber recibido. En 2018, por ejemplo, mientras que las mujeres negras recibieron aproximadamente BR 85 mil en sus campañas para la Cámara de Diputados, los hombres blancos recaudaron un promedio de BR 283 mil. Por lo tanto, el racismo también atraviesa el financiamiento partidario y público y es una barrera institucional para las candidaturas negras. Por eso el énfasis del Instituto en apoyar económicamente a este grupo.

Posteriormente, en 2022, 145 candidatos se comprometieron con la Agenda Marielle. De ellos/ellas 24 fueron elegidos en las cuatro regiones del país en siete estados brasileños, ya sea para el Congreso Nacional o para las Asambleas Estatales (Instituto Marielle Franco, 2022). Para el mismo año, el Instituto lanzó el programa *Estamos Listas* en asociación con el movimiento *Mulheres Negras Decidem* para apoyar y monitorear las candidaturas de mujeres negras que contendían por un puesto en la Cámara de Diputados Nacional, las Asambleas Estaduales o Distritales o el Senado Federal.

Las iniciativas muestran un amplio interés en continuar con el legado de Marielle. Al mismo tiempo, refuerzan la narrativa de que los sujetos que se identificaban con sus pautas continúan apostando en una representatividad plural y democrática. Otro punto de atención es el énfasis dado a las dificultades históricas y a las agendas de la población negra en Brasil, lo que se suma a las demandas de otros grupos marginalizados históricamente, como la población LGBTQIA+ y las comunidades indígenas. Las acciones del Instituto Marielle Franco, así como las de otros

movimientos sociales que han incorporado la lucha por la memoria y la justicia hacia Marielle, refuerzan la emergencia de una nueva ética popular frente a la violencia. Sin embargo, esa ola no tendría el mismo éxito si no recurriera a una estrategia histórica de la trayectoria de Marielle: el nombrar realidades.

Hasta el 2022, el Instituto Marielle Franco estaba presidido por Anielle Franco, la hermana más joven de Marielle. Anielle es Licenciada y Maestra en inglés y Periodismo, Maestra en Estudios Étnico-Raciales, Activista y Feminista Negra. En el 2023 Anielle tomó posesión como ministra de la Igualdad Racial para el gobierno Lula. En su discurso de toma de posesión de su cargo afirmó:

No podemos seguir ignorando o subestimando el hecho de que la raza y la etnia son determinantes de la desigualdad de oportunidades en Brasil en todos los ámbitos de la vida. Los negros estamos subrepresentados en los espacios de poder y, por otro lado, somos los más estigmatizados y vulnerables (Anielle Franco, 2023 en su discurso de toma de posesión como ministra de la Igualdad Racial. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=OTz35BChWbo&t>)

Como ministra de la Igualdad Racial, una de sus primeras actividades fue apoyar una Ley que equipara el delito de insultos raciales con el delito de racismo, que es imprescriptible e inimputable.

Debemos reconocer que este país se sedimentó bajo jerarquías raciales, consecuencias del colonialismo esclavista, de políticas eugenésicas y de narrativas basadas en la desigualdad racial. Aquí se desarrolló el racismo a la brasileña, negando nuestra historia y falsificando una memoria en favor de la farsa de la democracia racial. El racismo merece un derecho de réplica efectivo... Estamos aquí porque tenemos un proyecto de país. Un proyecto de país donde una mujer negra [pausa en su discurso porque se emocionó] pueda estar y permanecer en diferentes espacios de decisión sin que le quiten la vida con cinco tiros en la cabeza, en referencia a Marielle Franco. Un proyecto de país donde la madre de un joven negro no sufra cada día la duda de si su hijo volverá a casa porque corre el riesgo de ser asesinado por el Estado.

No es la primera vez que el racismo es incorporado como una de las prioridades para la gestión federal. En 2003, en su primera gestión, Lula da Silva creó la secretaria de Promoción de la Igualdad Racial con estatus de Ministerio, pero en el 2015 esta Secretaría fue incorporada como subsecretaria de los Ministerios de Derechos Humanos. Hoy retoma su rol protagónico en la discusión y la formación de políticas públicas para la población negra, los quilombolas y los pueblos y comunidades tradicionales de matriz africana y gitana. Sin embargo, la nominación de Anielle es mucho más que simbólica. Ella es una de las personas más jóvenes que asumen un Ministerio en la historia reciente. Además de su competencia y su trayectoria profesional, el dolor

del luto tras el asesinato de su hermana trae las expectativas de que su gestión se base en la transversalidad de temas para importantes para el grupo que representa. Uno de los retos a superar es romper con el entendimiento de que las personas negras sólo son capaces de manejar secretarías con temáticas raciales o de derechos humanos. De los 37 ministerios del nuevo gobierno de Lula, 11 son conducidos por personas negras. Es el mayor número de personas negras en los principales puestos del gobierno que ha habido hasta ahora, pero aún no refleja el hecho de que la población del país es mayoritariamente negra.

### **3.7.2. Mulheres Negras Decidem**

La organización política siempre fue una de las principales luchas de Marielle, y su asesinato ha movilizó a muchas personas en la denuncia del racismo y de la violencia política en Brasil, dentro y fuera de los espacios políticos. El movimiento Mulheres Negras Decidem (MND) surge también en 2018 a través del esfuerzo de cinco mujeres negras que participaban en un taller sobre la actuación de las mujeres negras en la tecnología, y la necesidad de la construcción de datos abiertos, de transparencia y de democracia. Esas mujeres son Ana Carolina Lourenco, Diana Mendes, Gabriele Roza, Lorena Pereira y Juliana Marques, todas de diferentes partes del país. Con ese primer acercamiento sobre datos, tecnología y transparencia, el MDN fue desarrollando estrategias para aumentar y fortalecer la participación de las mujeres negras en todos los ámbitos de la sociedad, principalmente en la política. Uno de los objetivos del movimiento es ampliar las contribuciones de las mujeres negras en los espacios de toma de decisión. Las distintas y específicas experiencias de las fundadoras también fueron un punto de partida importante para debatir y proponer respuestas a los problemas que las mujeres negras comparten a lo largo y ancho del país, al mismo tiempo que respetar la pluralidad y especificidades de distintos grupos de mujeres negras.

Actualmente, el MDN se dedica a la formación política de mujeres negras, sugerir políticas públicas e investigaciones basadas en datos cualitativos y cuantitativos sobre racismo-género, violencia y democracia. El enfoque es necesariamente incluir el mayor grupo demográfico del país [mujeres negras son 28% de la población] y disputar narrativas desde la experiencia de mujeres negras. El MDN está presente hoy en 19 de las 27 entidades federativas del país. El movimiento surgió días antes del asesinato de Marielle, pero el episodio sirvió como puente de reflexión para

la construcción de nuevas perspectivas, agendas, horizontes y actuación del MDN. Franciele Falcão<sup>29</sup> confirma el vínculo entre Marielle y la agenda del MDN hoy:

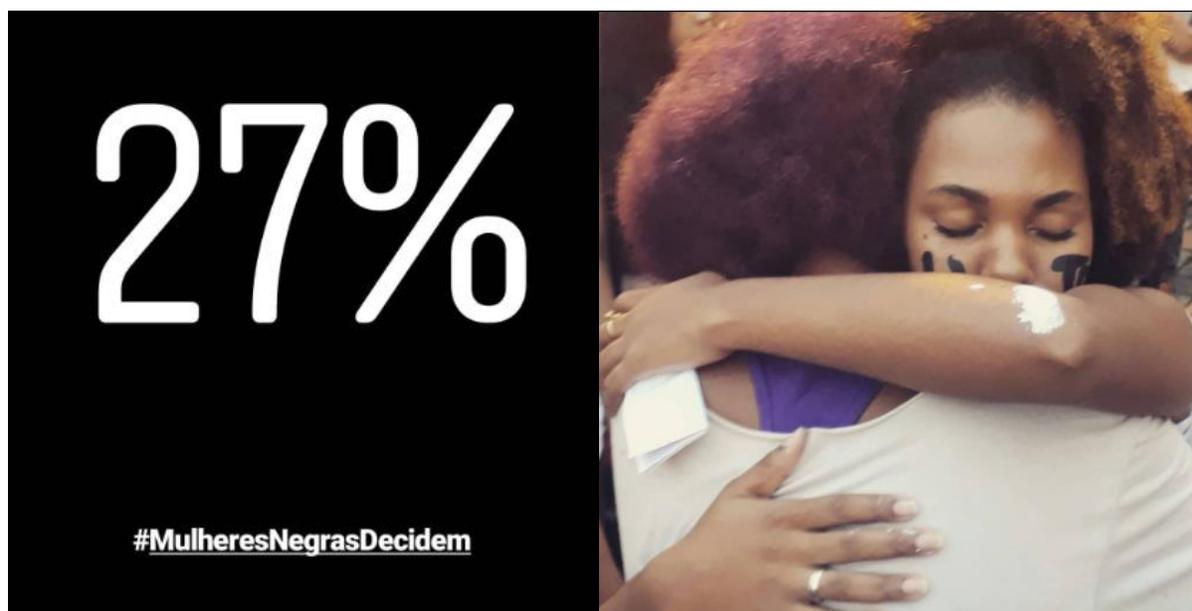
Sin duda hubo una influencia [del asesinato de Marielle Franco] para fomentar la organización política destinada a llevar a las mujeres negras a la política. Así que hubo una movilización en torno a esto [el asesinato de Marielle]. También tenemos algunos proyectos junto con el Instituto Marielle Franco, como Estamos Prontas, que fue un esfuerzo colectivo para lanzar candidatas negras de todas las regiones de Brasil. Así que estamos juntos, alineados políticamente [con el Instituto], pero también tenemos nuestras propias agendas (Franciele Falcão en entrevista realizada el 20 de enero del 2023 via zoom) Traducción de NBs.

A través de una etnografía virtual, también es posible identificar la relación entre Marielle Franco y el MND. Las publicaciones sobre Marielle fueron una de las primeras publicadas en las redes sociales del colectivo. En muchas publicaciones también es posible identificar el rol que Marielle ha tenido para las mujeres negras que componen y comparten las perspectivas del MND. Las publicaciones se incrementan en períodos de elecciones (2020-2022), el día de su asesinato (14 de marzo), el día del cumpleaños de Marielle (27 de julio) y otras datas y publicaciones sobre democracia, representatividad y lucha en contra la violencia política racial y de género. Marielle siempre es retratada como un inspiración y fuerza para los objetivos del MND en desarrollar estrategias para elegir más mujeres negras, así como protegerlas.

---

<sup>29</sup> Franciele Falcao es Internacionalista, Investigadora en Violencia y Mujeres Negras y Articuladora Regional del Movimiento Mulheres Negras Decidem (MND) para la región Sureste de Brasil. En su carrera de Relaciones Internacional investiga perspectivas de mujeres negras sobre la democracia. Actualmente, acompaña el mandato de la Bancada Feminista en la Asamblea Legislativa del Estado de São Paulo (Alesp) y monitorea cuestiones de movilidad y racismo y derechos humanos basados en la perspectiva de género y raza.

Ilustración 12: Mujeres Negras Deciden marchan por Marielle



Hoy ha sido un día muy difícil para la democracia, pero lo ha sido aún más para nosotras, las mujeres negras. Hemos tenido que salir a la calle aún con miedo. Tuvimos que gritar, aunque sabemos que no se nos escucha. Una vez más, fuimos las mujeres fuertes que en medio de la desesperanza miramos hacia adelante. Marielle Franco habla de nosotras. Somos la mayoría de la población. El futuro estará en la calle y en el voto. 9 tiros nunca contendrán el 27% de Brasil. Exigimos una respuesta, no vamos a parar. Mujeres negras en lucha, busquemos juntas la representación necesaria en los espacios de decisión (Publicaciones del archivo del MDN en sus redes sociales tras el asesinato de Marielle Franco, 15 de marzo del 2018).

Desde entonces, el MDN se ha dedicado a ampliar la participación de mujeres negras política. Una de las principales prácticas de incidencia social y política fue el programa Estamos Prontas, lanzado a lo largo de las elecciones generales del 2022 para aumentar el número de mujeres negras candidatas y electas. A lo largo de nuestra entrevista, Franciele también mencionó que, en sus investigaciones, se ha dado cuenta que, incluso entre parlamentares negras electas el tema de racismo a veces es solapado por otras cuestiones, como la de género y que muchas parlamentares aun sienten dificultad en identificar procesos de violencia racial en el ámbito social o político.

La raza no siempre es la prioridad porque siempre es algo más polémico que el género para construir las agendas de las políticas públicas. Me sorprendió la cantidad de proyectos de ley sobre violencia de género, pero sabemos que la mayoría de ellos ni siquiera se aprueban. Sin embargo, también sabemos que las mujeres negras no se benefician ampliamente de estas políticas, ya que recientemente hemos visto que la violencia contra las mujeres blancas ha disminuido en el país, pero no pasó lo mismo para las mujeres negras. Por lo tanto, es necesario comprender que la raza es un

fundamento. Primero nos entendemos como personas negras, luego vienen otras violencias. Hemos observado a través de los testimonios que la gran mayoría de las parlamentarias que acompañamos relataron haber sufrido algún tipo de violencia racial, especialmente violencia por medios virtuales, pero nunca habían entendido que se trataba de un episodio de violencia basado en la cuestión racial (Franciele Falcão en la entrevista ya mencionada) Traducción de NBs.

El testigo de Franciele es importante para observar como el racismo no puede ser tratado como una agenda secundaria en relación con las otras opresiones porque siempre que las mujeres negras superan a la barrera de género, por ejemplo, el racismo continúa imponiendo obstáculos en la formulación de políticas públicas, en la representación y en la superación de otras desigualdades ligadas al racismo, como educación, salud, violencia doméstica y otras. Una de las estrategias para reposicionar las discusiones sobre el racismo en la arena social y política es la pedagogía racial, es decir, un esfuerzo para pensar, conceptualizar, actuar y enseñar cómo el racismo está impregnado en las relaciones raciales y cómo debe y puede ser combatido y deconstruido.

La pedagogía racial es una tarea colectiva que involucra a todos los sujetos que componen las relaciones raciales en la sociedad y una de sus potencialidades es necesariamente visualizar cómo algunas prácticas en el ámbito social están impregnadas de racismo y que muchas violencias raciales a veces pasan desapercibidas o son normalizadas, incluso por sujetos racializados hacia la inferioridad. Esta pedagogía también da visibilidad a las prácticas sociales que interponen o legitiman la jerarquización de las personas en función de su condición racial. Es además una estrategia que puede ser utilizada en el ámbito educacional, social, político y económico para la comprensión de cómo el racismo se construye y se mantiene política, ideológica y estructuralmente en la sociedad. Por lo tanto, cuando hablamos de una pedagogía racial hablamos necesariamente de una herramienta antirracista. Los colectivos políticos tienen un rol esencial en su difusión, principalmente porque preparan a sus líderes bajo esa perspectiva, facilitando que la representación socio racial también involucre pautas y agendas convergentes con la realidad y experiencias vividas de la población negra.

### **3.7.3. Colectivo Marielle Franco**

La organización política siempre fue una de las principales luchas de Marielle y su asesinato han movilizado muchas personas en la denuncia del racismo y la violencia política en Brasil, dentro y fuera de los partidos políticos. Uno de los ejemplos es el Colectivo Marielle Franco de Londrina,

en el estado de Paraná. La ciudad está a 963 km de Rio de Janeiro. El colectivo fue fundado en 2019 por Ângela Silva<sup>30</sup> y otras compañeras donde:

Nuestra propuesta era trabajar con mujeres negras, indígenas y periféricas y pensar en la posibilidad de ocupar los espacios de poder. En 2020 [el colectivo] lanzamos una candidatura colectiva llamada Voz de las Mujeres conmigo [mujer negra], una mujer periférica y otra indígena. Después de todo eso [el episodio de racismo que sufrió, el asesinato de Marielle y el impeachment de Dilma Rousseff en 2016] pensamos “no podemos quedarnos quietas. Necesitamos fortalecernos”. Entonces el colectivo surgió a partir de ese miedo y fue acercando otras personas que también estaban consternadas con el asesinato de Marielle [...] A partir del colectivo empezamos a estudiar el feminismo negro y pensamos en la posibilidad de estar en el poder y que no podríamos dejar el legado de Marielle morir, sino que era necesario ocupar esos espacios y fortalecer a las mujeres negras para que ellas tengan las condiciones de ocupar la política. El colectivo surge necesariamente en esos procesos de violencia y construcciones (Entrevista realizada con Ângela Silva vía Zoom el día 7 de febrero de 2022). Traducción de NBs.

La creación del colectivo en Londrina, así como el Instituto Marielle Franco y la Bancada Marielle que abordaremos posteriormente, son claros ejemplos de que fenómenos sociales, como el racismo, son capaces de producir emociones racializadas muy específicas que pueden, en algún momento promover tecnologías de afecto y cercanía, así como disgusto por el sistema que instituye ventajas y desventajas asimétricas para todos los individuos racializados. En otras palabras, el asesinato de Marielle ha provocado una determinada interacción entre los individuos que se sentían representados por su trayectoria y ha plasmado un vínculo afectivo entre las personas que encontraron en ese proceso una salida o motivo para contestar su estatus histórico de dominación y marginalización (Bonilla-Silva, 2019). La violencia del brutal asesinato forzó a esos sujetos a resignificaren su participación.

Marielle fue un divisor de aguas. Yo estaba pasando por un proceso de adaptación. Pero la muerte de Marielle fue un duro golpe para mi vida. Marielle fue una semilla para mi trayectoria. Brotó, resurgió una nueva vida. Yo pensaba: Hay personas que, al igual que yo están sufriendo (en relación con el episodio de racismo que sufrió en 2017), pero mi ejemplo también es importante para otras personas. Al mismo tiempo que nosotras (colectivo) estábamos muy preocupadas por la ejecución de Marielle,

---

<sup>30</sup> Ângela Silva es Maestra de la Educación Primaria en Londrina, Paraná, tiene 46, es Especialista en Educación para Jóvenes, Adultos y Educación Primaria y actualmente estudia una Maestría en Psicología de la Educación investigando racismo en la educación primaria. Angela también tiene una hija, es madre soltera y activista del Movimiento Negro en Londrina. Su interés por racismo y educación surge en 2017 a partir de una experiencia propia en una escuela que trabajaba.

pensamos que no podíamos tener miedo porque se trataba de un proyecto mucho mayor. A pesar de toda la violencia y el miedo, la gente consiguió vencer y marchar en las calles. Pero (la muerte de Marielle) es algo que siempre me asombra (Ângela Silva en la entrevista ya mencionada). Traducción de NBs.

Las experiencias frente al racismo son capaces de generar vínculos entre personas que se identifican como víctimas de esta estructura, así como entre aquellos que tienen ventajas con su modus operandi. Por lo tanto, el racismo es capaz de producir también subjetividad en medio a procesos de tensión. El miedo que nos menciona Ângela en la entrevista es una emoción racial generada por ese mismo sistema. Sin embargo, las emociones raciales - emociones específicas sobre y de cada sujeto racializado - pueden ser sentidos de distintas maneras por los individuos raciales y es necesariamente eso que influye la cercanía o distanciamiento en algunas luchas. Por eso, para Bonilla-Silva (2019) “el sujeto racial surge porque las personas experimentan, aprenden e interpretan las relaciones raciales no sólo en la práctica, sino también en el emocional (p. 4).”

Creamos el colectivo porque el primer proceso era realmente sobrevivir en esta sociedad racista, sexista y misógina. Otro proceso consistió en ocupar estos espacios de poder. Cuando asumimos este papel de referencia (creación del colectivo y candidatura), también llegan otras cuestiones, como la confrontación con el machismo y el racismo en los espacios institucionales. Si no hubiera sido por el colectivo, no habría sobrevivido al proceso electoral, que fue muy violento. Desde el momento en que llegamos, el proceso de crecimiento y reconocimiento de nuestras agendas fue muy rápido. Empezamos a ser referencia y esto molestó a mucha gente. Al mismo tiempo que nos hacíamos más fuertes como mujeres negras, también causábamos malestar en la ciudad y en los espacios de poder (Ângela Silva en entrevista ya mencionada) Traducción de NBs.

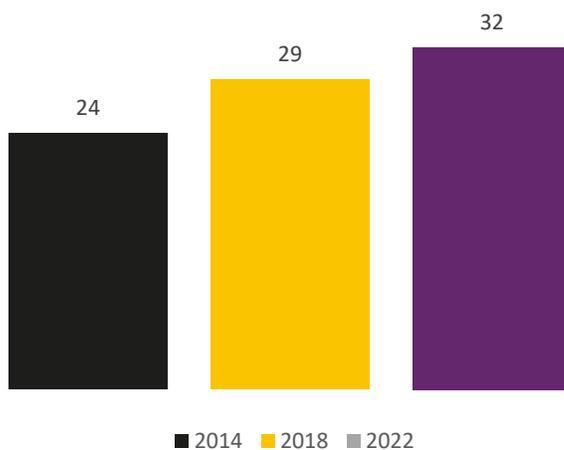
El testigo de Ângela es importante para reafirmar la violencia que las mujeres negras sufren, incluso adentro de sus propios partidos - cosa es que las feministas negras brasileñas ya denunciaban en la década de los años 70. Dinámicas racistas son capaces de constituir sujetos, así como producir comodidad o incomodidad, ya que el racismo es un sistema que instituye privilegios y asimetrías. Por ello, siempre es importante analizar la relación entre las experiencias sociales vividas, así como los elementos y dinámicas sociales que dichas experiencias surgen, para identificar cómo las emociones son capaces de hacer que determinados procesos se muevan o se estancuen. Por último, las emociones generadas por la violencia racista -es decir, las emociones raciales- pueden respaldar una agenda de justicia multidimensional que abarque no sólo la raza, sino también el género, la clase, la sexualidad y otros aspectos.

### 3.7.4. Bancada Marielle Franco

Las elecciones del 2022 fueron históricas por muchas cuestiones: la mayor polarización política en la disputa presidencial desde la redemocratización; por la primera vez tuvimos la mayor cantidad de candidatos negros (49,57%) que blancos (48,86%); negros representan 32% de los candidatos electos en 2022 - el mayor número hasta hoy.

*Gráfica 11: Evolución del porcentual de negros electos en elecciones generales (gobernadores, senadores, diputados federales y estaduais)*

Fuente: Tribunal Superior Electoral



Desde 2020 el Instituto Marielle Franco se preocupó en preparar y desarrollar líderes negros para aumentar la representatividad política en Brasil - una de las pautas de Marielle Franco. Desde entonces, como mencionamos anteriormente (p X), la organización ha implementado su Agenda Marielle. Sin embargo, en 2022 el instituto lanzó una nueva iniciativa junto al Movimiento Mujeres Negras Deciden, la campaña Estamos Prontas (Estamos Listas), que ha logrado elegir 2 diputadas estaduais - Laura Sito en Rio Grande do Sul y Camila Valadão en Espírito Santo, así como 20 candidatas quedaron como suplentes.

Somos un movimiento que apoya a las mujeres negras que quieren estar en la política institucional, ocupando un puesto de toma de decisiones. Trabajamos desde 2018 con producción de datos, narrativas y también con formación política, no solo para quienes quieren ser candidatos efectivos, sino también para quienes los apoyarán. Llegamos a 2022, nuestro tercer ciclo electoral, con esta responsabilidad y sentido de urgencia para articular y prestar servicios a este creciente contingente de mujeres negras que quieren concurrir a las elecciones. Afortunadamente, pudimos apoyar y elegir a dos, Laura Sito (RS) y Camila Valadão (ES). Veinte de ellas se quedaron como suplentes, mujeres que tenían votos significativos en sus contextos regionales (Tainah Pereira, coordinadora política del Mulheres Negras Deciden en entrevista para el periódico Correio

Braziliense, 2022. Disponible en:  
<https://www.correiobraziliense.com.br/euestudante/trabalho-e-formacao/2022/10/5045968-movimento-mulheres-negras-decidem-elege-duas-representantes.html>

Otro gran avance fue la elección de la Bancada Marielle, políticos que asumieron el 2022 las principales causas defendidas por Marielle [antirracismo, feminismo, derechos de la población LGBTQIA+, periferias y faveladas] y por la Agenda Marielle Franco. En total, la Bancada Marielle es formada por 44 diputados, siendo 13 para la Cámara Nacional de Diputados y 31 para diferentes Asambleas Legislativas Estaduales. Considerando el número general de parlamentares electos de la Bancada Marielle, 21 son mujeres negras; 4 hombres negros; 15 mujeres blancas; 3 hombres blancos y 1 mujer indígena. Además de apoyar las candidaturas, el Instituto Marielle Franco apoyará las actividades legislativas de los parlamentares electos en defensa al legado y memoria de Marielle Franco.

Uno de los grandes retos a lo largo de los próximos años será transformar el número récord de candidaturas y parlamentares negros electos en propuestas propositivas para la población que estos representan. Marielle (2019) sonaba decir que ni toda representatividad importa, ya que ni siempre todos los parlamentares que se auto declaran como negros están comprometidos con una agenda antirracista o involucrados en los debates de interés para la comunidad - como la cuestión de la violencia, desigualdades sociales, económicas de salud e, incluso, políticas. Quiero mencionar que todos los líderes electos bajo la Agenda Marielle se identifican con alguno espectro de la izquierda brasileña y no hay representantes del centro y tampoco de la derecha en la Bancada.

En 2018, la primera elección tras el asesinato de Marielle Franco, tres mujeres negras que actuaban en la asesoría de Marielle fueron electas como diputadas estaduales para la Asamblea Estadual de Rio de Janeiro (Alerj): Renata Souza, Dani Monteiro e Monica Francisco. En 2022, Renata Souza fue la mujer con más votos en la historia de Alerj. tercera diputada estadual con más votos en la disputa por la Alerj. En su primer discurso de tras las elecciones, Renata dijo:

Son las mujeres negras del PSOL las que dan prioridad a las luchas por la superación de las desigualdades sociales, de género, raza y clase. Porque nosotras [las mujeres negras] no vamos a quedarnos en esta *balela*<sup>31</sup> de agenda identitaria. La pobreza, el hambre, la miseria, la violencia tienen género, raza, clase y territorio [...] Estas elecciones mostraron cuál es la política correcta en este estado [Rio de Janeiro] y en

---

<sup>31</sup> Mentira.

Brasil [...]. Son las mujeres negras, pobres, LGBTQIA+ que están guiando la lucha histórica de este país. ¡Ganaremos con las mujeres negras! ¡Sigamos juntos en nombre de Marielle Franco!<sup>32</sup> [Traducción de NBs]

*Ilustración 13: Toma de posesión de Talíria Petrone en 2023*



Toma de Posesión de Talíria Petrone. Talíria era amiga personal de Marielle y fueron electas juntas en 2018 – Marielle para el Consejo Municipal de Rio de Janeiro y Talíria Petrone para el Consejo de Niterói, otra ciudad del estado de Rio de Janeiro. Talíria fue electa diputada federal en 2018, el año del asesinato de Marielle. En 2022 fue reelecta y obtuvo la mejor votación de una mujer de izquierda en la disputa por un cupo en la Cámara Nacional de Diputados. Talíria recibió 198 548 votos.

---

<sup>32</sup> Disponible en <<https://www.instagram.com/p/CjPFG3BpdqN/>> A partir de 4:24

*Ilustración 14: Mujeres negras en movimiento: Renata Souza*



Renata Souza fue amiga y asesora de Marielle Franco. En 2018 fue electa Diputada Estadual en Rio de Janeiro y fue la diputada estadual más votada en el estado en la ocasión. Renata también fue la primera mujer negra a presidir la Comisión de Derechos Humanos de la Asamblea de Rio de Janeiro (ALERJ). En 2022 fue reelecta como diputada estadual y fue la política más bien votada de toda la historia de Alerj. En la imagen, Renata aparece en frente a la estatua de Marielle Franco que está ubicada en el Centro de Rio de Janeiro donde Marielle realiza reuniones para informar las acciones de su mandato.

Por otro lado, si se puede hablar de una politización negra hacia adentro de la institucionalidad, quiero mencionar que los líderes no pueden caer en la trampa del espejeo de la vieja mala, como dice Segato (2021c) porque ese mismo Estado que “abre” las puertas de su institucionalidad es el mismo que te quita con la otra, porque frente a él somos siempre sujetos subalternos. El Estado despolitiza el politizado a la medida en que esos actores asumen una postura amenazadora al orden del estatus del sistema. En otras palabras, la confianza política e institucional no se debe hacer solamente a partir y por el Estado, sino que a través de ese cuerpo históricamente marginalizado y que es el principal responsable por vocalizar nuevas representaciones. Burlar la hegemonía del poder del Estado y entregar el poder de toma de decisiones para poblaciones históricamente excluidas es un paso importante hacia la construcción de una política de afecto y asertiva como defendía Marielle, ya que nunca habrá subalternidad en nuestra propia comunidad.

Las iniciativas que han surgido tras el asesinato de Marielle son ejemplos de éticas políticas que son creadas a partir de eventos de violencia. Es posible también percibir la centralidad que las actividades dan hacia las mujeres negras, al antirracismo y enfoques en la cuestión de negro. Las propuestas tampoco señalan la necesidad de jerarquizar opresiones porque entienden que las experiencias de las parlamentarias negras se entrecruzan de múltiples formas con la cuestión de raza, género y clase. Las iniciativas también apuntan hacia la necesidad de construir una identidad colectiva basada en las experiencias particulares de mujeres negra. Ese esfuerzo puede ser visto como una estrategia de movilización y agrupamiento de ideas, personas y procesos. La conformación de una identidad colectiva es esencial para evitar el agotamiento o fisuras a lo largo del proceso de formulación de políticas y agendas.

El esfuerzo identitario y de agendas también corresponde a una de las principales demandas de Marielle a lo largo de su trayectoria política: formular agendas desde una experiencia socio-compartida. Marielle siempre sonaba decir que para ampliar las discusiones políticas es “fundamental comprender que estamos en un lugar de tratamiento diferente. Es necesario reconocer el racismo”. Por lo tanto, las iniciativas que surgen tras su asesinato refuerzan que la cuestión antirracista debe ocupar un espacio importante en las discusiones sobre ampliación de representatividad en los espacios de toma de decisión. Otro punto importante es que el duelo fue resignificado como estrategia de movilización, subversión y ocupación política. Eso no significa que el racismo acabó o se suavizó desde entonces, pero trae la urgencia de pensarnos estrategias políticas y jurídicas para dismantelar su carácter reactivo hacia esos nuevos movimientos de

inclusión y representatividad post Marielle, porque cómo ella mismo defendía, el debate debe concebir la centralidad del racismo, pero para saber dónde estamos y dónde queremos llegar eso “necesitamos estar vivos” (Franco, 2018).

¿Y por qué nombrar la realidad es algo tan importante? ¿Qué realidad es esta? A lo largo de la investigación, vimos que Marielle siempre ha incorporado en su lucha los principales temas que atraviesan su experiencia: raza, género, territorio [favelas] y sexualidad. Por lo tanto, la manutención de su memoria debe pasar necesariamente por la recuperación y el reconocimiento de las opresiones que cercaban su cuerpo-trayectoria, así como ponerlos en el eje central de la acción colectiva. Asumo que Marielle, tanto en el ámbito académico, personal y político realizó una tarea muy importante que fue el punto de inflexión: Marielle dio notoriedad, en su vida y tras su asesinato, a realidades importantes que dan nombre a las diferencias intrínsecas al modelo organizativo del sistema racista-patriarcal. Su asesinato también pone en evidencia un cuerpo dónde se materializa todas las violencias y opresiones estructurales de una sociedad que se organiza a través del racismo y sexismo (Segato, 2021c).

Desde mi punto de vista, su asesinato ha colocado en evidencia la necesidad de recuperar otras posibilidades y perspectivas de proyectos históricos que divergen de las reglas del actual sistema racista-patriarcal. El principal objetivo de una ética popular frente a la violencia racista es rechazar la muerte como proyecto de vida. Por otro lado, Marielle refuerza la necesidad de que la lucha no es una etapa central al Estado, sino que debe caminar de manera transversal con las comunidades y movimientos sociales. La tarea más urgente a nivel institucional es la construcción de un sistema que sea capaz de mantener la solidaridad y la reciprocidad como realidades simbólicas, objetivas, prácticas y políticas del tejido social. Esa (re)construcción pasa necesariamente por desestabilizar el racismo y no permitir que el racismo nos transforme en todo lo que nos nombra: individuos inferiores, sin competencia, sumisos y expulsados a la zona del no ser (Carneiro, 2022). Desmantelar el racismo es desmontar el mito de la democracia racial mestiza de nuestros países que ha creado una falsa idea sobre la integración nacional de identidades divergentes al modelo racista-patriarcal.

Quiero, exijo estar viva para hacer política. Es triste saber que la violencia (desde la simbólica hasta las amenazas de muerte, todas ellas absurdas y graves) puede minar el deseo que las niñas y mujeres tienen de ocupar puestos en la política. Por eso necesitamos ser cada vez más. Por un lado, necesitamos diagnosticar y crear mecanismos para prevenir la violencia política racial y de género. Incluso presentamos

el proyecto de ley en la Cámara Federal, que se desarrolla en ese sentido. Pero también es necesario garantizar condiciones para que las mujeres sean candidatas. Recursos del partido, redes de apoyo, incluso para mujeres madres, división del trabajo doméstico. La dureza de la política institucional, capaz de socavar nuestras fortalezas, puede minimizarse a medida que más de nosotras ocupemos espacios de poder. Subvertir el poder, colectivizar el poder y devolver el poder a las mayorías. Todos los días pienso en lo difícil que es para nosotras, las mujeres negras, las mujeres socialistas, las mujeres de lucha, seguir ocupando estos espacios (Talíria Petrone, 2022, p 184).

La racialización de la vida y muerte de Marielle, su trayectoria, ha dejado un mensaje mucho más expresivo que su asesinato: la repolitización de la vida ocurre necesariamente a través de una nueva perspectiva histórica que contraste las normas de empatía instituida por la fase actual que hemos atravesado junto a la lógica moral conservadora. Es desde la insurgencia social y nuevas tecnologías de sociabilidad y politización [la famosa dicha de Marielle sobre una política del afecto] que seremos capaces de reivindicar ese nuevo modelo de política desde abajo. Marielle ha introducido en los debates antirracistas y feministas la necesidad de dismantelar las lógicas de opresión establecidas por el mandato racista y sexista de la sociedad que nos apartan un lugar diferente dentro y fuera de la institucionalidad (Segato, 2021c).

¿Cómo continúan en la vida política las mujeres que se enfrentan al sistema? Creo que, en primer lugar, es bueno recordar que muchas de nosotras nos involucramos en la política desde que nacemos. La política es el precio del arroz. La política es si el precio del boleto se ajusta al presupuesto. Si el hijo de una negra de la favela o la periferia regresa vivo a su casa. No tengo dudas de que la política en la que creo reside en la trabajadora que se desvive para hacer que la vida siga sucediendo, en las redes de solidaridad que construye, en este quilombo tan invisibilizado. Este poder de las mujeres negras, de las favelas, de la periferia, perturba profundamente a quienes detentan el poder. También cuando esta política que es cotidiana, que es vida concreta, cuando la clase trabajadora se representa en los espacios institucionales, la élite colonial ya mencionada aquí reacciona ante los cuerpos supuestamente extraños (Talíria Petrone, 2022, p. 182)

La expresividad de Marielle también está en el reconocimiento de que reaccionar a las lógicas de opresión y sumisión del racismo es extremadamente difícil, principalmente cuando la reacción se da a través de la ocupación en espacios no formados para el no ser. Este sistema ha interpuesto la lógica de que no aceptar el racismo como lógica de organización de las relaciones sociales significa no sobrevivir. Por otro lado, su asesinato ha dejado claro la tarea de que no hablar de la violencia política, institucional, estructural, simbólica y moral provocada por el racismo es maquillar una realidad muy violenta (Carneiro, 2022).

Rita Laura Segato (2021a) afirma que, para erradicar con la lógica de la violencia, es necesario dismantlar la masculinidad. Yo iría más fondo, para acabar con la lógica de opresión, dominación y virulencia que aflige que las sociedades latinoamericanas, es necesario dismantlar el patrón racista-patriarcal. Por lo tanto, resolver el problema latinoamericano es dismantlar con las lógicas del binarismo instituidos por la modernidad donde el A y el NO-A puedan ser realidad no contradictorios e igualmente verdaderas al mismo tiempo. Dismantlar el sistema racista-patriarcal es sucumbir con el binarismo violento y cognitivo que estructura el orden social y político de nuestras sociedades.

La población negra, debido a condiciones históricas de exclusión, tiene enormes dificultades para llegar a instancias de poder en cualquiera de los espacios institucionales. Llegar al parlamento ha sido la experiencia solitaria de unas pocas mujeres negras y cuando se arrebató una representación política con la extraordinaria dimensión social de Marielle Franco, provoca un torrente de sentimientos que alternan la conmoción y el miedo, con la revuelta y la indignación, el desencanto y el desaliento, porque sabemos el extraordinario esfuerzo que fue necesario para construir una líder política como Marielle Franco y todo el esfuerzo y el tiempo que será necesario para construir una nueva representación con la densidad y el potencial que ella tenía (Sueli Carneiro, 2018, en su ponencia: Marielle Franco, Racismo y Desigualdad Socioespacial). [Traducción de NBs]

Puede que sea difícil, de hecho, construir una nueva representatividad como fue Marielle Franco, principalmente cuando consideramos las lógicas de perpetuación y dinamismo del racismo y sexismo en diferentes procesos históricos. Sin embargo, nuestra tarea más urgente es traducir el proyecto histórico de solidaridad, comunidad y transversalidad que Marielle Franco defendía para la población negra, mujeres, jóvenes, población LGBTQIA+ y otras. El racismo exige ese proceso de conciencia y memoria para la construcción de alternativas al actual proyecto histórico que se centra en las cosas-capital, pero: “Estamos dispuestos, muchos de nosotros, a sacrificar riqueza y consumo, por otras formas de felicidad, de bienestar, que dependen de la inversión en un mundo relacional, en el cual la reciprocidad mantiene los lazos comunitarios en pie?” (Segato, 2021c, p. 83).

El huracán Marielle trae consigo distintas lecciones. Una de ellas es que el racismo se manifiesta en su versión más virulenta sin maquillarse, sea en el anonimato o en la vida pública/política. Sin embargo, para mí, su mayor legado es que Marielle Franco se transformó en la expresión completa de la *amefricanidad* de Lélia González: una mujer negra, pobre, favelada y bisexual que supo “emergerse por completo en el desarrollo de una estrategia de supervivencia, todos los días, todo

el tiempo, sin dejar de lado la apuesta en la vida” (Gonzalez, 1985, p. 111). Por fin, la trayectoria de Marielle refuerza la necesidad de reconstruir algo que el racismo nos ha robado: nuestro proyecto histórico *amefricano* que supera a las lógicas de no empatía y lejanía y que abre espacio para que podamos tejer las prácticas de solidaridad, comunidad y transversalidad que ella defendía. Marielle nos ofrece la oportunidad de establecer una nueva ética popular antirracista y feminista que rechaza la muerte como proyecto de vida.

*Ilustración 15: Marielle Presente!*



Muro escrito "Marielle Floresca", situado en la calle donde la concejala fue brutalmente asesinada en 2018. Foto de mi archivo personal

## Reflexiones finales

Corría el año de 2017. Iba yo regresando de la Universidad hacia mi casa, cruzando toda la ciudad en un trayecto que, de ida y vuelta, me llevaba más o menos tres o cuatro horas de mi día para salir desde la periferia sur de Brasilia para llegar al Distrito Federal donde siempre he realizado mi vida profesional y académica. Pegaba fuerte el sol de finales de año en Brasilia, más o menos a 40 grados y, y, desafortunadamente, me senté en el lado donde el sol pegaba aún más fuerte.

Mientras estaba en Facebook, vi las noticias de un periódico de mi ciudad. En menos de 24 horas había innumerables reportajes sobre el hecho de que la policía había matado a algunos jóvenes acusados de asalto o de tráfico de drogas. Todas las publicaciones tenían un encabezado similar: *Mais um CPF cancelado<sup>33</sup> pela polícia.*

Estos reportajes eran parecidos en otro sentido: exhibían los cuerpos muertos deshumanizados, tirados en el piso tras la violencia policíaca, y todos esos cuerpos, digo eso sin equivocarme, traían una marca registrada: eran jóvenes negros. Innecesario decir que las muertes fueron espectacularizadas y celebradas por muchos seguidores de los periódicos.

Cidade Ocidental, la ciudad de dónde vengo, está más o menos a una hora al sur de Brasilia y tiene una población de poco más de 40 mil habitantes. Es una periferia que es parte del estado de Goiás, pero la gran mayoría de sus residentes trabaja y estudia en Brasilia. Esa parte del entorno sur es conocida como formada por ciudades dormitorio, ya que las personas pasan gran parte de su día en la capital del país. Quienes habitamos en esas ciudades dormitorio estamos acostumbrados a dos situaciones particulares: despertarnos a las 4:30 de la mañana para llegar a Brasilia antes de las 8:00, debido al tráfico y a la cuestión de la inseguridad. Cuento esto porque ese día se despertó en mí por primera vez la pregunta: ¿por qué todos esos jóvenes que están siendo asesinados son negros? Confieso que fue la primera vez que esa cuestión me atravesó de una manera muy directa. Nunca me había fijado en esa realidad.

Fue ahí que nació mi interés por las dinámicas de las relaciones raciales y del racismo en Brasil. Anteriormente, mi idea era enfocar mis investigaciones laborales y académicas en Economía Política sobre el tema del Banco del BRICS (Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica). Pero el racismo, que en ese momento aún no era, para mí, la explicación más exacta sobre todo eso, se

---

<sup>33</sup> Otro CPF [CPF es la clave de identificación en Brasil, similar a la CURP en México] cancelado por la policía.

interpuso en mi camino ese día de una manera muy traumática y repugnante. No es posible que todos los días vivamos la muerte de un joven negro sin cuestionarnos qué tipo de realidad atraviesa a esos cuerpos negros para que la muerte sea siempre su destino final. Posteriormente me dediqué a la investigación acerca de la seguridad pública y fue así como conocí a Marielle.

En una de las entrevistas que llevé a cabo para esta tesis con Fernanda, ella me mencionó que el tema del territorio siempre cruza la vida y la sensibilidad de una manera avasalladora. Debatir sobre el territorio y la supervivencia de la población negra y periférica estaba en el centro del interés de ella, como concejal y activista. Y hay que anotar que fue justamente tras perder a una amiga en un enfrentamiento entre la policía y algunos traficantes que Marielle decidió dedicarse al activismo en los temas del territorio y de la seguridad pública. Cuando Fernanda me mencionó eso, instantáneamente me vino a la memoria a ese Nicholas de 2017 regresando de la Universidad y cuestionando la realidad casi obligatoria de los jóvenes negros. Al mismo tiempo se me despertó otra vez la indignación sobre cómo es posible que Cidade Ocidental y Favela da Maré compartan la misma realidad siendo que están en ciudades y estados tan diferentes. Pocos meses después, Marielle, a la que tanto admiro y cuya trayectoria seguí con cuidado, fue asesinada en Rio de Janeiro.

Menciono todo esto porque creo que gran parte de las investigaciones académicas en ciencias sociales necesariamente nacen debido a una experiencia que, directa o indirectamente, cruza el camino del investigador de manera avasalladora. Esto fue lo que me pasó a mí en estos últimos años, en el sentido de que los asesinatos de muchas personas negras en Brasil han sido avasalladores para mí.

En este trabajo de tesis vimos que es indispensable comprender qué papel juega la raza en las relaciones sociales en Brasil. Vimos también que el factor racial no es una mera sustancia que habla sobre los cuerpos, sino que es una referencia a un paisaje histórico que nos constituye y nos confiere una posición muy específica en la sociedad. Este lugar tiene un color, es racial y es siempre relacional. Evocamos a la raza en Brasil no a partir de su connotación biológica, sino para elucidar una estructura que ha permeado las relaciones sociales y que es la matriz de las desigualdades del Brasil de hoy. En este país, la raza es una posición que nos habita. Al mismo tiempo, la raza es, para más de la mitad de la población nacional, que es negra, el marcador de nuestra condición humana, que nos fue robada.

Como fue desarrollado en las anteriores páginas, el hecho de que la vida de las personas les sea robada – “la rapiña de la vida, como lo dice Segato – es una constante incuestionable de la realidad negra en Brasil, ya sea en el ámbito político-institucional, en el social o en el económico.

En ese contexto, el caso de Marielle se vuelve emblemático en medio a un espectro continuo de la violencia ejercida en contra una multitud de personas anónimas en Brasil.

Antes que nada, se vuelve emblemático porque nos permite ver cómo el punto de partida del análisis es que la rapiña de la vida de la población negra es una lógica atravesada necesariamente por el racismo. Es el racismo el que produce la espectacularización de la violencia y la celebración de la muerte de cuerpos que son considerados ajenos a la sociedad nacional. El racismo es el que produce esa lógica que hace que a ciertos individuos del Brasil la vida no les pertenezca. Los espacios históricamente construidos para la población negra habitan en la zona de no ser. El racismo es una estructura rígida que hace que los distintos cuerpos nunca se crucen en esa sociedad, regida por mucho tiempo por el mito de la democracia racial.

El caso de Marielle es emblemático porque, en segundo lugar, el racismo no siempre se manifiesta de una manera abierta. En otras palabras, nuestra labor como investigadores sociales es crear vocablos para realidades que no se nombran. Es decir, generalmente no ocurre que el que aquí ha sido llamado “legislador de la moral y del mandato de la violencia” siempre ejerza la virulencia gritando hacia los cuatros rincones de la tierra que lleva a cabo su acto de rapiña porque es un individuo racista o porque practica la discriminación racial. Sin embargo, el racismo es la norma para que los actos de violencia racista sean legalizados. La investigación llevada a cabo para este trabajo de tesis me permitió darme cuenta de que el racismo es una de las estructuras centrales de opresión de nuestra sociedad, y que, cuando éste se cruza con otras lógicas históricas de dominación como el género, la etnia, la clase, la sexualidad, la nacionalidad, etc, tiene un efecto avasallador.

El caso de Marielle refleja un racismo que no tiene interés en maquillarse. Es un fenómeno que opera como lógica de organización y de subordinación de cuerpos marcados por un paisaje histórico común sobre la zona del no ser. Como fue señalado en el cuerpo de la tesis, desde múltiples realidades – la educación, la salud, la representatividad legislativa, el ámbito laboral – el racismo tiene como estrategia la muerte, simbólica o física, como proyecto de vida. Una muerte simbólica porque entendemos que la política y el poder no reflejan la realidad y representatividad

negra. Al mismo tiempo, el racismo puede provocar una muerte física, porque, como observamos, la violencia en contra de la población negra, sin distinción de género, no es una lógica casual. Ser negro en Brasil es un factor de riesgo. Por lo tanto, es posible ver al racismo “como una articulación ideológica y un conjunto de prácticas” (Gonzalez, 1985) que refuerza su eficacia estructural como vector de la violencia histórica y contemporánea, como la estructura central de las asimetrías y de las violencias provocadas en Brasil.

Dentro de América Latina y de los estudios latinoamericanos, el caso del racismo en Brasil es central para abordar las diferentes dinámicas y facetas del racismo en nuestro subcontinente. Para el autor de esta tesis, el racismo es uno de los hilos conectores centrales entre todas nuestras sociedades, forjadas en gran parte a partir de marcajes raciales y del racismo.

El racismo es intrínseco a las lógicas fundacionales de nuestras repúblicas y es una variante indispensable para el mantenimiento de una violencia basada en el mandato patriarcal y racista de estructurar la dominación sobre determinados cuerpos.

En América Latina el racismo puede tener distintas capilaridades o distintas caras; por ejemplo, el racismo anti indígena y el racismo anti negro. Sin embargo, en todas ellas su lógica es siempre la misma: el racismo es una de las principales pedagogías de crueldad en nuestro subcontinente; es decir, enseña a la sociedad a incurrir en determinados actos o prácticas sobre cuerpos que deben ser cosificados o reducidos al estatus de cosa (Segato, 2021c).

Otro punto interesante para nuestra perspectiva latinoamericanista es analizar a partir de qué categorías instituye el racismo su centralidad como sistema de opresión. Como lo hemos observado para el caso del Brasil, éste fenómeno está necesariamente ligado con la absoluta centralidad que tiene la raza en este país, como una categoría fluida que organiza y teje las relaciones sociales. Por otra parte, a través de los planteamientos y las denuncias de los movimientos negros y feministas brasileños se pudo constatar que la raza puede travestirse de otros significados que no necesariamente la mencionan como lógica operacional. Desde el Brasil, ser negro es mucho más que compartir este paisaje histórico del color de piel; es una transmutación que abarca estatus social y territorio.

Si bien en la totalidad de los países de América Latina el racismo existe como un fuerte sistema de creación de desigualdades y de opresión, la raza como categoría social puede no ser crucial o tan crucial como en el Brasil. Por ello, siempre es necesario respetar las particularidades de la

formación histórica de cada país latinoamericano, pero teniendo como fondo que el racismo es una lógica común a todos ellos de organización y de represión del estatus social de las personas. Ella tiene como origen primigenio las estructuras jerárquicas y desiguales del proyecto colonial inacabado en nuestra región, cuyos remanentes se convirtieron en estructuralmente centrales en el momento en que nacieron y se empezaron a desarrollar los Estados-nación modernos, orientados por las lógicas del colonialismo interno.

En esta tesis se intentó averiguar hasta qué punto el racismo es la principal lógica de la violencia ejercida en contra líderes comunitarios y activistas en derechos humanos. Habiendo encontrado con toda claridad, por lo menos en el caso del Brasil, que sí lo es, se intentó precisar cómo opera esta lógica. La conclusión es que no es coincidencia que América Latina sea una de las regiones más peligrosas del mundo para este tipo de líderes, y ello se debe a las estructuras sociales en las que estos líderes están insertos.

En este sentido, Marielle muestra claramente cómo una líder que emerge de la vida racializada hacia la inferioridad que caracteriza a un territorio históricamente negro y pobre, logra, de una cierta manera, romper con las barreras que el racismo ha impuesto a la institucionalidad, y es en sí mismo una fuerte denuncia acerca de cómo éste es, en esa sociedad, el eje fundacional de las desigualdades territoriales, económicas, sociales y políticas.

Ha quedado confirmada la hipótesis central de este trabajo, según la cual, en su calidad de lógica estructural de las relaciones sociales y raciales en Brasil y de lógica de opresión fundacional de la realidad de la población negra brasileña, el racismo tuvo una relación directa con el asesinato de Marielle Franco. A partir de la experiencia y de las denuncias de las feministas negras del Brasil, aparece claramente cómo es a partir de la opresión racial que las mujeres negras se han organizado a lo largo de la historia de este país. Por otra parte, cuando el racismo se entrecruza con el sexismo acaba produciendo una doble asfixia social, colocando mayores barreras a la movilidad social, política y económica de las mujeres negras, en comparación con los hombres y las mujeres de todos los demás grupos raciales. Finalmente, el racismo es también la principal barrera que se levanta en contra de las mujeres negras brasileñas en el ámbito político y legislativo del país. Marielle emerge de una política tradicional e históricamente masculina y blanca. Sobrevivir en estos espacios no es tarea fácil.

De esta afirmación se deriva una conclusión importante de esta investigación. Si la política es un espacio históricamente blanco y masculino, su lógica de operación está basada necesariamente en el sistema racista-patriarcal. Además de los bajos índices de éxito de las candidaturas electorales negras de los que se dio cuenta en el cuerpo de este trabajo, podríamos decir que el racismo instituye reglas para habitar estos espacios. Para sobrevivir en la institucionalidad es necesario blanquearse y masculinizarse, tal y como lo impone el racismo como pedagogía de la crueldad.

Marielle siempre rechazó blanquearse y masculinizarse, pero, en su calidad de orden establecido, el racismo produce la norma según la cual cualquier acto de desacato dentro del sistema racial-patriarcal debe ser castigado. El asesinato de Marielle es, literalmente, una sanción radical en contra de ella por haber roto con las lógicas establecidas por este sistema blanco y masculino. Por lo tanto, el caso Marielle refuerza el hecho de que, en las sociedades marcadas por el autoritarismo racista y patriarcal, el racismo es un proceso histórico de marginalización constituido por prácticas discriminatorias y violentas. Fue este sistema racista y autoritario que se materializa en la institucionalidad el que la asesinó.

Por otro lado, el caso de Marielle es una metáfora perfecta del racismo brasileño, porque su asesinato muestra con toda claridad que la violencia racista nunca es el punto final. No hay duda de que el continuum del ejercicio de la violencia como norma incuestionable hacia determinados grupos puede provocar el estancamiento de ciertos movimientos, debido a que una de las estrategias del racismo es necesariamente fragmentar el tejido social y provocar un borramiento de las identidades y de los arraigos comunitarios. Sin embargo, el caso de Marielle apunta hacia una dirección contraria a esto: la formación de una nueva ética popular frente a la violencia. Podríamos incluso decir que, a la par de este asesinato, emerge una ética popular antirracista y feminista que ha apostado a denunciar el racismo estructural, así como la necesidad de establecer un nuevo contrato social que sea capaz de desestabilizar las jerarquías y las violencias físicas y simbólicas instituidas por el racismo y el autoritarismo en nuestras sociedades. La emergencia de algunos colectivos negros y feministas, como el Instituto Marielle Franco, el Mujeres Negras Deciden, Estamos Listas y el Colectivo Marielle Franco, así como los incentivo por parte de esas organizaciones para una participación más amplia en los procesos de toma de decisiones post Marielle Franco nos dan un ejemplo de la magnitud y la importancia de estos colectivos en el Brasil.

Me atrevo a afirmar que este trabajo logró establecer un hilo conductor entre lo llamé “mi reflexión de sospecha” y las respuestas aquí desarrolladas acerca del crimen en contra de Marielle. Si reconocemos que el racismo es parte del ADN del Estado brasileño, es poco probable – como lo apuntaba mi sospecha – que sus instituciones de base reconozcan que este fenómeno es clave para entender el asesinato de Marielle. Innecesario mencionar que el poder judicial blanco y masculino aún no ha externado hacia la sociedad si considera que este asesinato fue o no fue un crimen racista en Brasil. Pero, yendo un poco más allá, creo haber confirmado “mi sospecha”, ya que ésta anticipaba que este aparato judicial es uno de los máximos defensores del *estatus quo* del sistema racista y patriarcal. En otras palabras, una de las bases históricas centrales del Estado brasileño es que él se encarga de propagar y mantener esa herida social que es el racismo. Si el Estado reconociera la gravedad de esa herida y la necesidad de eliminarla, esto provocaría la inestabilidad del orden de la sociedad y de todo lo que el poder más aprecia, que es la preservación, a cualquier costo, de sus reglas sistemáticas y organizativas, aún si ella implica sostener principios de injusticia.

En mi calidad de académico y de aliado de los activismos antirracistas y feministas del Brasil, considero que parte de mi obligación es nombrar las realidades que ilustran el racismo y el patriarcado en esta sociedad. Espero que esto contribuya a la reflexión, la corrección y el redireccionamiento de los modelos racistas y patriarcales de interacción social en mi país; al establecimiento de un amplio proceso de reconocimiento reflexivo de nuestra condición. Espero también que el esfuerzo desplegado en este trabajo se una a muchos otros que, desde diversas trincheras, están tejiendo un fuerte apego a lo que representamos, con el propósito de elaborar nuevos caminos de libertad, y de luchar por la expansión de los derechos para la población negra y para las mujeres negras del Brasil. Una lucha que pasa a través de la interpelación de nuevas éticas y sensibilidades que se opongan frontalmente a la moral y al orden vigente, aunque, por lo pronto, éstos sigan pareciendo impenetrables e inmutables.

El riesgo que asumimos quienes nos reclamamos ser parte de esta ética popular frente a la violencia no es el de recurrir a una futurología, sino el de arriesgarnos a pensar “salidas y estrategias para desgastar y perturbar las estructuras productoras y multiplicadoras de violencia” (Segato, 2010, p. 256), entre las cuales, en el Brasil, el racismo, productor central de las desigualdades, jerarquías sociales y múltiples dimensiones de la violencia.

Marielle es una piedra de toque importante en los debates sobre los ejes transversales del racismo y las desigualdades en el Brasil, principalmente porque la concejala simboliza esa nueva generación de jóvenes negros que han denunciado el racismo como norma operante en este país. Marielle es la síntesis de una generación que ha recuperado la enorme potencialidad de ser negro en la sociedad, de nombrar nuestra realidad a partir de la memoria que, históricamente, ha sido objeto de rapiña.

Marielle sintetiza esa conciencia colectiva de que ser negro en Brasil es una metáfora de múltiples opresiones históricas, pero que aún desde este lugar es posible construir un nuevo proyecto histórico que continúe apostando a la vida, sin dejar de lado nuestras diferencias, necesidades y particularidades como un colectivo que, desde el racismo, comparte conciencia y memoria. En otras palabras, esta experiencia nos enseña las claves de un proyecto antirracista afroamericano, como decía Lélia González, conducido por colectivos que surgen desde procesos de conciencia acerca de qué es el racismo y cuáles son sus impactos y la memoria construida acerca de él, que le apuestan a que, a partir de ahí, es posible construir y restituir un nuevo proyecto de vida.

Esta nueva iniciativa histórica antirracista y feminista que emerge a partir de Marielle necesariamente rechaza la muerte como proyecto de vida y como patrón incuestionable de la realidad negra. Es un proyecto que pretende avanzar hacia la construcción de un país restaurador, que tenga la capacidad de mantener la reciprocidad, la solidaridad y el arraigo comunitario en torno a temas simbólica y políticamente centrales para el tejido social. Esa perspectiva histórica pasa por la denuncia del racismo como estructura, así como la denuncia de los mitos del mestizaje y de la democracia racial que han hurtado nuestra conciencia, y han inmovilizado nuestra memoria.

Desde la perspectiva latinoamericanista, el huracán Marielle Franco nos ofrece propuestas para construir este nuevo contrato social que podría desestabilizar estructuras a través del desmantelamiento del racismo y del sexismo. Su mensaje más importante es una politización que ocurre también fuera de las instituciones del Estado, a partir del territorio comunitario, de las experiencias colectivas y de los movimientos sociales.

Marielle nos presenta una alternativa hacia una nueva politización que emerge a partir de la insurgencia social y de nuevas tecnologías de cercanía y sociabilidad. Ese imaginario radical de una nueva política antirracista y feminista surge desde abajo, y no necesariamente dentro del aparato estatal que tiene en su ADN el binarismo colonial racial y de género. Repolitizar la vida,

desde la experiencia de Marielle, es asumir que este binarismo racista y sexista es la principal barrera para la construcción de una alternativa en la que las diferencias puedan converger de manera complementaria y no excluyente. Es necesario ocupar la institucionalidad, pero la tarea más urgente es recuperar nuestros proyectos históricos antirracistas que son alternativos a la lógica racista-patriarcal de nuestras realidades.

Esta repolitización sólo es posible si no retrocedemos en el camino de romper cada día las barreras y los muros que el racismo nos impone en nuestras rutas. Ciertamente que este sistema no se derrumbará de la noche a la mañana, ya que el racismo es un fenómeno que la sociedad ha adaptado. Hoy en día nuestra tarea es la que corresponde al ideal de Marielle: desmantelarlo a través de esa utopía de la ética antirracista y feminista, en la que la solidaridad y el arraigo comunitario sean alternativas de superación del patrón racista-patriarcal.

Marielle Franco, Berta Cáceres<sup>34</sup>, Samir Flores<sup>35</sup> y tantos otros han luchado, en varios países latinoamericanos, por nuevos horizontes de conciencia, memoria y emancipación para los grupos históricamente marginalizados, como las poblaciones organizadas, negros, campesinos, palenqueros y pueblos raizales. Lo han hecho bajo una perspectiva, bajo un proyecto de vida subversivo frente a la actual dinámica predatoria, de dominación, de exclusión y de muerte del

---

<sup>34</sup> Berta Cáceres fue una líder indígena lenca, activista ambiental y feminista natural de La Esperanza, en Honduras. Su trayectoria fue marcada por su lucha en contra la financierización y mercantilización de la naturaleza en su país, luchando contra megaproyectos hidroeléctricos en Honduras. Berta Cáceres fue asesinada el 2 de marzo de 2016 con tiros de armas de fuego en su casa en La Esperanza. Roberto David Castillo, ex directivo de la hidroeléctrica Empresa Desarrollos Energéticos fue apuntado como autor intelectual del asesinato de Berta Cáceres y condenado en 2022 a más de 20 años de prisión. En 1993, la activista había fundado el Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH) como oposición a la empresa de David Castillo que construiría una hidroeléctrica en el río Gualcarque, sagrado para la comunidad lenca.

<sup>35</sup> Samir Flores Soberanes fue un campesino, líder y activista nahua que hizo una fuerte oposición al Proyecto Integral Morelos y a la construcción y operación de la termoeléctrica en Huexca, en el estado de Morelos, México. Samir Flores era natural de Amilcingo, una comunidad del municipio de Temoac, Morelos, a tres horas de Ciudad de México, y su trayectoria en defensa del agua y de la tierra. El Proyecto Integral Morelos promovió la construcción de dos termoeléctricas, un gasoducto, un acueducto y una línea eléctrica entre los estados de Tlaxcala, Puebla y Morelos. Samir Flores hacia oposición al proyecto de inúmeras maneras – marchas, conferencias, participación en consultas y debates en su comunidad, pero principalmente a través de la conscientización pedagógica. Samir Flores tenía una radio comunitaria, Radio Amiltzinko, donde también llevaba noticias sobre el proyecto hacia toda la población de Amilcingo. Además, el activista era Maestro y enseñaba agroecología a los niños de una de las Escuelas Primarias de la comunidad de Amilcingo, que hoy lleva su nombre. Samir Flores fue asesinado el 20 de febrero de 2019 a las 5 de la mañana en su casa. Hasta el momento, no hubo demasiados avances en la investigación y punición de su asesinato. A lo largo de Maestría he realizado algunas actividades en la comunidad de Amilcingo junto a los compañeros y compañeras de Samir Flores. Fueron momentos de mucho aprendizaje, saberes, memoria y afecto compartido.

capitalismo. Líderes como ellos, todos asesinados, nos enseñan que necesitamos recuperar, desde nuestras entrañas, una alternativa latinoamericanista antirracista y feminista que rechace la muerte como proyecto de vida.

*Ilustración 16: El huracán social, político, antirracista y feminista Marielle Franco*



Marielle durante su campaña electoral del 2016. Es una de mis fotos favoritas porque representa su cercanía con sus electores, su potencia, belleza y memoria. La foto es de su archivo personal.  
Marielle Presente! Hoje e Sempre!

## Obras Citadas

- Alencastro, L. F. (2018). África, números do tráfico atlântico. En L. Schawrcz, & F. Gomes, *Dicionário da Escravidão e Liberdade* (pp. 69-78). Brasil: Companhia das Letras.
- Arboleda Quiñonez, S. (2016). Plan Colombia: descivilización, genocidio, etnocidio y destierro afrocolombiano. *Nómadas*, 45(1). pp. 75-89.
- Auyero, J., & Álvarez, L. (2014). La ropa en el balde: Rutinas y ética popular frente a la violencia en los márgenes urbanos. *Nueva Sociedad*, № 251, pp. 17-30.
- Bastide, R. (1965). The development of race relations in Brazil. En G. Hunter, *Industrialization and Race Relations* (pp. 9-29). London: Oxford University Press.
- Bonilla-Silva, E. (1997). Rethinking racism: Towards a Structural Interpretation. *American Sociological Review*, 62(3). pp. 465-480.
- Bonilla-Silva, E. (2006). *Racism without racism: color-blind racism and the persistence of racial inequality in the United States*. New York: Penguin.
- Borges, N. (Julio de 2022). Racismo es violencia: aportes para una metodología de investigación crítica. *Contextualizaciones Latinoamericanas*, 2 (27), pp. 63-70.
- Bourgois, P. (2009). Treinta años de retrospectiva etnográfica sobre la violencia en las Américas. En J. López García, S. Bastos, & M. Camus, *Guatemala: violencias desbordadas* (pp. 27-62). Espanha: Universidad de Córdoba.
- Butler, J. (2009). *Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?* Brasil: Civilização Brasileira.
- Câmara Municipal do Rio de Janeiro. (2017-2020). *Legislações do Ver. Marielle Franco*. Fonte: Câmara Rio: <http://www.camara.rio/vereadores/marielle-franco/leis-de-sua-autoria>
- Campos Garcia, A. (2012). Racialización, racialismo y racismo: un discernimiento necesario. *Universidad de la Habana*, № 273, pp. 184-199.
- Campos, L. A. (2017). Racismo em três dimensões uma abordagem realista-crítica. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 1-19.
- Campos, L. A., & Gomes, I. (2016). Relações raciais no Brasil contemporâneo: uma análise preliminar da produção em artigos acadêmicos dos últimos vinte anos (1994-2013). *Sinais Sociais*, 11(32), 85-116.
- Carmichael, S. (1969). *Black Power*. New York: Penguin.

- Carneiro, S. (1995). Gênero, raça e ascensão social. *Revista Estudos Feministas*, 3(2), pp. 544-552.
- Carneiro, S. (2013). Mulheres em movimento. *Estudos Avançados*, 17(49), pp. 117-132.
- Carneiro, S. (2018, 13 de abril). Marielle Franco, racismo e desigualdade socioespacial [Vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=Q0J5ieksiD8>
- Carneiro, S. (2019). *Escritos de uma vida*. Polén Livros.
- Carneiro, S. (2022). (M. Brown). *Sueli Carneiro*. [Podcast]. Spotify Studios. <https://open.spotify.com/episode/2eTloWb3Nrmog0RkUnCPr?si=ed813667822447b8>
- Castoriadis, C. (1987). Reflexiones en torno al racismo. *Debate Feminista*, 7-22.
- Castoriadis, C. (2001). Reflexiones el torno al racismo. *Debate Feminista: Racismo y Mestizaje*, Vol.24, pp. 15-29.
- Cavalcante, K. (2020). Fundamentos da filosofia Ubuntu: afroperspectivas e o humanismo africano. *Revista Seminário de Visu*, 8(2), pp. 184-192.
- Costa, S. (2002). A construção sociológica da Raça no Brasil. *Revista Estudos Afro-Asiáticos*, 24(1), 35-61.
- Costa, S. (2002). *As cores de Ercília : esfera pública, democracia, configurações, pós-nacionais* (1ª ed.). Belo Horizonte: UFMG.
- Das, V. (2007). *Life and words. Violence and the decent into the ordinary*. California: University of California Press.
- DATASUS. (2020). *Sistema de Informações sobre Nascidos Vivos*. Fonte: Tabnet Datasus: <http://tabnet.datasus.gov.br/cgi/tabcgi.exe?sinasc/cnv/nvuf.def>
- Defensoria Pública do estado do Rio de Janeiro. (2020). *Perfil dos entrevistados pela Defensoria Pública do Rio de Janeiro nas audiências de custódia entre setembro de 2017 e setembro de 2019*. Rio de Janeiro.
- Echeverría, B. (1998). Violencia y Modernidad. En B. Echeverría, *Valor de uso y utopia* (pp. 94-118). Ciudad de Mexico: Siglo Veintiuno Editores.
- Echeverría, B. (2010). *Modernidad y Blanquitud*. Ciudad de México, Mexico: ERA.
- Fanon, F. (1952). *Pele Negra, Máscaras Brancas*. São Paulo, Brasil: Ubu.
- Fanon, F. (1956). Racismo e Cultura. *Présence Africaine*, pp. 78-90.
- Fernandes, F. (1964). *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Contra Corrente.
- Fernandes, F. (2007). *O Negro no Mundo dos Brancos*. São Paulo: Global.

- Ferreira, A. (2009). Favelas no Rio de Janeiro: Nascimento, expansão, remoção e, agora, exclusão através de muros. *Revista Bibliográfica de Geografia y Ciencias Sociales*.
- Fórum Brasileiro de Segurança Pública. (2020). *Anuário Brasileiro de Segurança Pública*.
- Foucault, M. (1977). *Microfísicas do Poder*. Paz e Terra.
- Franco, M. (2016a, 24 de Septiembre). *Perfil VQQ / Marielle Franco - PSOL* [Vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=IKSWfgZLKMA&t>
- Franco, M. (5 de Diciembre de 2016b). Podcast do Brasil em 5. *Episódio 4: Fernanda Melchionna e Marielle Franco* [Podcast]. SóPapo. <https://soundcloud.com/brasil-em-5/sopapo-podcast-do-brasil-em-5-episodio-4-fernanda-melchionna-e-marielle-franco>
- Franco, M. (2017a). A emergência da vida para superar o anestesiamiento social frente à retirada de direitos: o momento pós-golpe pelo olhar de uma feminista, negra e favelada. En W. Bueno, J. Burrigo, R. Pinheiro-Machado, & E. Solano, *Tem saída? Ensaios críticos sobre o Brasil*, pp. 98-95. Editora Zouk.
- Franco, M. (2017b, 1 de Agosto). Bate papo com Marielle Franco [Vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=swKLU6ZI5MI>
- Franco, M. (2017c). Lo nuevo siempre viene. En CLACSO, *Afrodescendencias: voces en resistencia*, pp. 177-180. Argentina: CLACSO.
- Franco, M. (2018a). *UPP - a redução da favela a três letras: uma análise da política de segurança pública do estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: N-1 Edições.
- Franco, M. (2018c). Diálogos difíceis... violência contra a mulher - estruturante do modelo de exploração e acumulação. *Temáticas*, 26(52), pp. 23-30.
- Gall, O. (2004). Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México. *Revista Mexicana de Sociología*, 66(2), 221-259.
- Gall, O. (2005). Desigualdad, diferencialismo, asimilacionismo, segregacionismo y exterminio: racismos ordinarios en el mundo y en México En O. Gall; E. Vitale; S. Schmeikes, México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminacion, pp. 7-51.
- Gall, O. (2014). Interseccionalidad e interdisciplina para entender y combatir el racismo. *Interdisciplina*, 2(4), 9-34.
- Gall, O. (2014). Prejuicio y Racismo. En F. Blanck-Cerejido, *El siglo del prejuicio confrontado* pp. 75-109, Paradiso.

- Gall, O. (2018). Construcción de la identidad nacional negación del racismo. *Diplomado Racismo y Xenofobia vistos desde México*. México: Red Integra.
- Gall, O. (2019). ¿Cuándo surge el racismo? Ciudad de Mexico, Mexico: Red Integra.
- Galtung, J. (2003). *Tras la violencia 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de guerra y la violencia*. España: Gernika Gogoratuz.
- Galtung, J. (2016). La violencia: cultural, estructural y directa. En M. d. Defensa, *Cuadernos de estrategia* (No. 183). España: Ministerio de Defensa.
- Gonzalez, L. (1979). Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher negra. En L. Gonzalez., Rios, F., & Lima, M (Orgs.) (2020), *Por um feminismo afro-latino-americano*, pp. 25-44. Zahar.
- Gonzalez, L. (1982). A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica. Em L. Gonzalez, *Por um feminismo afro-latino-americano*, pp. 49-64. Zahar.
- Gonzalez, L. (1982). O movimento negro na última década. En L. Gonzalez, & C. Hasenbalg, *Lugar de Negro*, pp. 9-43. Rio de Janeiro: Marco Zero.
- Gonzalez, L. (1983). Racismo e sexismo na cultura brasileira. En L. Gonzalez., Rios, F., & Lima, M (Orgs.) (2020) *Por um feminismo afro-latino-americano*, pp. 75-93. Zahar.
- Gonzalez, L. (1985). Mulher negra. En L. Gonzalez., Rios, F., & Lima, M (Orgs.) (2020) *Por um feminismo afro-latino-americano*, pp. 94-111. Zahar.
- Gonzalez, L. (1988). Por um feminismo afro-latino-americano. En L. Gonzalez., Rios, F., & Lima, M (Orgs.) (2020), *Por um feminismo afro-latino-americano*, pp. 139-150. Zahar.
- Gonzalez, L. (1988b). A categoria político-cultural da amefricanidade. En L. Gonzalez., Rios, F., & Lima, M (Orgs.) (2020), *Por um feminismo afro-latino-americano*, pp. 127-138. Zahar.
- Guimarães, A. S. (1995). Racismo e Anti-racismo no Brasil. *Revista Novos Estudos*, 43(2), pp. 26-44.
- Guimarães, A. S. (1999). *Racismo e Antirracismo* (1ª ed.). São Paulo: Editora 34.
- Guimarães, A. S. (2003). Como trabalhar com "raça" em sociologia. *Revista Educação e Pesquisa*, 1(29), pp. 93-107.
- Guimarães, A. S. (2004). Preconceito de cor e racismo no Brasil. *Revista de Antropologia*, 1(4), pp. 9-43.
- Hall, S. (1992). *A identidade cultural na pós-modernidade*. DP&A.

- Hasenbalg, C. (1979). *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil* (1ª ed.). Rio de Janeiro: Graal.
- Hasenbalg, C. (1996). Perspectivas contemporâneas acerca da questão racial: Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil. (M. Maio, & R. Santos, Eds.) *Raça, ciência e sociedade*, pp. 235-249.
- Hasenbalg, C., & Silva, N. (1993). Notas sobre desigualdade racial e política no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*, 25(2), pp. 104-124.
- Haslanger, S. (2019). Tracing the Sociopolitical Reality of Race. En J. Glasgow, S. Haslanger, C. Jeffers, & Q. Spencer, *What is race? Four Philosophical views*, (pp. 4-37). Oxford University Press.
- Hofbauer, A. (2006). Ações afirmativas e o debate sobre racismo no Brasil. *Lua Nova*, São Paulo, 68: pp. 9-56.
- Ianni, O. (2004). Dialética das relações raciais. *Estudos Avançados*, 18(50), pp. 21-30.
- IBGE, I. (2010). *Censo 2010*. IBGE.
- IBGE, I. (2018). *Estatísticas de Gênero: Indicadores sociais das mulheres no Brasil*. IBGE.
- IBGE, I. (2019). *Desigualdes sociais por cor ou raça*.
- Instituto Marielle Franco. (2021). *Violência política de gênero e raça no Brasil 2021*. Instituto Marielle Franco.
- Instituto Sou da Paz. (2021). *Onde mora a impunidade? Porque o Brasil precisa de um indicador nacional de esclarecimento de homicídios*. Instituto Sou da Paz.
- IPEA, I. (2021). *Atlas da Violência 2021*. IPEA.
- Jeffers, C. (2019). Cultural Constructionism. En J. Glasgow, S. Haslanger, C. Jeffers, & Q. Spencer, *What is race? Four Philosophical views* (pp. 38-72). Oxford University Press.
- Kilomba, G. (2018). *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Cobogó.
- Magalhães, J. C. (2010). Histórico das favelas na cidade do Rio de Janeiro. *Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA)*.
- Méndez G, C. (2022a, 18 de agosto). Racismos en Peru [Vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=bzLEE4VXblw>.
- Méndez G, C. (2022b). Racismo: ¿vestigio colonial? *La República*.
- Monsma, K. (s.d.). *Racialização, Racismo e mudança: um ensaio teórico, com exemplos do pós-abolição paulista*. XXVII Simpósio Nacional de História. Natal: ANPUH.

- Montañez Pico, D. (2021). La dimensión racial del capitalismo. *El Viejo Topo*, N. 399, pp. 60-67.
- Navarrete, F. (2020). La blanquitud y la blancura, cumbre del racismo mexicano. *Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México*, N. 864, pp. 6-12.
- Núcleo de Operações e Inteligência em Saúde . (2021). *Sociodemographic factors associated with COVID-19 in-hospital mortality in Brazil*. Public Health.
- Petrone, T. (2022). Hasta que el cuerpo de cada mujer sea libre. En M. D'ávila, *Siempre fue sobre nosotras: relatos de la violencia política de género en Brasil* (pp. 172-186). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- Pólis, I. (2020). *Raça e COVID no município de São Paulo*. São Paulo.
- Quijano, A. (2000). ¡Qué tal raza! *Revista Ecuador Debate*, N. 048, pp. 141-152.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. Em CLACSO, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 285-387). Buenos Aires: CLACSO.
- Redes da Maré. (2019). *Censo Populacional da Maré*. Rio de Janeiro: Redes da Maré.
- Ribeiro, D. (2019). *Quem tem medo do feminismo negro?* Companhia das Letras.
- Rocha, L. d. (2018). A vida e as lutas de Marielle Franco. *EM PAUTA*, 16(42),pp. 274-280.
- Sansone, L. (2004). *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*. Salvador: UFBA.
- Santiago Borges, N. (2020). A Necropolítica nas Intervenções Federais no Brasil (2018) e no México (2006–2012). *Revista Perspectiva*, 120-136.
- Schawrcz, L., & Gomes, F. (2018). *Dicionário da Escravidão e Liberdade*. Companhia das Letras.
- Scheper-Hugues, N. (1997). *La muerte sin llanto: violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Artel.
- Schwarcz, L. (1993). *O Espetáculo das Raças*. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras.
- Segato, R. (2006a). Racismo, Discriminación y acciones afirmativas: Herramientas conceptuales , Brasília. *Observatório da Jurisdição Constitucional*.
- Segato, R. (2007). *La Nación y sus otros: Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Segato, R. (2010). *Las estructuras elementales de la violencia: Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

- Segato, R. (2011). Racismo, Discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales. *Observatório da Jurisdição Constitucional*.
- Segato, R. (2019, 20 de Marzo). Tenemos que hablar [Vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=HN8qR1NuPtw>
- Segato, R. (2021a). *La guerra contra las mujeres*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Segato, R. (2021b). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Segato, R. (2021c). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Wade, P. (1997). *Raza y Etnicidad en Latinoamérica*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Wade, P. (2014). Raza, ciencia, sociedad. *Interdisciplina*, pp. 35-62.
- Wade, P. (2018). Qué es la raza. *Diplomado Racismo y Xenofobia vistos desde México*. México: Red Integra.
- Wade, P. (2022). El concepto de raza y la lucha contra el racismo. *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, Vol. 40 Núm. Especial, pp. 163-192.
- Wieviorka, M. (2009). *El racismo: una introducción*. (A. Garcia Castro, Trad.) Barcelona: Gedisa.