

Identificare e contare gli afrodiscendenti in Venezuela: la ragione etnologica socialista e il censimento del 2011

DI STEFANO BONI*

Abstract

Questo contributo riflette sull'assunzione da parte di un movimento sociale di uno strumento tipico degli Stati, il censimento. Le politiche chaviste appoggiano gli attivisti che sostengono le rivendicazioni di comunità che si identificavano come "negre". Il socialismo del secolo XXI sposa la causa del riscatto, la finanzia, l'indirizza e la fa interagire con esigenze statali e partitiche. In questo clima favorevole, gli intellettuali promuovono il ripensamento e la riscrittura della storia nazionale, propongono una nuova categoria identitaria, quella di "afrodiscendenti", denunciano la perdurante invisibilità delle comunità "afro". Per i leader del movimento, il riconoscimento del peso sociale e politico delle comunità che rappresentano passa per una campagna pluriennale finalizzata ad una conta formale degli "afrodiscendenti" che si realizza nel censimento del 2011. L'inserimento delle nuove categorie etnico-razziali si rivela però controproducente per chi guida il movimento: l'identificazione con la nuova l'etichetta identitaria è scarsa.

Parole chiave: movimenti sociali, Stato, censimento, afrodiscendenti, Venezuela.

La necessità dello Stato di ordinare, sostiene Scott (1998; cfr. Bourdieu 2012, pp. 20-23) si concretizza in un ampio e impegnativo progetto finalizzato a rendere "leggibile" il tessuto sociale. Gli organi amministrativi, sia quelli esplicitamente adibiti a tale funzione, sia quelli apparentemente operativi, codificano esistenze in soggetti da etichettare, rendendole popolazione decifrabile, ridotta a dati che possono costituire un'anagrafe con identificazioni univoche nel nome, cognome, data di nascita, sesso, indirizzo. L'amministrazione sanitaria certifica malattie, invalidità, disturbi psichiatrici e la necessità di assistenza sociale. Le istituzioni educative esaminano competenze, attribuiscono voti e titoli, codificano profili professionali. Gli organi tributari scrutinano transazioni finanziarie, inseriscono persone in

* stefano.boni@unimore.it

classi di reddito e registrano proprietà immobiliari. L'apparato giudiziario valuta condotte e produce categorie penalizzanti: ricercato, detenuto, pregiudicato. Governare, ovvero condizionare, manipolare, indirizzare, costringere vissuti in condotte attese, quando applicato a popolazioni numerose e variegata, richiede un certosino lavoro di produzione di dati. L'individuo viene così classificato secondo surrogati tipologici quantificabili, adatti ad essere tradotti in politiche amministrative calibrate su "la statistica una 'scienza' statale per natura che permette una conoscenza approfondita della popolazione che si governa" (Zibechi 2007, p. 268; cfr. Foucault 2005, pp. 201-214). All'interno delle due polarità in cui la diversità può essere concepita, una che considera, valuta e apprezza la singolarità personale, l'altra che tende a classificare la differenza umana in categorie, lo Stato, per lo meno quello potenziato che emerge nella modernità, sposa la seconda. L'intervento personalizzato, calibrato sul singolo, caratteristico delle società olistiche, in cui la disuguaglianza si struttura sulla dipendenza, lascia spazio alla categorizzazione anonima degli Stati (Boni 2015).

In questo processo di progressiva estensione delle tipologie create, dei dati raccolti, delle elaborazioni statistiche, la popolazione è in genere l'oggetto dell'indagine: il protagonismo, l'*agency*, delle classificazioni è condensato in chi imposta le procedure di lettura del sociale. La statale perseveranza classificatoria diventa particolarmente delicata quando codifica le identità collettive interne alla nazione, identificabili spesso attraverso una sinergia indefinita di caratteri razziali, etnici e culturali. Amselle (1990) esamina, soprattutto in contesto coloniale, la ragione etnologica:

la prospettiva discontinuista che consiste nell'estrarre, filtrare e classificare al fine di individuare dei tipi, sia in campo politico (società statuali/ società senza Stato), sia in campo economico (autosussistenza/ mercato), sia in ambito religioso (paganesimo/ Islam), sia infine in campo etnico o culturale. Tale prospettiva teorica, di cui è evidente l'unità, è uno dei fondamenti della dominazione europea sul resto del pianeta, una sorta di filo di Arianna che percorre la storia del pensiero occidentale (Amselle 1990, p.41).

Nel mio percorso di ricerca in Venezuela, mi sono interessato di un fenomeno, l'introduzione di dichiarazioni etnico-razziali nel censimento del 2011, che inverte quelli che vengono presentati da Foucault (2005), Bourdieu (2012, pp. 20-23), Amselle (1990) e Scott (1998) come i consueti rapporti di potere attivati nella classificazione del sociale. L'inserimento delle variabili etnico-razziali nel censimento si nutre ideologicamente di una prospettiva "discontinuista" ma la volontà di categorizzazione non deriva dallo Stato, bensì dai movimenti sociali; il protagonismo non è europeo ma afrodiscendente; la procedura è condotta non da imperi coloniali ma da uno Stato che si proclama socialista e che insiste su quello che chiama *poder popular*, l'ac-

coglimento istituzionale di istanze che emergono dal popolo. La visibilità statistica, nell'intenzione dei movimenti sociali, diventa un ingrediente per rivendicare la compensazione della *deuda histórica*, il debito storico verso le culture stigmatizzate.

Prendo spunto da Agier e Quintín (2003) che vedono la costruzione dell'identità afrodiscendente in Colombia come un processo

che presuppone implicitamente o esplicitamente una progressione naturale che si irradia dalla cultura alla identità e dalla identità alla politica. Nel percorrere il cammino in senso inverso (dalla politica all'identità e da questa alla cultura), vogliamo 'decostruire' questo processo analiticamente (Agier, Quintín 2003, p. 27).

Mi soffermo, in ciò che segue, sulle politiche dei governi Chávez a favore di quelli che verranno chiamati "afrodiscendenti": si è trattato di svegliare e sollecitare una identità per poi riconoscerla come cultura, contarla attraverso il censimento e premiarla con finanziamenti pubblici. Userò il termine "afro", nonostante la sua profonda ambiguità, che discuterò in ciò che segue, perché è la chiave lessicale utilizzata da governo e movimenti sociali per designare persone, aree e comunità nel processo che mi appresto a descrivere.

La ricerca è stata condotta tra il Dicembre 2013 e il Gennaio 2014 nello Stato Sucre in Venezuela, all'interno di un percorso di ricerca iniziato nel 2007. Ho cercato innanzitutto di mappare le iniziative, gli insediamenti e i personaggi localmente ritenuti rappresentativi del mondo "afro". Nel costruire la rete di contatti con alcuni degli attori principali delle rivendicazioni in Sucre, mi sono trovato di fronte ad un panorama variegato sia da un punto di vista professionale (accademici, artisti, artigiane, cuoche, musicisti, ballerine e politici, sia del Partido Socialista Unido de Venezuela – PSUV – che dell'opposizione) sia fenotipico (con aspetti che si discostavano a volte marcatamente dai tratti attribuiti agli africani). Le tredici interviste con i protagonisti locali partivano dal percorso biografico per poi focalizzarsi sull'auto-percezione della identità, sulle forme di attivismo intrapreso e sui legami con la politica istituzionale. Parallelamente, ho condotto una ricerca, principalmente telematica, sulle numerose iniziative pubbliche promosse a favore degli afrodiscendenti, tra cui l'inserimento della variabile etnico-razziale nel censimento: ho consultato quotidiani, ho esaminato siti del governo e dei movimenti sociali "afro", ho osservato filmati di eventi svolti in Sucre per cercare di tracciare le traduzioni locali delle iniziative sovvenzionate dal governo².

2 La ricerca è stata finanziata nell'ambito del Progetto di ricerca co-finanziato dal Miur e dalla Università di Modena e Reggio Emilia, "Stato, pluralità e cambiamento in Africa" (PRIN 2010-11, Responsabile nazionale: P.L. Valsecchi; Responsabile dell'Unità di Ricerca di Modena: F. Viti).

Breve storia demografica e politica della presenza “afro” in Venezuela

Il popolamento schiavista in Venezuela è estremamente complesso sia perché stratificato su diversi secoli, dal XVI al XIX, sia perché la provenienza della manodopera coatta è variegata per origine, provenendo dalla Spagna, dalle Canarie, da altre parti dei Caraibi oltre che da diverse località del continente africano. Secondo Mata³ gli schiavi erano impiegati principalmente in due ambiti. Il primo concerne attività economiche pericolose e faticose, quali l'impiego nelle grandi aziende agricole o la ricerca subacquea di perle e il lavoro in miniera. Il secondo ambito consiste nell'impiego domestico, spesso associato a forme di concubinaggio.

La variabile razziale è stata a lungo una dimensione del conflitto politico. La relazione schiavista, e la conseguente disuguaglianza razzista, è stata messa in crisi sia con fughe che con ribellioni. La sparizione era frequente: i *cimarrones*, ovvero i fuggitivi, generavano *cumbe*, comunità nascoste in cui gli es-schiavi, spesso in sinergia con mulatti e *indios*, vivevano in relativa autonomia, al riparo dalle invadenze dei potentati locali e dalla repressione statale; a fine Settecento è stata stimata la presenza di 30.000 *cimarrones* e 60.000 schiavi (Martínez 2013, p. 124; cfr. Malighetti 2004). Rivolte che coniugano variabili razziali e di classe, ricordate col nome del leader e il luogo dell'insurrezione, segnano con continuità la storia venezuelana e sono evocate con orgoglio dagli intellettuali e politici afrovenezuelani contemporanei (vedi, ad esempio, AAVV 2010, García 2007, Fernandes 2010, p. 156).

Fin dall'inizio della tratta, ma sempre più col passare delle generazioni, non si può delimitare una popolazione “africana” né in termini fenotipici, né culturali, né geografici. In termini fenotipici le specificità africane si perdono in un, relativamente rapido, processo di ibridazione con componenti europee e indie; in termini culturali, le tracce linguistiche africane incorporate nella declinazione venezuelana del castigliano sono limitate. Le specificità culinarie, artistiche, musicali e rituali, sebbene molti attivisti contemporanei sostengano che siano state “mantenute” in conseguenza della socialità resistente dei fuggitivi⁴, vengono nel complesso trasformate creativamente, dando vita a sinergie, in cui si possono individuare elementi provenienti da genealogie specifiche, ma la cui concettualizzazione e significato vanno contestualizzati nel peculiare processo di mescolamento caraibico. Inoltre, se fino a inizio Novecento le presenze “afro” si concentrano principalmente in certe aree, a partire dal boom petrolifero degli anni Venti si ibridano con altri settori marginali in una rapida urbanizzazione⁵.

3 Ricardo Mata, storico, 13.1.2014, Carupano; cfr. García (2005) e Martínez (2013).

4 Vedi, ad esempio, Pedro Mundarain, attivista della MUD (opposizione), 15.12.2013, Santa Fe e Berta Cova, Patrimonio cultural viviente dello Estado Sucre, 29.12.2013, Caramene.

5 García Jesús Chucho (2011), Venezuela con la tercera mayor cantidad de afrode-

Nello Stato di Sucre, la presenza era più evidente nella vecchia *barraca*, l'equivalente locale del *cumbe*, di Campoma e nell'adiacente città di Cariaco; nella penisola di Paria, nota per la sua produzione di cacao e per una presenza "afro" con cognomi francesi, frutto di migrazioni caraibiche; nella cittadina di Petare. Eppure, queste aree, sono inserite in un prolungato meticcio culturale e fenotipico: moltissime famiglie venezuelane hanno almeno un antenato "afro", così come le famiglie che si considerano "afro", quasi invariabilmente hanno ascendenti con altri profili. Come mi spiegano attivisti "afro": "il problema dell'etnicità è abbastanza complesso perché a volte lo stesso che in certe occasioni si definisce afrodiscendente, in altre si presenta come bianco"⁶; "la particolarità di qui è che ci può essere una famiglia di *negros retintos*, negri, negri, che può partorire un bimbo di pelle chiara [*catire*]"⁷. I tratti "afro" si mischiano ma rimane uno stigma associato a una lettura fenotipica impressionistica e l'identità che la discriminazione genera (Ishibashi 2007).

Nonostante una storia di lotte e ribellioni, alla fine degli anni Ottanta la questione razziale pareva, a molti, superata. Lo sguardo dello Stato sui cittadini che venivano definiti "negri" si soffermava principalmente su attività culturali classificabili come 'folklore' per sottolinearne la caratterizzazione popolare e la matrice estranea alla alta cultura "bianca". L'etnografa Pollak-Elz (1991, pp. 98, 102, 104-105) sostiene che ci fosse una "mancanza di razzismo e di coscienza razziale in Venezuela"; i settori urbani con pelle più scura "non si identificano come 'negri'... Il Venezuela è un esempio di pacifica integrazione razziale nella società nazionale, in cui il colore della pelle non ha importanza".

Il rafforzamento dei movimenti sociali afrodiscendenti le daranno, almeno parzialmente, torto. Negli anni Novanta, la coscienza sopita si anima e si radicalizza. Vengono costituite e consolidate organizzazioni locali che, prive di un coordinamento nazionale e di un programma politico, spesso riflettono i termini cultural-estetici-artistici in cui viene delimitata la questione "afro". Nello Stato di Sucre, ad esempio, le prime politiche a favore di afrodiscendenti, a metà degli anni Novanta, valorizzano talenti prodotti dal tessuto sociale popolare, riconosciuti come *creadores de tradición* a cui viene riconosciuto il titolo di *patrimonio cultural viviente*: sono musicisti di strada, artigiane, danzatrici e cantanti nonché promotrici di rituali, anche esoterici (le Messe della *santería*)⁸.

scendientes de Suramérica, kafungabarlovento.wordpress.com, (7.8.2011).

6 Ricardo Mata, storico, 13.1.2014, Carupano.

7 Pedro Mundarain, attivista della MUD (opposizione) 15.12.2013, Santa Fe.

8 Omaira Guitierrez, direttrice della Casa de la Diversidad Cultural, 9.1.2014, Cumaná. La *santería* è il termine usato dagli spagnoli per denigrare l'uso sincretico del cristianesimo nei Caraibi da parte della popolazione afrodiscendente.

Le politiche chaviste a favore degli “afrodiscendenti”

A partire dagli anni Novanta, l'attivismo “afro” acquista spessore teorico, si connota politicamente ed estende le sue rivendicazioni oltre la sfera folklorica. “Questo è esattamente quello che vuole il discorso coloniale rispetto agli Afro, che suonino i tamburi e facciano magia nera” (Ciccariello-Maher 2013, p. 155); le parole sono pronunciate da Jesus Chucho García, uno dei leader della nuova stagione di rivendicazioni (cfr. García 2002). Per intraprendere un ambizioso percorso di rivendicazione storica e sociale, i movimenti sociali utilizzano le nuove opportunità di riconoscimento offerte da Chávez, interessato a stringere alleanze con gli strati sociali popolari nel tentativo di allargare la base di consenso elettorale. L'affermazione di un'identità culturale “afrodiscendente” è una costruzione socio-politica strettamente connessa alla traiettoria di quella che è stata chiamata la “rivoluzione bolivariana” (cfr. Fernandes 2010).

La frammentazione del movimento “afro”, rispetto all'attivismo indio, con cui viene continuamente raffrontato, ritarda la capacità di influenzare il governo. Se l'apporto indio ha una menzione esplicita già nella costituzione del 1999, i movimenti “afro” non ottengono lo stesso privilegio. La nascita della *Red de Organizaciones Afrovenezolanas* (ROA) nel 2000, fondata “da persone e collettivi che, ognuno a suo modo, promuovono il pieno godimento dei diritti degli afrodiscendenti”⁹, segna un evidente salto di qualità nella capacità di influenzare il governo per mettere fine alla “invisibilizzazione” e iniziare la “riparazione” (Monagreda 2011, Escalona Rojas 2007; cfr. Lucena Molero 2007, Azzellini 2006, pp. 196-201; García 2007, p. 230, Ayala e Mora Queipo 2008). Al contempo si istituiscono e rafforzano altre associazioni quali il *Cumbe de Mujeres Afrodescendientes*, la *Red de Jóvenes Afrovenezolanos*, la *Red de Afrodescendientes de Venezuela*.

Ricordiamo quelli che vengono presentati come “alcuni successi della ROA”, invariabilmente legati a concessioni governative nella legislazione, struttura istituzionale, finanziamenti: l'accoglimento di alcune istanze in diverse leggi (*Ley orgánica de educación*, *Ley de la juventud*, *Ley de defensa pública*); la collaborazione con diversi ministeri che ha fruttato la creazione di un viceministro per l'Africa e uno per la donna afrodiscendente; l'istituzione nel *Ministerio para la Cultura* di un ufficio adibito al collegamento con le comunità afrodiscendenti; la *Subcomisión de Legislación, Participación, Garantías y Derechos de los y las Afrodescendientes* in parlamento. Il governo coinvolge la ROA nella partecipazione ad appuntamenti internazionali quali il *Foro Andino por la Diversidad y la Pluralidad* (2000) e la *Conferencia Mundial Contra el Racismo* (2001). La ROA rivendica di aver dato l'impulso che ha permesso la creazione della commissione presidenziale per l'elimi-

9 ROA al Colectivo Nacional e Internacional, aporrea.org, 15.1.2010.

nazione di tutte le forme di discriminazione razziale dal sistema educativo. Nel 2011 viene approvata la *Ley Orgánica Contra la Discriminación Racial*, “redatta su iniziativa della ROA” (Martínez 2013: 128). Nel 2012 viene istituito il *Consejo para el Desarrollo de las Comunidades Afrodescendientes*¹⁰. Vengono creati centri culturali, istituti educativi e onorificenze a nome di afrodiscendenti.

Nella gestione ordinaria e periferica vengono sovvenzionate pubblicazioni di libri, pamphlet e riviste (vedi ad esempio, AAVV 2010) in cui si riscrive la storia da una prospettiva “afro”. Il *Consejo Nacional de la Cultura de Venezuela* pubblica sette volumi di musica afrovenezuelana. Si promuove una didattica valorizzante l’identità “afro” con corsi di formazione, la creazione della *Cátedra Libre África* in alcune università, del *Centro de Saberes Africanos* e del *Instituto de Investigaciones Estratégicas Sobre África y su Diáspora*. Vengono finanziate radio comunitarie che promuovono l’orgoglio “afro” (Fernandes 2010, pp. 178-180, 188). Sono molteplici gli incontri regionali che innestano l’identità “afro” sui temi più vari: educazione, sviluppo sostenibile, religiosità, turismo culturale, danza. Per la celebrazione del 10 Maggio, giorno dell’afrodiscendenza a partire dal 2005, e del 2011, anno dell’afrodiscendenza, lo Stato si coordina con movimenti sociali, centri culturali, fondazioni, istituti per promuovere, sull’intero territorio nazionale, iniziative finalizzate a dare impulso alla cultura “afro”¹¹.

L’auto-rappresentazione del discorso “afro” sotto Chávez

L’era Chávez apre insperate potenzialità di promozione del discorso afrodiscendente ma al contempo ne vincola la formulazione in termini accettabili dal governo. I leader del movimento elaborano un’auto-rappresentazione pesantemente condizionata dall’interazione con lo Stato per ciò che concerne la definizione della popolazione rappresentata nonché dei suoi tratti caratterizzanti e posizionamento partitico. Le rivendicazioni come settore stigmatizzato si coniugano bene alle politiche socialiste di appoggio alle classi più povere e ai settori marginali: la sinergia tra movimenti e governo si gioca sulla denuncia del perdurare del razzismo (Ishibashi 2007, Cannon 2008). Il governo progressivamente sposa le rivendicazioni accettando, certificando e promuovendo nella legislazione, come nelle politiche culturali, una nuova etichetta identitaria “afro”.

10 Informe de la Red de Organizaciones Afrovenezolanas, Marzo 2011; ROA al Colectivo Nacional e Internacional, aporrea.org, 15.01.2010.

11 Fuentes Janite (2011), Celebración del año de los afrodescendientes en Venezuela contará con amplia programación, afroamiga.wordpress.com (15.1.2011); IV encuentro internacional de Afrodiscendientes en Caracas, ong-oronegro.blogspot.com, 27.6.2011.

Gli intellettuali afrodiscendenti producono una preziosa e sistematica critica a narrazioni, lessico, pratiche e ideologie discriminatorie che si strutturano su concetti innovativi. La nozione di *afrodiscendente* viene sposata dai movimenti sociali e accademici per rimpiazzare “negro”: permette di riformulare l’identità in termini di orgoglio piuttosto che di stigma, sovverte il discorso coloniale e coniuga il focus sulla razza con quello sulla eredità culturale (Ayala e Mora Queipo 2008; Monagreda 2011: 143-144; cfr. Malighetti 2004, pp. 193-208). L’emergente etichetta identitaria diventa velocemente egemonica grazie alla sponsorizzazione sinergica di movimenti sociali e governo. Gli intellettuali afrodiscendenti individuano un *endorazzismo*, ovvero la criminalizzazione della vittima che genera sia l’internalizzazione del razzismo nelle comunità “afro” che il permanere di atteggiamenti discriminatori nel partito e nel governo (Escalona Rojas 2007). S’insiste sulla *invisibilizzazione* degli afrodiscendenti:

non esistiamo né geograficamente né culturalmente, non abbiamo coscienza etnico-razziale, non appariamo nelle statistiche, non abbiamo storia e quando appariamo nella storia ufficiale è in posizione subordinata, assimilati nell’ideale nazionale (Monagreda 2011, p. 147).

La rivendicazione identitaria rifiuta la strategia statale, chiamata dagli attivisti “afro”, “ideologia del meticcio” e “omoginizzazione nazionalista”: l’accusa è di occultare le differenze culturali, ignorando il nesso tra queste ultime e persistenti forme di razzismo e disuguaglianza (García 2007; Monagreda 2011, pp. 140, 151-152; Lucena Molero 2007, p. 61). Si difende la pertinenza di una categoria etnico-razziale, genetica e culturale, geograficamente identificabile e quantitativamente rilevabile: una strategia di “(ri) africanizzazione della identità e cultura negra venezuelana” (Ayala e Mora Queipo 2008). Se le scienze sociali hanno enfatizzato il carattere costruito e contestuale, dinamico e meticcio delle identità, nel Venezuela chavista, chi rivendica la rappresentanza di gruppi storicamente stigmatizzati spinge il discorso identitario in direzione opposta. I leader dell’associazionismo ripropongono diverse dinamiche denominate dai Comaroff (2009) *Ethnicity Inc*, sebbene l’oggettivazione della identità sia razziale piuttosto che etnica, finalizzata a suscitare principalmente le simpatie del governo piuttosto che del mercato, e che nel contesto venezuelano il tentativo di distillare una dimensione demografica e culturale “afro” sia particolarmente arduo dopo secoli di spiccata ibridazione culturale.

L’enfasi del movimento è sulla distinzione sociale, sullo scarto culturale, sulla tradizione specifica ricondotte al momento storico fondativo: la provenienza africana. In tal senso le metafore essenzializzanti e razziali fanno necessariamente parte della retorica del movimentismo “afro”, come dimostrano questi frammenti d’ intervista:

“Sono e mi sento afrodiscendente... vengo dall’Africa e la mia discendenza [sic] è lì... là c’è la mia cultura e radici, affinché la gente si mantenga così come l’ha fatta la natura... è difficile che si perda perché si porta nel sangue”¹²;

“dobbiamo fortificarci... se io, come afrodiscendente, non riconosco che dipendo dall’Africa, che il mio cordone ombelicale è in Africa, non sto fortificando la mia cultura, i miei elementi culturali intrinseci”¹³.

A Sucre il 2011 è stato festeggiato con un festival di tradizioni “afro” a Petare in cui affermate afrodiscendenti mettevano in mostra competenze artigiane, esoteriche, culinarie e artistiche¹⁴. L’incontro è aperto dal discorso del sindaco che associa le ribellioni degli schiavi alle politiche del governo.

Anche io ho i geni che vengono da lì, ho questa genetica. Il mio fisico mi dice che è così. Se il mio fisico fosse come gli italiani, gli inglesi, i tedeschi, però non è così. Il mio fisico è di questa parte africana... Sentiamoci orgogliosi di avere genetica africana, ci da forza, ci da morale per contrastare i danni che sta facendo l’Impero nel mondo. Dobbiamo considerarla genetica anti-imperialista. Questa è la lotta che abbiamo innanzi... una lotta che hanno già fatto i popoli africani. La lotta di duecento o cinquecento anni fa è la stessa di ora. È lo stesso spirito e la stessa lotta per i diritti umani, per l’indipendenza, per la sovranità¹⁵.

Nell’auto-rappresentazione dei leader afrodiscendenti, “solo attraverso le lotte autonome degli Afro-Venezuelani – la capacità di costringere i loro compagni a prendere sul serio le loro istanze – le loro richieste sono state incorporate nel... programma” (Ciccariello-Maher 2013, p. 154). In realtà la “lotta” “afro” assume impeto, non nel momento di massima disuguaglianza e discriminazione, ma quando un governo amico propone ai movimenti un inserimento indiretto, tuttavia organico, nella struttura Stato/partito. Lo spazio di elaborazione culturale e di manovra politica dei movimenti è frutto di finanziamenti pubblici e di, parziali ma significativi, riconoscimenti istituzionali (cfr. Malighetti 2004). Vengono sussidiate le associazioni, direttamente e attraverso i progetti che propongono; stipendiati singoli attivisti; distribuiti incarichi governativi agli intellettuali di spicco del movimento.

12 Berta Cova, Patrimonio cultural viviente dello Estado Sucre, 29.12.2013, Caramene.

13 Tirso Cova, *Red de Organizaciones Afrovenezolanas*, 30.12.2013, Campoma.

14 Victoria Maiz ospita nella sua casa di Petare l’iniziativa sucrense per il *Año de la afrodescendencia*, tenuta nel Maggio 2011, 11.12.2013; Elias Maiz, fratello di Victoria e attivista PSUV, 11.12.2013, Petare; Berta Cova, Patrimonio cultural viviente dello Estado Sucre, 29.12.2013, Caramene; Modesto Gomez, Ex-assessore alla cultura municipio Marigüitar, 7.1.2014.

15 Carmen Villegas, sindaco Municipio Bolivar, Maggio 2011, Petare.

Nel 2006 e 2012 si creano “fronti elettorali” afrodiscendenti a favore di Chávez (Izard Martínez 2013, Lucena Molero 2007, pp. 68, 62; cfr. Cannon 2008), a rivendicare la consistenza dell’appoggio elettorale, isolando i dati delle sezioni elettorali ritenute con una spiccata presenza “afro”: “il sì alla riforma costituzionale [voluta da Chávez] è stato votato da più del 80% nelle comunità “afro” (secondo dati elaborati dalla ROA)”; Lucena Molero chiede “la valorizzazione politica di questi settori nella matematica elettorale, statisticamente significativi, ma ancora completamente ignorati”.

Il movimento sociale mantiene una sua autonomia formale, una dichiarata neutralità partitica, una retorica combattiva (si veda ad esempio, Lucena Molero 2007, p. 66), ma viene sussidiato fino a quando dimostra una linea di appoggio effettivo, soprattutto nei momenti elettorali. La strategia di presentarsi come “fuori” dal governo, adottando una “strategia di *cimarronaje* e una riedizione di questa lotta antischiavista” (Monagreda 2011, p. 139; cfr. Mata Carnevali 2007, p. 140; Ciccariello-Maher 2013, pp. 161-162), continuamente ribadita dai leader, appare una conveniente finzione. I documenti della ROA indicano piuttosto fedeltà, auspicano collaborazione, dichiarano la coincidenza delle “linee strategiche”, riaffermano “l’impegno militante”, prendono le distanze da “persone che dentro e fuori dal paese hanno denigrato il governo Bolivariano e le sue istituzioni avendo la presunzione di esprimersi a nome del collettivo afrovenezuelano”¹⁶.

La forma di auto-rappresentazione della questione “afro” che diventa egemonica assume i tratti che emergono dalla negoziazione tra leader del movimento e governo. Chi s’incarica di parlare a nome della popolazione “afro” promuove una visione essenzializzata e statica del “debito storico” della società verso le comunità. L’identità stigmatizzata mantiene una sua coerenza denunciando una perseverante dialettica tra violenza “bianca” e resistenza, tra tentativo di cancellazione culturale nel meticcio e resilienza. I danni patiti dagli antenati, diventano, attraverso la neutralizzazione razziale dei passaggi generazionali, un credito incassabile nel presente ma non dal bisognoso in quanto tale. Questo, per vedersi riconosciuta la compensazione specifica associata a quella discriminazione supplementare legata al suo carattere fenotipico, deve promuovere un’etichetta etnica e delegare la negoziazione alle associazioni che gestiscono il riscatto identitario. Se questo modo di intendere l’africanità pone i leader dei movimenti in una posizione strategica, da un lato genera tensione tra chi non condivide le mosse dei leader etnici, dall’altro non sempre suscita nei cittadini l’identificazione sperata.

Come spiega un attivista indigeno, critico con la principale associazione indigena generata dal governo: “quando i leader di una organizzazione hanno una posizione politica dentro il governo, questa non è autonoma. Appar-

16 ROA al Colectivo Nacional e Internacional, apoorrea.org, 15.01.2010.

tiene allo Stato; obbedisce alle direttive del governo” (Martinez, Fox, Farrell 2010: 216). Siccome i movimenti sono spesso generati e diretti da figure carismatiche, la cooptazione avviene con il vertice: il beneficio collettivo non di rado si confonde con il vantaggio individuale, riscosso a nome di una comunità costruita ed evocata. I leader dei movimenti sociali sostengono, o forse s’illudono, che le loro istanze (ma quelle dei rappresentanti o dei rappresentati?) escano rafforzate dal lavoro con il governo, ma sopravvalutano la presa sociale e il consenso per le politiche identitarie sponsorizzate. Un attivista dell’opposizione che avrebbe potuto, per il suo aspetto, approfittare dell’emergere di un movimento “afro”, è cinico:

“hanno cercato di etichettarci, come con gli indigeni, per dominarci a scopi elettorali. Però gli afrodiscendenti non hanno mostrato interesse, non hanno avuto questa visione... o forse non è stato un affare per il governo: non c’era l’interesse politico”¹⁷.

Censire gli afrodiscendenti

A fine Ottocento i censimenti venezuelani eliminano la variabile razziale, abbandonando la classificazione per categorie fenotipiche: la cancellazione può essere intesa come un riconoscimento della difficoltà pratica di applicare una griglia di lettura razziale su una popolazione geneticamente ibrida, nonché come una conseguenza dello svuotamento della pertinenza sociale e morale della categoria di razza. All’inizio del terzo millennio, la rimozione della variabile razziale viene criticata da indios e afrovenezuelani. García (2007, p. 225) attribuisce la cancellazione alla “imposizione del concetto di ‘uguaglianza razziale’”, un’uguaglianza, García lamenta, eliminata dai protocolli di raccolta dati ma che persiste come stigma e discriminazione. Nel 2000 l’Istituto di Statistica risponde a una sollecitazione della ROA, sostenendo che “in Venezuela erano state superate le differenze razziali, e basta”. Mentre nel censimento 2001, gli “indios” vengono gratificati con domande specifiche che permettono di localizzarli, caratterizzarli e contarli, i “negri” non ottengono tale privilegio.

Nelle intenzioni dei vertici delle associazioni, il ripristino dell’identificazione razziale avrebbe permesso di individuare il peso sociale e politico delle comunità “afro”. La ROA avvia un’insistente campagna finalizzata a vincere la dimensione statistica della “invisibilizzazione” e a chiedere la conta formale nel secondo censimento del terzo millennio. In diversi documenti e interviste, figure di spicco del movimento “afro” ribadiscono incessantemente

17 Pedro Mundarain, attivista della MUD (opposizione) 15.12.2013, Santa Fe; cfr. Gollo Noriega, politico della MUD (opposizione), Cumaná, 18.12.2013.

la volontà di avere dati certi rispetto a tre questioni: “quanti siamo, dove siamo, come stiamo?”¹⁸. L’ultima domanda è particolarmente significativa perché, da subito, associa la quantificazione e localizzazione della popolazione “afro”, alla valutazione delle condizioni socio-economiche (Martínez 2013, p. 129). García parla di “misurazione della afrodiscendenza e del processo di inclusione sociale sperimentato dall’avvento del governo bolivariano”¹⁹. I movimenti afrodiscendenti intendono fare emergere la perdurante pauperizzazione e marginalizzazione, in modo da sollecitare l’intervento del governo: la variabile “afro” viene correlata con perduranti disuguaglianze, ad esempio, nell’accesso alla istruzione (Regnault 2005; González Silva 2005; Antón e Del Popolo 2009).

Tra il 2000 e il 2011 ben quattordici stati del Sud America inseriscono autodichiarazioni di identificazione razziale, in genere con riferimento agli indios e agli afrodiscendenti. In Venezuela, nel 2007 viene costituita il *Subcomité de Estadísticas de Población Afrodendiente* composto da rappresentanti di organismi pubblici e organizzazioni non governative per “garantire la distinzione di tale gruppo di popolazione e la sua inclusione in censimenti, inchieste, registri amministrativi e studi condotti dal Instituto Nacional de Estadística” (CEPAL e UNICEF 2011, p. 37). In vista del censimento del 2011, García si premura di entrare nel merito tecnico della formulazione della domanda:

Il movimento afrovenezuelano esige che gli intervistatori siano ben formati sul modo di porre le domande, perché altrimenti si potrebbe riprodurre un ‘fenomeno Medellín’ (Colombia); quando si è fatto il censimento in quella città, gli intervistatori non hanno saputo spiegare bene la domanda e quella città che è una di quelle dove vivono molti afrocolombiani ha avuto un risultato più basso della media prevista afrodemografica. Qui non deve succedere la stessa dinamica; la domanda deve essere la più ampia e chiara possibile²⁰.

Il criterio di classificazione razziale nel censimento 2011, come recitano le direttive, “si riferisce alla dichiarazione delle persone residenti nel territorio nazionale circa la propria identità”. La domanda redatta dal *Subcomité* per gli intervistatori è la seguente: “Secondo i tuoi aspetti fisici, ascendenza familiare, culturale e tradizione come ti riconosci?”. Le risposte possibili

18 Despacho de Gustavo Silva, ROA, Cumbe Monagas a Director Medios de Comunicación Social, Gennaio 2011; cfr. García (2007) e Luis Perdomo in Martínez, Fox, Farrell (2010: 225).

19 García Jesús Chucho (2011), Venezuela con la tercera mayor cantidad de afrodendientes de Suramérica, kafungabarlovento.wordpress.com (7.8.2011); cfr. Tirso Cova, *Red de Organizaciones Afrovenezolanas*, 30.12.2013, Campoma.

20 García Jesús Chucho (2011), Venezuela con la tercera mayor cantidad de afrodendientes de Suramérica, kafungabarlovento.wordpress.com (7.8.2011).

erano “moreno”, “bianco”, “indigeno”, “negro”, “afrodiscendente”, “altro” (Izard Martínez 2013, p. 129) La popolazione “afro” ha quindi due voci di possibile identificazione che vengono definite come segue:

negra/negro: Sono tutte le persone di pelle decisamente colorata, capello molto riccio, narici appiattite e labbra grosse. Possono avere pratiche culturali di origine africana, anche quando non le identificano come tali

afrodiscendente: Discendenti di africani e/o africane sopravvissuti alla tratta negriera, alla schiavitù, formano parte della diaspora africana nelle Americhe e Caraibi e/o quella persona che si riconosce una discendenza africana in base alla sua percezione, valorizzazione e ponderazione delle componenti storiche, generazionali, territoriali, culturali e/o fenotipiche²¹.

Le preoccupazioni di García vengono ascoltate: soprattutto la voce “afrodiscendente”, quella sponsorizzata dalla ROA, ha una formulazione molto inclusiva, formulata con una serie di e/o finalizzati ad assorbire diversi posizionamenti identitari. Gli altri censimenti latinoamericani non avevano fino allora contemplato per gli afrodiscendenti un’identificazione così ampia (Antón e Del Popolo 2009, pp. 29-32).

Fino al censimento del 2011 le stime sulla quantità di afrovenezuelani erano state necessariamente variegata e vaghe. Guss e Waxer (1996) in una presentazione enciclopedica individuano una “pura” ancestralità Afro-Venezuelana tra il 10% e il 12% della popolazione totale (...) 60% dei venezuelani, però, rivendicano una parte di sangue africano”. Azzellini (2006, p. 197) crede che “la popolazione afrovenezuelana (...) sembra essere (...) decisamente più del 9% indicato nelle guide turistiche”. Una volta stabilita l’inclusione della variabile razziale “afro”, iniziano le previsioni sui risultati del censimento. García (2007, p. 225) rigetta, come prive di fondamento e basse, le stime del 10-15%. Il *Viceministro para África*, Reinaldo Bolívar, nel corso della presentazione delle attività per il 2011, stima sopra il 70% la presenza “afro” nell’esercito indipendentista²². Nelle attese dei promotori, che credono che il Venezuela sia la terza nazione per discendenza “afro” del Sud America, l’identificazione si sarebbe dovuta attestare su un più modesto 25-30%²³. Una massiccia auto-dichiarazione di appartenenza avrebbe garantito ai leader del movimento la possibilità di rivendicare ulteriori progetti e sussidi.

Il censimento stimola e struttura la questione razziale oltre ad esserne un prodotto. Il ventaglio di opzioni del censimento accoglie le istanze e la ter-

21 Instituto Nacional de Estadística, *XIII Censo nacional general de población y vivienda 2001*, ine.gov.ve/censo.

22 Aporrea.org/poderpopular, 15.1.2011.

23 García Jesús Chucho (2011), Venezuela con la tercera mayor cantidad de afrodiscendientes de Suramérica, kafungabarlovento.wordpress.com (7.8.2011).

minologia dei movimenti sociali “afro” ma porta con sé diverse ambiguità. La principale è la proposta d’identità discrete ed escludenti che negano un plurisecolare processo di radicale ibridazione genetica e culturale; sarebbe stato probabilmente più sensato chiedere agli intervistati di dichiarare e magari quantificare in termini percentuali le identità che componevano la loro persona. Secondo, l’indeterminatezza dell’identificazione che si propone all’intervistato, oscillante tra la dimensione culturale, sociale e fenotipica (Antón e Del Popolo 2009, Monagrada 2011, pp. 140-142); per la voce cara alla ROA, si sceglie come tratto identificante, una remota ascendenza africana. Una terza finzione è l’assenza di una categoria per la popolazione asiatica, che forma una parte consistente della migrazione più recente: chi lotta contro la propria invisibilizzazione, evidentemente non si fa carico di quella altrui. Un quarto squilibrio risulta dalla sponsorizzazione della categoria “afrodiscendente”: è l’unica che gode di due possibili opzioni, perché si decide di non eliminare il più comprensibile “negro”; si esclude una categoria plausibile, ma ripudiata dai leader dei movimenti, quella di afrovenezuelano (Monagrada 2011, p. 143); si utilizza il suffisso “discendente” solo con il prefisso “afro”, negando categorie ugualmente plausibili come “eurodiscendente” o “indiodiscendente”. Come in altre occasioni, le ragioni del movimento sociale trovano nel governo una formalizzazione istituzionale compiacente, ma problematica.

Omaira Guitierrez, direttrice della *Casa de la Diversidad Cultural di Cumaná*, antropologa coinvolta da decenni nella promozione della cultura “afro”, racconta la sua dichiarazione.

Stavo uscendo di casa per andare a lavorare con mio figlio che è afrodiscendente, che si considera afrodiscendente, ama essere afrodiscendente! Aveva dodici anni... Lei [l’intervistatrice del censimento] faceva le domande e riempiva il questionario... e mi dice: ‘In quale categoria etnica si colloca?’ Avrebbero dovuto fare la domanda in un altro modo: ‘Ti riconosci come erede di una cultura? Hai elementi africani?’ Si doveva chiedere, ma in forma più digeribile. Quando mi fa la domanda, io dico: ‘Che risponda mio figlio!’. E lui: ‘Afrodiscendenti! Qui siamo tutti afrodiscendenti!’... In questo modo ci hanno distrutto: non è stata compresa la domanda²⁴.

Omaira fa riferimento al risultato del censimento, drammatico per i proponenti: un mero 0,7% si dichiara “afrodiscendente”, superato abbondantemente anche dalla categoria che l’élite movimentista aveva ripudiato, “negro” (2,8%)²⁵. A Sucre lo smacco è ancora più evidente: le percentuali sono

24 Omaira Guitierrez, direttrice della Casa de la Diversidad Cultural, 9.1.2014, Cumaná.

25 Il World Values Survey, aveva suonato un campanello di allarme poco ascoltato dai leader “afro” sulla scarsa attrattiva della auto-identificazione: solo il 5,9% degli intervistati si

state rispettivamente 0,4 e 4,4: per ogni undici persone che hanno scelto di identificarsi come “negro”, solo una ha scelto “afrodiscendente”²⁶.

Facendo ricerca nel 2013 su questi temi, ho più volte sollecitato gli attivisti, intellettuali e artisti “afro” a raccontarmi come avevano risposto al censimento. Quasi tutti si erano identificati come afrodiscendenti. Sul risultato complessivo, le risposte, spesso evasive, attribuivano lo scarso successo dell’etichetta sponsorizzata, alla scarsa attenzione per l’afrodiscendenza degli intervistatori²⁷ e alla mancanza di formazione nelle comunità.

La gente è abituata a dire ‘siamo negri’. Chi ha fatto questa riflessione sono gli intellettuali. Se non riusciamo ad arrivare al livello delle comunità, continueremo ad essere marginali. Sento una grande responsabilità perché avremmo dovuto aver lavorato sulla domanda. Gli indigeni hanno soddisfatto le loro rivendicazioni e ci sono politiche specifiche per questa popolazione; a noi non arrivano perché non siamo una maggioranza, non siamo una priorità²⁸.

Si attribuiva la scarsa auto-dichiarazione anche all’*endorazzismo*, all’auto-stigmatizzazione e quindi alla negazione della discendenza africana²⁹. Queste giustificazioni, però, non spiegano perché l’opzione “negro” abbia raccolto molti più consensi rispetto ad “afrodiscendente”. Il censimento ha visto la sconfitta di una politica culturale, promossa dai leader, che non ha trovato riscontro nelle masse, né in quelle che avevano tracce vaghe di patrimonio “afro”, né in quelle comunità che hanno insistito a identificarsi come “negre”.

Rivas e Guevara (cfr. Agier e Quintín 2003), in diversi articoli pubblicati in rete prima e dopo il censimento, propongono una lettura del fallimento della etichetta identitaria radicalmente diversa da quelle dei leader del movimento. Mettono a nudo i limiti dell’azione della ROA e il fallimento della categoria di “afrodiscendente... rifiutata da un maggioritario 99,3%” in “un paese che si caratterizza per la presenza preponderante di melanina morena o negra”. Il ripudio della categoria è attribuito “alla condotta discriminatoria e xenofoba assunta da questi compagni contro chi nel paese si riconosce come venezuelani che possiedono una pelle negra o morena”. Il percorso di riflessione alternativo è a tutto tondo: storico, terminologico e politico. Ri-

era identificato con “Nero” nel 1996, la percentuale era scesa al 4.2.% nel 2000; vedi www.worldvaluessurvey.org; cfr. Cannon (2008, p. 737).

26 Istituto Nacional de Estadística, Censo 2011.

27 Omaira Guitierrez, direttrice della Casa de la Diversidad Cultural, 9.1.2014, Cumaná.

28 Omaira Guitierrez, direttrice della Casa de la Diversidad Cultural, 9.1.2014, Cumaná; cfr. Tirso Cova, *Red de Organizaciones Afrovenezolanas*, 30.12.2014, Campoma.

29 Ricardo Mata, storico, 13.1.2014, Carupano; Pedro Mundarain, attivista della MUD (opposizione), 15.12.2013, Santa Fe.

vas e Guevara negano una presunta continuità morale “afro” sulle due sponde dell’oceano: “dall’Africa uscirono esseri umani caratterizzati come negri e negre, cacciati, trasportati e venduti dagli stessi africani...”. Enfatizzano il valore dell’ibridazione nelle creazioni identitarie caraibiche:

È stata poco significativa la popolazione che si è auto-riconosciuta come afrodiscendente... e ha dimostrato che non è necessario altro riconoscimento che quello che originò dal 1528 con la Provincia de Venezuela, perché i popoli che hanno vissuto questa porzione di terra ... hanno creato una miscela molto originale... non capiamo perché questo gruppo poco significativo [il riferimento è alla ROA] si è assunto il compito di negare che la cultura negra è stata il prodotto di questo processo di sradicamento che hanno vissuto gli africani per differenziarsi dalla propria cultura originale... li ha portati a creare una nuova geografia spaziale, alimentata per un realismo negro... perché chi ti ha dato rifugio erano culture diverse dalle africane, mentre queste stavano godendo del guadagno derivato dalla tua vendita, li ti sei formato, hai procreato e ti sei sviluppato, come i *criollos* e gli indigeni... si sono convertiti in soggetti attivi, per i quali è stato cruciale il riconoscimento della cittadinanza e della nazionalità.

Di qui il ripudio del lessico promosso dalla ROA: “il termine afrodiscendente non fa parte della venezuenalità (non lo è mai stato e non lo è), ma si è cercato di imporlo attraverso i mezzi di comunicazione”. L’accusa è all’intera strategia proposta dai vertici associativi e politici dell’associazionismo “afro” che si sono affermati senza generare benefici nelle comunità³⁰.

Conclusioni

Il processo di contabilizzazione dei “negri” e degli “afrodiscendenti” è frutto di una convergenza tra logica statale e richieste dei movimenti sociali, permessa da una coincidenza di vedute sulle tecniche e modalità di implementazione del riscatto afrodiscendente. Ishibashi aveva sostenuto la dubbia funzionalità di sostenere istanze “afro”: “estrarre dal tessuto del ‘quartierechavista’ una nuova popolazione elettorale ‘afrodiscendente’ è un gioco rischioso, senza beneficio visibile” (2007, p. 35). Eppure, una dimensione della strategia del PSUV è stata la promozione di identità stigmatizzate da gratificare e al contempo vincolare alla fedeltà partitica. La cooptazione dei movimenti in governi, spesso “di sinistra”, è una dinamica ricorrente nell’America Latina del terzo millennio: viene presentata inizialmente come

30 Palacios Rivas Brunilde e José Guevara Antonio (2013) Somos venezolanos, no afrodiscendientes, *aporrea.org*; cfr. Lo negro es un color, lo afrodiscendiente es una identidad”, *alainet.org*, 30.1.2011; “No me llares negrito”, *analitica.com*, 16.07.2013; “Solamente 181.157 venezolanos se reconocieron como afro descendientes”, *ojopelao.com*, 6.11.2012.

sinergia di interessi; consolidata con derive personalistiche nei movimenti e l'offerta di incarichi pubblici o partitici ai leader; conclusa con l'abbandono delle rivendicazioni incompatibili con la logica statale e il calo dell'attivismo di base (si veda, ad esempio, Edelman 1999, Jácome 2007, Zibechi 2007).

L'atto statale, legittimo per definizione, è un arbitrio burocratico che, introiettato socialmente, assume il potere di cruciale logica ordinatrice, in grado di suddividere le individualità in tipi, con specifici diritti e doveri, aspettative e posizionamenti: gli "atti di Stato (...) devono la loro efficacia alla legittimità che possiedono e alla fede nell'esistenza del principio che li fonda" (Bourdieu 2012, p. 24). La cooptazione statale non è solo di uomini, non si concretizza solo con la distribuzione dei finanziamenti, ma irradia criteri, ragionamenti e tecniche che strutturano dinamiche quotidiane, si cristallizzano in preoccupazioni ed esigenze del tessuto sociale, anche nella sua espressione politica autonoma: i movimenti sociali. La "visibilizzazione" richiesta dai leader è la versione movimentista della "leggibilità" promossa dallo Stato: questo non deve più imporre operazioni contabili di lettura quando sono i settori sociali a voler rendersi visibili (Scott 1998). È l'assimilazione della logica statale a permettere a una forza stigmatizzata storicamente ed emarginata socialmente, di diventare protagonista, in uno Stato socialista, di processi di quantificazione associati, in altri contesti, a controllo e dominio imperialista. Il movimento sociale, nel costruire una proficua collaborazione con lo Stato con i conseguenti riconoscimenti simbolici ed economici, ne assume la logica: formula rivendicazioni in un discorso politico-legale; si costituisce in organizzazione verticistica; adotta gli strumenti e i meccanismi classificatori dello Stato, come il censimento; formula richieste di inserimento in politiche di sussidio; si armonizza con le esigenze elettorali del partito. In questo modo, al contempo, si riscattano disuguaglianze razziali e si generano evidenti disparità entro la collettività che si vorrebbe rappresentare: Stato e movimenti, nel caso studio, convergono nella sussunzione della comunità in una rappresentanza trascendente e gerarchica. La distribuzione d'incarichi e finanziamenti, la selezione delle politiche da sponsorizzare e delle storie sommerse da rivalutare, la stessa scelta delle categorie di auto-identificazione nel censimento sono frutto di accordi elitari che evocano il popolare quando lo escludono, nella pratica, dal processo decisionale. Il saldo del "debito storico" assume modalità e genera identità che accontentano sinergie tra vertici governativi e associativi, piuttosto che rispondere a istanze collettive. Il pubblicizzato *poder popular* del socialismo venezuelano non risolve la questione ineludibile dell'alienazione politica generata dalla delega e dalla rappresentanza, sia quella elettorale che quella dei movimenti sociali. Nonostante la retorica, le politiche sono "fatte per" piuttosto che "fatte da". La popolazione rimane un oggetto passivo e ha segnalato la propria estraneità nel censimento del 2011 e nel voto del 2015 che, dopo quasi due decenni, mette in minoranza parlamentare il blocco chavista.

Bibliografia

- AA.VV., (2010), *Memorias de la insurgencia afrovenezolana*, Ministerio para la Cultura, Caracas.
- Agier, M., Quintín, P., (2003), Política, cultura y auto-percepción: la cuestión de las identidades, *Estudios Afro-Asiáticos*, 25, 1, pp. 23-41.
- Amselle, J.-L., (1999), *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Bollati Boringhieri, Torino, [ed. or. 1990, Parigi, Payont.]
- Antón, J., Del Popolo, F., (2009), Visibilidad estadística de la población afrodescendiente de América Latina: aspectos conceptuales y metodológicos, in Antón, J. et al., a cura di, *Afrodescendientes en América Latina y el Caribe: del reconocimiento estadístico a la realización de derechos*, Santiago de Chile, CELADE-CEPAL y SEGIB, pp. 13-38.
- Ayala, M., Mora Queipo, E., (2008), Reconstrucciones identitarias en el proceso bolivariano: los afrovenezolanos (1998-2008), *Contra Relatos desde el Sur*, IV, 5-6, pp. 11-34.
- Azzellini, D., (2006), *Il Venezuela di Chávez. Una rivoluzione del XXI secolo?*, Roma, DeriveApprodi.
- Boni, S., (2015), "Diversità, valore, potere. Tre modelli antropologici", in Cutolo, A., Grilli, S., Viti, F., a cura di, *Tempo, Persona, Valore. Saggi in onore di P.G. Solinas*, Lecce, Argo, pp. 193-212.
- Bourdieu, P., (2012), *Sullo Stato: corso al collège de France Vol. 1 (1989-90)*, Milano, Feltrinelli.
- Cannon, B., (2008), Class/Race Polarisation in Venezuela and the Electoral Success of Hugo Chávez: a Break with the Past or the Song Remains the Same?, *Third World Quarterly*, 29, 4, pp. 731-748.
- CEPAL e UNICEF, (2011), *Caja de herramientas para la inclusión de pueblos indígenas y afrodescendientes en los censos de población y viviend. Módulo 2*, New York, Nazioni Unite.
- Ciccariello-Maher, G., (2013), *We created Chávez: a people's history of the Venezuelan Revolution*, Durham-Londra, Duke University Press.
- Comaroff, J.L., Comaroff, J., (2009), *Ethnicity, Inc.*, Londra, The University of Chicago Press.
- Edelman, M., (1999), *Peasants against Globalization: Rural Social Movements in Costa Rica*, Stanford, Stanford University Press.
- Escalona Rojas, B., (2007), Rehaciendo nuestra propia imagen: Discriminación racial y étnica, participación comunitaria y perspectivas reparativas en el contexto venezolano, *Humania del Sur*, 2, 3, pp. 43-58.
- Fernandes, S., (2010), *Who Can Stop the Drums? Urban Social Movements in Chávez's Venezuela*, Londra, Duke University Press.
- Foucault, M., (2005), *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano, Feltrinelli.
- García I., (2002), Representaciones de identidad y organizaciones afro-

- venezolanas, in Mato D., a cura di, *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*, Caracas, Consejo Latinoamericano de Ciencias sociales, pp. 133-144.
- (2005), *Afrovenezolanidad e inclusión en el proceso bolivariano venezolano*, Ministerio de Comunicación e Información, Caracas.
- (2007), La deuda del Estado venezolano y Los Afrodiscendientes, *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 12, 1, pp. 223-232.
- González Silva, F., (2005), La Etnodiscriminación Hacia El Afro Venezolano En La Educación Secundaria Percibida A Partir De Las Conductas De Interacción Social, *Psicología y Ciencia Social*, 7, 1-2, pp. 63-77.
- Guss, D., Waxer, L., (1996), Afro-Venezuelans, *Encyclopedia of World Cultures*, www.encyclopedia.com.
- Ishibashi, J., (2007), Multiculturalismo y racismo en la época de Chávez: Etnogénesis afrovenezolana en el proceso bolivariano, *Humania del Sur*, 2, 3., pp. 25-41
- Jácome, F., (2007), La Sociedad Civil en Venezuela: Tendencias Actuales, in Sorj, B., Darcy de Oliveira, M., a cura di, *Sociedad Civil y Democracia en América Latina: crisis y reinvencción de la política*, Rio de Janeiro, Ediciones Centro Edelstein, pp. 205-255.
- Malighetti, R., (2004), *Il Quilombo di Frechal. Identità e lavoro sul campo in una comunità brasiliana di schiavi*, Milano, Cortina.
- Izard Martínez, G., (2013), Del olvido a la memoria y la presencia: Estrategias de visibilización de los movimientos sociales afrovenezolanos, *Humania del Sur*, 8, 14, pp. 121-133.
- Martinez, C., Fox, M., Farrell, J., (2010), *Venezuela Speaks! Voices from the Grassroots*, Oakland, PM Press.
- Mata Carnevali, M.G., (2007), Diálogo con Jesús “Chucho” García, Red de Organizaciones Afrovenezolanas: En pie de lucha. Entre la confrontación y la persuasión, *Humania del Sur*, 2, 3, pp. 139-146.
- Lucena Molero, H., (2007), Consideraciones sobre el movimiento social afrovenezolano, *Humania del Sur*, 2, 3, pp. 59-72.
- Monagreda, J., (2011), Construyendo nuevas subjetividades desde la afrovenezolanidad, *SUR*, 1, pp. 133-160.
- Pollak-Elz, A., (1991), *La negritud en Venezuela*, Lagovsn, Caracas.
- Regnault, B., (2005), *La población indígena y afrodiscendiente de Venezuela. Y el aporte del censo indígena en el estudio de la asistencia escolar*, Santiago de Chile, CEPAL.
- Scott, J.C., (1998), *Seeing like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven, Yale University Press.
- Zibechi, R., (2007), *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*, Lima, Programa Democracia y Transformación Global.

