Eduardo Restrepo

# Subjetividades políticas negras y racismo en desmentida en Colombia

Editorial Universidad del Cauca
2025

Restrepo, Eduardo, autor
Subjetividades políticas negras y racismo en desmentida en Colombia / Eduardo Restrepo. -- Primera edición en español. -- Popayán : Editorial Universidad del Cauca, 2025.
264 páginas.

Incluye datos curriculares del autor -- Incluye índice analítico -- Incluye referencias bibliográficas.

ISBN 978-958-732-776-2 (impreso) -- 978-958-732-777-9 (digital)

1. Racismo - Investigaciones - Colombia 2. Racismo - Aspectos políticos - Colombia 3. Negros - Derechos civiles - Colombia 4. Políticas públicas - Colombia

CDD: 305.809861 ed. 23 CO-BoBN– a1148598

Catalogación en la publicación – Biblioteca Nacional de Colombia
Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

*Subjetividades políticas negras y racismo en desmentida en Colombia*

© Universidad del Cauca, 2025
© Autor: Eduardo Restrepo

Primera edición en español
Editorial Universidad del Cauca, mayo de 2025
ISBN impreso: 978-958-732-776-2
ISBN digital: 978-958-732-777-9

Diseño editorial: Área de Desarrollo Editorial - Universidad del Cauca
Corrección de estilo: Adrián Fernando Guevara Hurtado
Diagramación: Francisco Cifuentes Chacón
Diseño de carátula: Francisco Cifuentes Chacón
Fotograma de contracarátula: carlos angulo. 2017. "Afro denuncia presunto racismo por Policía de Bogotá". Publicado el 27 may 2017. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=-3LVF1a_ziE&t=19s
Editor General de Publicaciones: Juan Carlos Pino Correa
Editor de Ciencias Humanas y Sociales: Axel Rojas

Editorial Universidad del Cauca
Edificio Bicentenario, Calle 5 Nro 4-07
Popayán, Colombia
Código Postal 190003
WhatsApp: +57 320 3589177
http://www.unicauca.edu.co/editorial/

Licencia Creative Commons Attribution NonCommercial-NoDerivs 2.5 Colombia (CC BY-NC-ND 2.5 CO).

Impreso en Popayán, Cauca, Colombia. Printed in Colombia

Los siguientes artículos fueron publicados con autorización de las respectivas editoriales:

¿Negro o afrodescendiente? Debates en torno a las políticas del nombrar. Publicado en *Perspectivas Afro*. 1 (1): 5-32. 2021.

¿El final del "sujeto negro esencial"? apuntes desde Stuart Hall. Este capítulo retoma pasajes del libro *Forcejeando con los ángeles: introducción interesada a Stuart Hall*. Lima: La Siniestra Editorial. 2022.

Giro hacia la raza y el racismo: apuntes desde la antropología en Colombia. Publicado en: Rebecca Lemos Igreja, Odile Hoffmann y Simone Rodrigues (eds.), *Hacer ciencias sociales desde América latina: desafíos y experiencias de investigación*. pp. 196-208. Brasilia: FLACSO, 2019.

Racismo en desmentida: distinciones conceptuales y políticas públicas. Este capítulo reelabora el Policy Brief publicado en 2023 por el Instituto CAPAZ, titulado "Racismo en desmentida y violencia estructural en Colombia".

"Hasta que la dignidad de haga costumbre": racismo y subjetividades políticas negras. Publicado en: Gerardo Gutiérrez Cham et al. (eds.), *Afros al frente: racismo, resistencia y lucha*. pp. 215-250. Buenos Aires-Guadalajara: CLACSO-CALAS, 2024.

# Contenido


Agradecimientos ..... 13

Introducción ..... 15

¿Negro o afrodescendiente?:
debates en torno a las políticas del nombrar en Colombia ..... 35
- Historicidades ..... 37
- Cuestionamientos ..... 48
- Amarres ..... 52
- Brumosidades ..... 56
- Políticas del nombrar: a modo de cierre ..... 60

¿El final del "sujeto negro esencial"?:
apuntes desde Stuart Hall ..... 65
- Historizaciones de la negridad ..... 66
- Diáspora ..... 75
- Políticas de la identidad ..... 87

De la etnización al etnicismo:
transformaciones en el sujeto jurídico
y político de la negridad en Colombia ..... 97
- Devenir grupo étnico ..... 98
- Marcación de victimidad ..... 107
- Diáspora, marcaciones raciales y racismo ..... 112
- Pueblos étnicos ..... 118

Giro hacia la raza y el racismo
Apuntes desde la antropología en Colombia ..... 127
- Razón imperialista ..... 130
- Geopolítica ..... 135
- Giro hacia la raza y el racismo ..... 137

Racismo en desmentida:
distinciones conceptuales y políticas públicas ..... 143
- Distinciones conceptuales ..... 145
- Racismo en desmentida ..... 148

Violencia armada y racismo ..... 154
Etnización culturalista y etnicismo racializado ..... 156
Políticas públicas existentes ..... 160
Imaginando políticas públicas ..... 164

"Hasta que la dignidad se haga costumbre":
racismo y subjetividades políticas negras en Colombia ..... 171
Inusitadas elecciones ..... 172
Racismo a flor de piel ..... 175
Racismo en desmentida ..... 179
Subjetividades políticas negras ..... 188

"Aquí los blancos son de color":
marcaciones raciales, actividades
económicas y racismo en un mundo negro ..... 199
Marcaciones raciales ..... 202
Actividades económicas ..... 208
Colorismo, discriminación racial y racismo ..... 219

Conclusiones ..... 233

Referencias ..... 241

Índice analítico ..... 261

*... gran parte del trabajo crítico se ha vuelto perezoso, [se ha convertido] simplemente en una cuestión de repetir reclamos y juicios que se dan por sentados.*

Lawrence Grossberg, en *We all want to change the world. The paradox of the U. S. left. A polemic.*

*Todo el mundo parece conocer estas cosas; pero, en verdad, nadie en lo absoluto las tiene en cuenta.*

Frantz Fanon, en Antillanos y africanos.

# Agradecimientos

Los libros no dejan de ser la cristalización de conversaciones con algunos interlocutores que no hemos conocido directamente, sino a través de sus escritos, pero también con aquellos que sí han estado ahí, cara a cara, a veces durante años, transitando en ese decantar en tensión o confluencia de ideas que no podría decirse que son simplemente propias, aunque a veces uno termine escribiéndolas y publicándolas a título personal. Agradezco a Axel Rojas por todos estos años de conversaciones, por sus lecturas detalladas, por sus cometarios honestos, por sus atentas escuchas. Ante el cada vez más árido y sinsentido mundo de la academia, ha sido una fortuna transitar con sus conversas.

También agradezco a Gonzalo Díaz Crovetto por haberme invitado a presentarme al concurso de investigador adjunto de la Universidad Católica de Temuco, en Chile. Parte de los textos que componen este libro fueron escritos gracias a contar con este apoyo financiero. Con Gonzalo hemos también pensado, durante ya más de una década, en asuntos más enfocados en la antropología, pero que alimentan de otras maneras los textos que aquí presento.

Agradezco de corazón a José Luis Foncillas por sus comentarios a un borrador del último capítulo. Su mirada, cultivada durante años de vivir como español en Tumaco, la ha compartido conmigo con gran generosidad. A mi colega Gustavo Santana agradezco sus observaciones, certeras y provocadoras, que siempre me empujan a repensar lo que escribo, a evidenciar mis puntos ciegos. Mi gratitud también va para Fernanda Preciado,

antropóloga tumaqueña, cuyas anotaciones a uno de los borradores de este texto resultaron muy relevantes. Y, finalmente, a mi amigo Yeison Vásquez, cuya paciencia y complicidad me han permitido comprender, con más hondura, la filigrana de la vida tumaqueña.



# Introducción

En septiembre de 2019, la Alta Consejería de Paz, Víctimas y Reconciliación en Bogotá escribía lo siguiente sobre el primer encuentro de integración local realizado:

> El inicio de la jornada estuvo presidido por un ritual de armonización ancestral afro, concentrándose la comunidad alrededor de plantas y alimentos para resignificar el pasado y demandar la necesidad de paz, para los territorios de donde son provenientes y los que habitan actualmente.[1]

Junto a una foto de los participantes, además, se precisaba que los "sonidos del Pacífico y el Caribe, peinados trenzados, turbantes coloridos y bailes autóctonos, fueron protagonistas para rememorar tradiciones y cultura de comunidades raizales, palenqueras, afro y negra".

Como apertura a reuniones, talleres o consultas con representantes o miembros de los pueblos étnicos afrocolombianos, negros, raizales o palenqueros, es probable que se realice un ritual de armonización como el indicado. Para estos rituales, que implican a menudo arreglos circulares en el suelo y que incluyen distintas frutas (como piñas, plátanos, cocos), ramas de plantas (muchas de ellas medicinales o aromáticas), semillas y esencias en diversas combinaciones con el agua y el fuego, se convoca a los asistentes, quienes, tomados de la mano, en muchas ocasiones, escuchan las palabras de

1 El espíritu del tambor presente en encuentro afro en Bogotá. Disponible en: https://victimasbogota.gov.co/ENCUENTRO-AFRO-2 (Acceso: 27/03/2025).

una autoridad tradicional (usualmente un mayor o mayora) sobre asuntos como el territorio, lo ancestral y la naturaleza. Estos asuntos buscan armonizar las distintas energías y fuerzas para el buen discurrir de la actividad convocada.

Existen múltiples variaciones del ritual de armonización, pero la gramática es la misma: incluye elementos que se asocian a la naturaleza o a lo tradicional, desplegados para ser vistos en un lugar central, en un momento inaugural y en torno a los cuales se instaura una solemnidad enmarcada como espiritual con uno o varios guías que puntúan su interpretación ceremonial.[2] No obstante su tono de ancestralidad, estos rituales son relativamente recientes en los eventos con y entre los afrodescendientes. Al igual que la guardia cimarrona, son incorporados en los repertorios afrodescendientes, con algunas modificaciones de lo que ya se venía dando para los eventos realizados con y entre los pueblos indígenas. Aquello no es gratuito, pues evidencia una estrategia de la escenificación de una particular concepción de lo que se espera de unos sujetos jurídicos y políticos configurados desde imágenes de lo ancestral, lo tradicional, lo comunitario, lo territorial y lo espiritual.

Los rituales de armonización son una de las tantas expresiones de la articulación de los afrodescendientes como pueblo étnico, que se ancla en ancestralidades y tradicionalidades que refieren a unas diferencias culturales que los distinguen de otros pueblos étnicos, pero también de los colombianos que no lo son. Los turbantes y los vestidos africanos, junto a los trenzados en el peinado, hacen también parte de estas manifestaciones que a menudo se articulan en relatos de dignificación y orgullo de la diáspora afrodescendiente, y habilitan unas particulares subjetividades políticas negras.

2 Una genealogía de los rituales de armonización constituye una interesante temática de estudio que implicaría no solo las dimensiones de la imaginación simbólica y el despliegue *performativo* que se ponen en juego para marcar las ancestralidades y espiritualidades, sino también sus articulaciones en el plano de las subjetividades e identidades, hasta la más prosaica dimensión de los recursos económicos que involucran y los expertos que demandan.





Estas subjetividades no se han articulado siempre en dichos términos y lejos se encuentran de ser homogéneas o de englobar tersamente toda la gente negra en Colombia. Así, por ejemplo, hoy, en las calles de Tumaco, a pesar de la abrumadora mayoría de población negra, no es tan fácil observar a las mujeres con turbantes o luciendo los vestidos africanos. No se ven tampoco rituales de armonización en los distintos escenarios en los que confluyen los tumaqueños para reunirse, como en las campañas políticas a la alcaldía o en las reuniones de las juntas de acción comunal que se dan en los barrios entre vecinos. Ni siquiera en las reuniones internas de grupos del sector cultural se dan estos rituales de armonización.

Las subjetividades políticas negras que se encuentran más fácilmente anudadas a los rituales de armonización, a las guardias cimarronas o a los turbantes tienen que ver con las más recientes transformaciones del giro al multiculturalismo. Suponen particulares escenificaciones de ciertas maneras de entender-constituir marcaciones de diferencia, de gestionarla en nombre de ciertas diferencias culturalizadas con el juego de reconocimientos y derechos que suponen.

El concepto de subjetividad aquí se entiende como el entramado de inteligibilidades y emocionalidades que habilitan ciertas maneras en que los individuos y colectividades asumen y se posicionan en el mundo de la vida social. En otras palabras: la subjetividad es la particular manera de entender y sentir lo que somos y hacemos como individuos o colectividades. Supone una dimensión reflexiva, pero va más allá. No es solo logos, sino también visceralidades. No comprende simplemente entendimientos y concepciones, sino también entramados de emocionalidades y posicionamientos asumidos.

En un sentido amplio, toda subjetividad es política, ya que implica posicionarse en el mundo de la vida social. Incluso aquellas subjetividades que se imaginan como apolíticas o no políticas no dejan de serlo, puesto que no tomar posición es tener una posición, una que legitima en la práctica el mundo vivido.

Aunque toda subjetividad es política en un sentido amplio, con la noción de subjetividades políticas entiendo, de manera más acotada, el lugar de la subjetividad en la representación y disputa del poder político. Se trata de subjetividades políticas negras que invocan también unas políticas del nombrar, disensos y confluencias con términos afectivamente investidos que articulan determinados "nosotros".

En este orden de ideas, en el primer capítulo se busca profundizar en las políticas del nombrar, problematizando las argumentaciones que descartan el uso del término negro (o sus derivados) como relevantes para las posiciones y subjetividades políticas en las luchas por la emancipación. Con ello se busca entender las complejidades de las políticas del nombrar cuando se las concibe en términos de las subjetividades políticas.

Aunque para algunos activistas, funcionarios y académicos es preferible apelar a significantes como el de afrodescendiente, afrocolombiano o afro, no parece sensato, ni desde una perspectiva analítica ni política, desestimar de forma apresurada las subjetividades políticas que han surgido y podrían consolidarse en torno al significante *negro* (y sus distintas variaciones como comunidades negras, pueblo negro o gente negra, entre otras). Los significados no son fijos y una parte crucial del debate político consiste en desnaturalizar y transformar estos significados. Los dogmatismos sobre cómo debemos hablar acerca del mundo, que impulsan purgas lingüísticas en pro del "buen hablar", ignoran que la imposición superficial de ciertas palabras a menudo no altera las estructuras del pensamiento y las prácticas naturalizadas de desigualdad social, a pesar de las intenciones de sus defensores más ardientes.

En el segundo capítulo se abordan una serie de discusiones en torno al fin del sujeto negro esencial a partir de las contribuciones de Stuart Hall. Al concepto de subjetividades políticas negras, tenemos entonces que agregar el de sujeto. Antes que nada, hay que decir que no entendemos como sinónimos sujeto e individuo. Para decirlo de una forma muy





general, el sujeto es mucho menos pero también mucho más que el individuo. En un individuo siempre confluyen múltiples sujetos, pero cualquier sujeto supone al tiempo un colectivo de individuos, nunca se agota en un solo individuo.

Con el fin de entender esto, partamos de definir el sujeto como la articulación entre una posición de sujeto y sus múltiples subjetivaciones. Sujeto siempre tiene dos componentes: posición de sujeto y subjetivación. Tales componentes, sin embargo, no existen independientemente de un sistema de diferencias y de un entramado de relacionalidades. Así, por ejemplo, el sujeto de la nación supone la articulación entre una posición de sujeto en un sistema de diferencias (colombiano) y las disímiles experiencias vividas y emocionalidades que constituyen las subjetivaciones de esos individuos que están sujetados a tal posición de sujeto.

El sujeto racializado, engenerado, sexuado o enclasado supone esa articulación entre la posición de sujeto de la raza, del género, de la orientación sexual o de la clase social y el abanico de subjetivaciones que responden a cada proceso de sujeción (de raza, género, orientación sexual y clase social). En un mismo individuo, entonces, confluyen múltiples sujetos: el sujeto de la nación, el sujeto regionalizado, el sujeto racializado, el sujeto enclasado, el sujeto engeneracionado... entre muchos otros. Al mismo tiempo, ningún sujeto se reduce a un individuo, ya que siempre supone colectividades de marcación, como la nación, la región, la generación, el género, la clase, etc. Desde este marco conceptual, entonces, no podemos equiparar sujeto con individuo.

A partir de los argumentos de Hall, en el segundo capítulo se muestra cómo el sujeto negro siempre se produce en la historia y en la política. Supone contingencia y multiplicidad, disputa. Incluso aquellos quienes imaginan al sujeto negro por fuera de la historia y la política como un sujeto negro esencial, deben ser entendidos en este marco de la historicidad y politicidad radical de la *negridad*. Me detengo en este capítulo a examinar cómo Hall desafía las concepciones aplanadas de la negridad sin dejar de entenderlas como

una particular expresión de la disputa teórica y política. Él muestra cómo lo negro no puede reducirse a un predefinido y constante ensamblaje de características somáticas o culturalizadas, puesto que ante todo es el resultado de marcaciones y posicionamientos que involucran procesos históricos de racialización en los cuales se establecen modalidades diferentes de jerarquías y sujeciones.

No obstante, Hall no desconoce la relevancia de las políticas de identidad esencialistas en ciertos contextos, pero aboga por una comprensión más amplia y matizada que posibilite una lucha política más compleja y contundente. La invitación a pensar el final del "sujeto negro esencial" supone operar desde una concepción de la subjetividad política negra desde la contingencia, apertura y multiplicidad, en lugar de anclarse en monolíticas y homogéneas esencias culturalizadas o biologizadas como garantía de estereotipados cerramientos.

Con estos insumos conceptuales, en el tercer capítulo se abordan las transformaciones durante las últimas décadas en el sujeto jurídico y político de la negridad en Colombia. Inicialmente definido como grupo étnico dentro del marco multiculturalista que enfatizaba la *etnización*, ha transitado hacia un etnicismo racializado que subsume tanto las herencias coloniales como las experiencias contemporáneas de las poblaciones negras rurales y urbanas. Es un proceso que va de la etnización al etnicismo, de una articulación de diferencia cultural a un cerramiento de marcaciones racializadas que se ancestralizan y tradicionalizan.

Estas transformaciones empiezan hace tres décadas con el proceso de etnización; es decir, con una imaginación jurídica y política que configura al sujeto negro como un grupo étnico con unos territorios colectivos, unas prácticas tradicionales de producción y una relación armónica con la naturaleza en un centramiento en cierto Pacífico rural ribereño. El reconocimiento de las comunidades negras como grupo étnico en Colombia es relativamente reciente y tiene en la *Constitución de 1991*, con su artículo transitorio 55, y en la Ley 70 de 1993 dos de sus más icónicos anclajes.





Las poblaciones que se articularon como comunidades negras eran vistas antes de esto principalmente como campesinos, pescadores o mineros. A partir de mediados de los años ochenta, para el medio Atrato e influidos por sectores de la Iglesia y expertos vinculados a la cooperación internacional, se posibilitó un proceso organizativo que decantó la idea de que los campesinos negros tenían características específicas que los constituían en un grupo étnico al igual que lo eran los indígenas.

Así, en un primer momento de este giro al multiculturalismo, es cuando se articula el sujeto negro en torno a la noción de comunidades negras como grupo étnico, cuando se enfatizan los criterios de la tradicionalidad, comunalidad y territorialidad que constituyeron una noción de grupo étnico que no suponía una clausura racial. De esta manera, por un lado, en el bajo Atrato las comunidades negras incluían a *chilapos*[3] y *paisas*,[4] propietarios de buena fe, y en el Pacífico sur de Colombia a las poblaciones blancas raizales conocidas como *culimochos*, quienes hicieron parte de consejos comunitarios y de la titulación colectiva para comunidades negras. De otro lado, los numerosos asentamientos y poblaciones de afrodescendientes urbanos o habitantes de zonas rurales por fuera del Pacífico colombiano no encajaban fácilmente en la caracterización de las comunidades negras como sujeto jurídico-político derivado de la legislación (República de Colombia 1991 y Ley 70 de 1993).

Desde esta perspectiva, los afrodescendientes o gente negra en las ciudades y en lugares rurales por fuera del Pacífico no encajaban tan fácilmente en la noción hegemónica de las comunidades negras como grupo étnico. Esto hacía que la marcación racializada de negro (o sus eufemismos) no se correspondiera tersamente con la noción y posición de sujeto

3 Como *chilapos* se conoce en el bajo Atrato a las poblaciones caribeñas de las sábanas, en particular a las personas originarias o sus descendientes de los departamentos de Córdoba y Sucre.

4 En el bajo Atrato y el Chocó, en general, *paisa* no es únicamente alguien proveniente de Antioquia, sino que es un significante de blanquidad, de los *interioranos* que son blancos o mestizos blanqueados, por lo que en ocasiones puede incluir a bogotanos y vallunos.

como grupo étnico. Muchas de las críticas tempranas a la Ley 70 de 1993 hacían referencia a lo cerrado a unas particulares condiciones de existencia en el Pacífico que dejaban por fuera incluso a las poblaciones urbanas de esta región, para no hablar de las personas marcadas como negras en otros contextos urbanos o rurales fuera de dicha zona.

Ese Pacífico más o menos idílico que dio lugar a la etnización de las comunidades negras se diluyó con el posicionamiento de la violencia armada y las disputas militares que llevaron al desplazamiento, despojo y muerte de cientos de miles de afrocolombianos. La irrupción de la violencia armada en el Pacífico y su agudización en otras zonas del país con poblaciones afrodescendientes, como el Caribe colombiano y el norte del Cauca, llevó a desplazamientos masivos y a la emergencia de organizaciones como Afrodes –Asociación de Afrocolombianos Desplazados–, que se enfocaron en los derechos de los desplazados y las víctimas.

Las subjetividades políticas negras asociadas a la etnización se ven impactadas y se transforman con las experiencias y los efectos de la guerra, con el desplazamiento, con la violencia armada que asesina e intimida. A finales de los años noventa y comienzos de la primera década del 2000, emergen las figuras de desplazado y de víctima en términos jurídicos. A partir de ahí se habilitaron una serie de intervenciones humanitarias, apoyadas por la cooperación técnica internacional y las organizaciones no gubernamentales, que también han supuesto una serie de sentencias y leyes desde las cuales el Estado ha constituido un régimen de *victimidad* que hace inteligible y objeto de atención a desplazados y víctimas del conflicto armado.

Desde entonces, el proceso de etnización de las comunidades negras se apalabra y configura cada vez más en relación con este régimen de victimidad. En términos del aparato estatal, pero también de las subjetividades políticas que se ponen en juego, las comunidades negras, como grupo étnico, son vinculadas a su reconocimiento como víctimas del conflicto armado. No son unas víctimas cualesquiera, sino unas con unas ancestralidades,





tradicionalidades, comunalidades y territorialidades que las han constituido como grupo étnico. El proceso de etnización entra a ser marcado por el régimen de victimidad.

Un tercer momento en las transformaciones del sujeto jurídico y político de la negridad tiene que ver con las reuniones previas a la *Tercera Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia*, celebrada en 2001 en Durban, Sudáfrica. Aquello jugó un papel crucial en la consolidación de redes transnacionales entre activistas latinoamericanos y en la difusión del término "afrodescendiente". La palabra, inicialmente acuñada en el Brasil de los años ochenta, comenzó a popularizarse en toda la región tras las reuniones preparatorias de la conferencia. Desde entonces, la categoría ha sido utilizada por activistas, funcionarios estatales, organizaciones no gubernamentales, entidades de cooperación internacional y académicos.[5]

La adopción del término "afrodescendiente" o el mismo énfasis de lo "afro" refuerza la idea de una diáspora con una historia compartida de esclavización, de marcaciones raciales y de racismo. Aquí se posiciona un sujeto racializado en el cual priman las marcaciones raciales que glosan las comunalidades históricas de la diáspora africana. Este concepto diaspórico incluye a un sujeto mucho más amplio, ya que abarca experiencias urbanas, demandas de visibilidad estadística y las luchas contra el racismo y la discriminación racial que no se agotan en la concepción más culturalista de la diferencia radical que se posicionaba con la noción de comunidades negras como grupo étnico.

Así, entonces, en términos de las subjetividades políticas negras se dan apropiaciones simbólicas de lo africano, como en turbantes, vestidos y nombres; apelaciones a hermandades en la diáspora, como en las religiones de matriz afro nacidas en Cuba, Brasil o Haití; expresiones de resistencia, como los palenques y cimarrones, y referentes intelectuales transnacionales, como Césaire, Fanon o Davis.

5 Aunque no han faltado sus críticos, como se anota en el primer capítulo de este libro.

Mucho más recientemente, el informe de la Comisión de la Verdad de 2022 y la creación del Ministerio de Igualdad y Equidad en 2023 han introducido en el vocabulario del Estado el concepto de 'pueblos étnicos' para referirse a los afrocolombianos, negros, palenqueros y raizales. En esta noción de 'pueblos étnicos', se integran de una nueva forma tanto las características culturales (la ancestralidad, la tradición y la territorialidad) como las marcaciones raciales y las experiencias de discriminación, configurando una nueva articulación del sujeto jurídico y político negro.

Se reformula el concepto de sujeto jurídico-político de las comunidades negras como grupo étnico de la década de los noventa, conectándolo con el sujeto consolidado por el régimen de victimidad y la experiencia afrodiaspórica de las primeras dos décadas del siglo XXI. Los pueblos étnicos ahora racializan lo que anteriormente se entendía desde un culturalismo tradicionalista y diferencialista, mientras que culturalizan lo que solían ser simplemente identificaciones racializadas de la negridad. Equiparan la diferencia cultural con las marcas raciales, introduciendo un horizonte de tradicionalidad y comunalidad en las experiencias de la diáspora africana. Unifican la experiencia de discriminación racial y racismo en las violencias y precarizaciones compartidas, creando un sentido de "nosotros" que, aunque reconoce la heterogeneidad de trayectorias y contextos, se define por profundas esencialidades que caracterizan a estos pueblos como entidades etnizadas a la vez que racializadas.

Lo que se había constituido inicialmente en términos de etnización ha devenido en este marco en etnicismo racial; ha pasado de comunidades negras, como grupo étnico, a pueblos étnicos afrocolombianos, negros, palenqueros y raizales. Estos son los derroteros y transformaciones que pueden ser mapeados en relación con el sujeto jurídico y político de la negridad. Son estas configuraciones cambiantes las que inscriben y habilitan las diferentes y a veces contradictorias subjetividades políticas negras.





En esta introducción he venido utilizando una serie de términos como los de etnización, grupo étnico, pueblo étnico, etnicismo racial, marcaciones raciales, racismo, diferencialismo cultural, culturalización y culturalismo, entre otros. Sé que he venido estableciendo una serie de distinciones analíticas que no son tan obvias y que ameritan clarificaciones. Para muchas personas, grupo étnico es un eufemismo de raza (una forma de evitar *reificar* la existencia de lo que no existe biológicamente) o insisten en que cultura y etnia es lo mismo. Empecemos con las nociones de raza, marcaciones raciales, racismo y discriminación racial.

Sabemos, al menos desde los años cuarenta del siglo pasado, que lo que denominamos razas no supone unas diferencias genéticas o biológicas entre las poblaciones humanas. Desde una perspectiva biológica, las razas entre los seres humanos no existen.[6] Tampoco se pueden establecer necesarias correspondencias entre ciertos rasgos físicos observables como expresión de esta supuesta entidad biológica y una serie de comportamientos, habilidades o características de una población o un individuo. No obstante, en los imaginarios sociales, se asume como una obviedad, parecida a que el Sol gira alrededor de la Tierra, que las personas pertenecen a una raza, que hay unas razas negras, indígenas, blancas o mestizas. Es algo constatable a la simple mirada de ciertos rasgos corporalizados, como el color de la piel, la forma del cabello, la nariz, entre los más evidentes. Desde esta manera de pensar, también se suele asumir que existen unas correlaciones entre pertenecer a una raza y tener ciertas características o formas de ser. Planteamientos como "los negros bailan mejor porque lo llevan en la sangre" son ejemplos "condescendientes" de este pensamiento racialista, dado que lo que suele aparecer en esta línea de pensamiento son ideas descalificantes y estereotipadas.

6 Esto no quiere decir, por supuesto, que la biología no tenga nada que ver con las características de nuestros cuerpos.

Aunque es un hecho constatado que biológicamente las razas no existen, continuamos pensando y actuando en el mundo social como si estas realmente existieran. Las razas solo existen socialmente, nacieron con el colonialismo para legitimar las desigualdades sociales entre europeos y otras poblaciones, y se conservan hasta nuestros días como una poderosa impronta de dicha experiencia histórica que constituye, de múltiples maneras, nuestro presente.

Seguimos nombrando las diferencias entre personas y poblaciones desde categorías raciales (negro, indio, blanco, mestizo) o las conservamos sin mayores interrupciones desde ciertos eufemismos (como el de afro o afrodescendiente). Tales categorías raciales responden a una serie de supuestos deterministas propios del pensamiento racialista. A estas prácticas del nombrar la diferencia desde dichas categorías es lo que aquí denomino marcaciones raciales y hacen parte de los procesos de racialización de personas y de poblaciones.

'Grupo étnico', por su parte, ha tenido diferentes significados según el momento y el lugar. El significado que tiene hoy en Colombia no es el mismo que tenía en los años treinta, sesenta u ochenta del siglo pasado. Desde el giro al multiculturalismo, como ya lo hemos señalado, unas poblaciones son concebidas como grupos étnicos, mientras que otras no. Los indígenas son concebidos como grupos étnicos,[7] al igual que las comunidades negras. Dado que son reconocidos así por el Estado colombiano, tienen ciertos derechos y garantías, como la consulta previa o la titulación colectiva, entre otros.

El resto de colombianos no son reconocidos por el Estado como grupos étnicos. No es que no tengan cultura, todos los

7 En el discurso jurídico, así como en el académico y el político, ha predominado la idea de que los indígenas son el paradigma de lo que es un grupo étnico. La existencia de marcadores de la diferencia, como los lingüísticos y los culturales, expresados en ciertas formas de vida comunitarias y tradicionales territorializadas, es el criterio que se esgrime frecuentemente para concebir a una población determinada como grupo étnico.





seres humanos son sujetos culturales, lo que sucede es que los grupos étnicos son los "otros de la nación" –para utilizar una categoría sugerida por Segato (2007)–. Son poblaciones ancestrales, con tradiciones culturales y territorios colectivos, que se configuran como comunidades organizadas con identidades diferenciadas de Occidente y de la modernidad. Se los ha concebido en relación armónica con la naturaleza –unos nativos ecológicos, como lo ha planteado Ulloa (2004)–, con autoridades tradicionales y saberes espirituales.

Ahora bien, imaginar a indígenas y negros en esos términos es algo relativamente reciente. Para los negros, se empieza a gestar a mediados de los años ochenta (2013), mientras que para los indígenas es un proceso que se remonta a comienzos de los años setenta (Gros 1999; Rojas 2011). La etnización es el proceso mediante el cual algunas poblaciones devienen en grupo étnico, como unos marcados, otros tradicionalizados, comunalizados y ancestralizados de la nación. Las marcaciones étnicas, entonces, se refieren a los diacríticos que se ponen en juego para establecer esas alteridades radicales culturalizadas.

Desde este marco analítico, grupo étnico no es simplemente un eufemismo de raza ni mucho menos son sinónimos. Se refieren a procesos diferenciables de gestión de la diferencia, incluso cuando aparecen operando con respecto a las "mismas" personas. Aunque se superponen de múltiples maneras y suelen ser confundidos, esto no significa que no sea relevante teórica y políticamente entender sus distinciones.

En el cuarto capítulo me centro precisamente en la historia de los escozores y dilemas por parte de los antropólogos en relación a la relevancia o no del término "raza" para sus análisis. Durante los años ochenta y noventa, en Colombia era bien extendida entre los antropólogos una actitud de sospecha y cuestionamiento a la utilización de la palabra "raza". Se argumentaba que, como las razas no existían en cuanto entidades biológicas, sino que eran una construcción social asociada a la discriminación racial, había que abandonar la palabra "raza" para no reforzar el racismo. En ese marco, se sugería reemplazarla por "etnia" o por "grupo étnico".

Para América Latina en general, se ha atribuido a la poderosa influencia del "mito de la democracia racial" esta actitud de sospecha y rechazo respecto al término de "raza" como instrumento analítico no solo entre los antropólogos, sino también entre diversos intelectuales y activistas. En contraste con este escozor, en lugares como los Estados Unidos la raza es una categoría a la que se recurre fácilmente, un principio de inteligibilidad que se impone sin mayor discusión. Raza es una obviedad, algo que se asume como una evidencia que no requiere mayor elaboración, tanto que su ausencia entre académicos e intelectuales latinoamericanos debe explicarse por un cegamiento ideológico, un mito como el de la democracia racial. Nuevamente, aparece aquí el posicionamiento del sujeto moral superior que debe salvar a los salvajes de sí mismos, de sus ignorancias e inadecuaciones.

En este capítulo se examina cómo en las últimas décadas ha cambiado dicha situación, así como cuáles pueden ser las explicaciones a ese juego de escozores y naturalizaciones. La geopolítica del conocimiento es parte de la explicación, pero si no se la toma como simple imposición. También han cambiado sustancialmente las condiciones históricas en las que se configuran las disputas intelectuales y las luchas políticas en muchos países latinoamericanos. Además, preocupaciones sobre la explotación, opresión y desigualdad constituidas desde ciertos paradigmas teóricos y sensibilidades políticas han sido desplazadas por problemáticas, categorías y una noción de política como demanda de derechos donde la diversidad, las identidades y la discriminación tienen un lugar preponderante.

Esto no significa que hoy en Colombia se reconozca tan fácilmente la existencia del racismo. Su negación es una realidad arraigada entre muchos colombianos que se manifiesta en frases comunes como "en Colombia no somos racistas", "todos tenemos las mismas oportunidades", "aquí no hay segregación porque todos somos mestizos". En el capítulo quinto se aborda esta modalidad de racismo que, inspirado en Hall, denomino *racismo en desmentida*.





No debe perderse de vista, por tanto, que la experiencia no es una exterioridad de los discursos que nos constituyen. Una actitud o práctica puede ser experimentada como discriminación racial o no debido a que la experiencia vivida depende en gran parte de los principios de inteligibilidad y los sentidos comunes que habilitan apalabrarla. Las experiencias vividas no están por fuera de la historia ni son transparentes expresiones de la estructura social.

En las últimas elecciones presidenciales, los ataques racistas fueron particularmente virulentos. El odio racista hacia Francia Márquez muestra que la incomodidad no solo se debe a su lugar como mujer negra, sino a su postura política que desafía un orden de privilegios y jerarquías. Márquez, proveniente de un entorno campesino y empobrecido, fue elegida como la primera vicepresidenta negra de Colombia, junto a Gustavo Petro, lo que marcó un hito en la historia del país.

Su elección implicaba entonces una esperanza por el cambio hacia un gobierno de izquierda en un país donde parte importante del sentido común se ha configurado como derecha. No debe de perderse de vista, para entender las particulares articulaciones de la discriminación racial y el racismo en Colombia, que Francia Márquez no era la única candidata negra, sino que otros tres candidatos negros también participaron en la primera vuelta, pero ninguno de ellos recibió tantos ataques racistas como ella. La figura de Francia Márquez convocaba unas imbricaciones de desprecios, sin duda, así como crecientes ansiedades ante la posibilidad efectiva de ser gobernados por una negra, sirvienta, ignorante e igualada, alguien que no baja la mirada y asiente con la cabeza quedándose silenciosamente en su lugar, "como debe ser".

El racismo se articula de manera diversa y específica en cada país, configurando la desigualdad social de modos distintos, según contextos históricos y sociales. En países como Brasil, México y Colombia, el racismo no se ensambla ni opera de la misma manera que en Estados Unidos, pero esto no implica su inexistencia o menor impacto. Cada lugar tiene modalidades únicas de racismo, influenciadas por su historia y estructura social, y es esencial reconocer estas diferencias al diseñar políticas públicas.

Existen dos grandes modalidades de racismo: el racismo manifiesto, evidente en sus efectos y reconocimientos sociales, y el racismo en desmentida, que niega su existencia o la trivializa, atribuyéndolo a actos individuales. Este último utiliza narrativas como el mestizaje para ocultar desigualdades estructurales y desplaza la responsabilidad del racismo hacia quienes lo señalan. En Latinoamérica, se observa una negación del racismo estructural, comparándose con Estados Unidos para evadir la discusión local. Sin embargo, abordar el racismo requiere reconocer su complejidad y sus múltiples formas, sin reducirlo a una dicotomía simplista de "nosotros no racistas" y "ellos racistas".[8]

Además, en Colombia, la racialización varía regionalmente. En lugares como Cartagena, los criterios de racialización incluyen factores como la clase social, la educación y el prestigio, además de las características físicas, en un proceso que Elisabeth Cunin (2003) denominó "competencia mestiza". Así, alguien puede ser visto como negro en una región y no en otra, lo que destaca la variabilidad de la racialización en el país. Como lo dijimos al hablar sobre el primer capítulo, no se puede perder de vista que la autoidentificación como negro (afro, afrocolombiano o afrodescendiente) no siempre coincide con ser considerado negro por otros. Este desajuste entre posición de sujeto (ser percibido como negro) y subjetividad (autoidentificarse como negro) es a menudo ignorado en análisis que confunden la adscripción con la autoidentificación.

Como sostiene Claudia Briones (2002), es crucial una labor teórica que evidencie los diversos registros y operaciones que suponen raza (discriminación racial y racismo) y etnicidad (etnización y etnicismo) para comprender disímiles formas de alterización social. Tales procesos históricos y políticos

8 Esto no significa que no haya que interrumpir lo que opera como sentido común de ciertos académicos y activistas, quienes asumen que la raza y el racismo son categorías transparentes y pertinentes para dar cuenta de cualquier práctica de distinción, jerarquización y dominación. De un "aquí no hay racismo", del racismo en desmentida, algunos parecen pasar al otro extremo: "¡Todo es racismo y nada más que racismo!".





de alterización no son uniformes, suponen entramados, a veces inconmensurables, y no dejan de tener efectos diferenciables en los imaginarios políticos y en el mundo en general. Como se argumenta en este capítulo, la confusión entre marcaciones racializadas y diferencialismo culturalista no ayuda a combatir la discriminación racial y el racismo.

La noción de "pueblos étnicos negro, afrocolombiano, raizal y palenquero" expresa un cambio de un culturalismo tradicionalista a un etnicismo racializado, yuxtaponiendo marcaciones raciales con diferencias ancestrales culturalizadas. Esto complica la comprensión del racismo y de la discriminación racial al tiempo que introduce las narrativas de ancestralidad y comunalidad.

El problema es que las categorías racializadas no corresponden directamente a diferencias culturales. Por ejemplo, no existe una única cultura negra/afro en Colombia, sino múltiples y contrastantes expresiones culturales asociadas a poblaciones y personas marcadas como negras. En el diseño de políticas antirracistas, es esencial no confundir discriminación racial con racismo ni el racismo con diferencialismo cultural. La violencia representacional, desde arriba y desde afuera, pero también desde los académicos y líderes negros, supone, no obstante, estas tersas correspondencias.

En el siguiente capítulo abordo las subjetividades políticas negras, contrastando las figuras de Francia Márquez y Miguel Polo Polo. En el contexto de la campaña electoral colombiana, se evidenciaron diferentes subjetividades políticas negras, entre las cuales tuvo gran relevancia la postura de Francia Márquez, centrada en la denuncia del racismo estructural, el cuestionamiento a la desigualdad social y en otras maneras de entender el bienestar con su noción de vivir sabroso. Esto hizo que fuera objeto de numerosas expresiones de odio racial, como indicábamos antes. Memes y mensajes que circularon por las redes fueron particularmente violentos, animalizándola, considerándola incapaz e indigna de aspirar al cargo de vicepresidenta. Se difundieron diferentes marcaciones del estigma, movilizadas desde la derecha, como guerrillera y resentida.

En contraste, Miguel Polo Polo, un joven que fue aspirante a la Cámara de Representantes avalado por un consejo comunitario de comunidades negras, encarna una subjetividad política negra abierta y orgullosamente de derecha. En sus publicaciones en redes y en sus intervenciones en el Congreso, Polo Polo despliega toda una apología al capitalismo y al mercado, a los que concibe como formas de bienestar y progreso individual y de los países. Se distancia de las luchas por la igualdad social, pues, como argumentaba en una famosa sesión del Congreso, "de desigualdad nadie se ha muerto".

Polo Polo considera que abogar por subsidios o cualquier otro tipo de beneficios o acción afirmativa es una política nefasta que está en contra de los estímulos al mercado y al capital. Nadie le debe nada en términos de reparaciones históricas, porque la esclavización de los negros fue hace mucho tiempo y ninguno de los descendientes de los esclavistas de antaño tiene hoy la culpa por lo que pasó hace varios años. Se enuncia a sí mismo como alguien que se ha hecho, que "ha salido adelante" por su esfuerzo y trabajo, opuesto al odio racial que enarbolan muchos resentidos que buscan que el Estado los mantenga, lo que reproduce la pobreza y la holgazanería.

Son evidentes los contrastes e inconmensurabilidades en las subjetividades políticas negras cuando comparamos a Francia Márquez con Miguel Polo Polo. No obstante, el argumento va mucho más allá de estas dos figuras para traer a primer plano una discusión sobre la dimensión política de las subjetividades negras: se puede ser culturalista siendo un liberal o alguien de derecha. No es suficiente con pertenecer a una organización de base o a un consejo comunitario para movilizar y disputar desde la izquierda o desde posiciones "progresistas" las diferencias culturalizadas o racializadas.

Enunciarse como negro (o como cualquiera de sus múltiples inflexiones) no es una disyuntiva con *ser* de derecha, conservador, liberal, neoliberal, "libertario", de izquierda u otras posiciones en el espectro de lo político. No hay





una necesaria correspondencia entre posición de sujeto y subjetividad política. Las subjetividades políticas negras son heterogéneas, cambiantes y contradictorias. Eso es lo que busca argumentarse con este capítulo.

El último capítulo aborda a Tumaco como un "mundo negro" para complejizar la noción de sujeto negro más allá de los moldes codificados por el culturalismo diferencialista o el etnicismo racializado. Este mundo negro no remite a una marcación cultural ansestralizada y comunalizada ni a esas estampas folklorizada del Pacífico que se consumen en escenarios como el Festival Petronio Álvarez.

Lo que se expone aquí es una crítica a las formas estandarizadas de subjetividad política negra que el multiculturalismo ha sedimentado –aquella que aparece ligada al ritual, a lo ancestral, a lo armónico– mostrándose incapaces de captar la complejidad, conflictividad y contingencia con que la negridad se experimenta en contextos como Tumaco. El mundo negro tumaqueño no está hecho de escenificaciones del reconocimiento por el culturalismo diferencialista o el etnicismo racialista, sino de prácticas cotidianas de distinción, exclusión y pertenencia que estructuran las relaciones sociales, las economías morales e imaginarios de respetabilidad.

El desplazamiento del significante "de color" para nombrar a los blancos y mestizos –ya sean paisas, pastusos, bogotanos o incluso europeos– revela una inversión de las gramáticas raciales dominantes, que obliga a pensar la racialización como un proceso situado, histórico y relacional. Así, las prácticas de colorismo, discriminación racial y racismo estructural no desaparecen en un mundo negro, sino que se reformulan y articulan localmente.

Este libro busca, en su conjunto, ofrecer insumos analíticos para entender las complejidades de las subjetividades políticas negras y el racismo en desmentida en Colombia. Espera aportar a la producción de nuevas imaginaciones teóricas y políticas que puedan escapar a las clausuras

estatales del derecho como techo de la política y de los fundacionalismos culturalistas o étnico raciales que imposibilitan políticas de la articulación y de la transformación más allá de particularismos ensimismados.

Los términos y condiciones de las luchas que se vienen deben ser imaginados desde lo que Gramsci llamó el pesimismo del intelecto y el optimismo de la voluntad. Los comités de aplausos, que reproducen sin parar los sentidos comunes que hoy nos definen, incluso en lo que asumimos como crítico y disruptivo, son un lugar del cual se ha querido escapar en los textos que componen este libro.



# ¿Negro o afrodescendiente?: debates en torno a las políticas del nombrar en Colombia[1]

*Para lo que menos debería estar un intelectual es para contentar a su audiencia: lo realmente decisivo es suscitar perplejidad, mostrarse contrario e incluso displicente.*

Edward Said, en
*Representaciones del intelectual.*

Afrodescendiente es un término relativamente reciente, pero ha adquirido una rápida visibilidad y creciente aceptación entre activistas, académicos y funcionarios no solo en Colombia, sino también en diferentes lugares de América Latina. La palabra afrodescendiente se ha ido posicionando en múltiples ámbitos de la imaginación teórica y política de las últimas dos décadas en el país, interpelando a cada vez más personas y colectividades que se enuncian a sí mismas o son referidos por otros como afrodescendientes (Wade 2013).[2]

En nuestro país, afrodescendiente se utiliza a menudo como sinónimo de otros términos como afrocolombiano o afro, aunque para algunos esto no es adecuado. Su gran

1 Publicado originalmente en: *Perspectivas Afro*, vol. 1, n.° 1, septiembre de 2021, pp. 5-32, doi:10.32997/pa-2021-3541.

2 Aunque este artículo se enfoca en Colombia, algunos de sus planteamientos pueden ser igualmente relevantes para otros países de América Latina. Dejo a los conocedores de esas realidades la labor de contrastar la pertinencia y alcances de mis interpretaciones en contextos distintos al colombiano.

acogida se debe, en gran parte, al haberse presentado como una alternativa para desplazar la palabra negro, la cual se ha asociado en su origen y permanencia a un pensamiento colonial y racista que ha sido impuesto para legitimar su dominación y desprecio (Blandón y Arcos 2015; Valencia 2019). Desde esta perspectiva, entonces, negro aparece como un término del pasado que debe ser no solo reemplazado, sino interrumpido por la palabra afrodescendiente (o afrocolombiano o afro). Por lo tanto, negro ya no tendría mayor cabida en el presente y futuro del campo académico ni, mucho menos, en las agendas de las luchas políticas de las poblaciones ahora referidas para dignificarse a sí mismas como afrodescendientes, afros o afrocolombianas.

Aunque comparto la preocupación por las complejas imbricaciones entre el discurso y las relaciones de dominación que se inscriben en el legado racista y colonial del término negro, también considero que es relevante examinar más detenidamente este relato que esgrime a rajatabla su sustitución por afrodescendiente, afrocolombiano o afro, como si estos últimos estuviesen simplemente embebidos de una dignificación tal que esquivarían el racismo y los legados coloniales.

Como espero argumentar en este escrito, los términos afrodescendiente, afrocolombiano o afro tampoco se encuentran por fuera de la historia ni de la política, pero no son simples ni necesarias puridades ni exterioridades de las relaciones de dominación. A pesar de que han sido ungidos por las más disímiles figuras (que abarcan un amplio espectro que no puede dejar de incluir, por supuesto, a las mismísimas comunidades), mi argumento es que no se puede asumir sin más que sus significados dignificantes, emancipatorios y contrahegemónicos están garantizados.

Recordemos que los significados nunca están clausurados y que parte importante de la disputa política consiste precisamente en desnaturalizar y transformar estos significados (Grossberg 2018; Butler, Laclau y Žižek 2003).





Los totalitarismos en torno a cómo se tiene que hablar sobre el mundo, que movilizan las purgas lingüísticas sobre el bien hablar, desconocen que la simple imposición de unas cosméticas del lenguaje suele dejar incólumes las arquitecturas del pensamiento y el entramado de prácticas naturalizadas de la desigualdad social, muy a pesar incluso de sus más fervientes proponentes.

Por tanto, no busco en este escrito proscribir el uso de un término en concreto (sea el de negro o los de afro, afrocolombiano o afrodescendiente) ni mucho menos pontificar sobre cuál término se debería utilizar en los procesos de la correcta identificación de individuos o colectividades. Antes bien, inspirado en el trabajo de Stuart Hall (2015 [1994]), en este artículo me interesa escudriñar las densidades de las políticas del nombrar para vislumbrar los diferentes sujetos políticos que se habilitan o clausuran en aras de interrumpir las tentaciones autoritarias de imponer un lenguaje que, a menudo, se asume como políticamente correcto.

## Historicidades

A finales de los años noventa y comienzos del siglo XXI, el término *afrodescendiente* comenzó a adquirir una circulación más amplia, trascendiendo el ámbito restringido en el que había surgido originalmente. Forjada en los años ochenta por ciertos sectores del movimiento negro brasileño, la noción tuvo inicialmente un uso limitado incluso dentro de Brasil y permaneció prácticamente ausente en otros países latinoamericanos. No fue sino hasta el proceso de articulación regional impulsado por las reuniones preparatorias de la *Conferencia Mundial contra el Racismo* –celebrada en Durban en 2001– que el término empezó a consolidarse como categoría política y de identidad en diversos contextos nacionales (Romero 2012). Es conocida la expresión del activista Jorge Romero Rodríguez sobre una de estas reuniones preparatorias, realizadas en Santiago de Chile en el 2000, indicando que "entramos como negros y salimos afrodescendientes".

Desde entonces, líderes y militantes de los más diversos movimientos y organizaciones en distintos países de América Latina se han identificado con el término afrodescendiente apropiándoselo para referirse a sus trayectorias, experiencias y subjetividades. Obviamente, esta identificación no aplica para todos, ya que, como veremos más adelante, el término afrodescendiente no ha estado exento de críticas. También hay diferencias en su adopción o no, dependiendo de los países. En unos, como en Colombia, México, Ecuador o Argentina, es de uso frecuente (también afrocolombianos, afromexicanos, afroecuatorianos o afroargentinos) entre los activistas. En otros contextos, como en Salvador de Bahía, se puede participar de un seminario durante varios días con una nutrida intervención de activistas de diferentes partes de Brasil y con trayectorias muy distintas sin escuchar el término afrodescendiente (ni afrobrasileño) ni una sola vez, puesto que todo el tiempo se habla de sí mismos o de otros desde el de negro.[3]

El término afrodescendiente no solo ha interpelado a activistas de varios países en América Latina, sino que también ha colonizado el vocabulario de diferentes entidades estatales y organizaciones no gubernamentales. La cooperación internacional se refiere en sus documentos y programas a los afrodescendientes y, como sabemos, la ONU –Organización de Naciones Unidas– ha incluso declarado la década que va del 2015 al 2024 como Decenio Internacional para los Afrodescendientes.[4] Programas e iniciativas estatales, en gobiernos con espectros ideológico- políticos tan disímiles

3 En concreto, tengo en mente aquí mi participación en el seminario de posgrado Fábrica de Ideas, "A nova era dos extremos: Novos populismos, novos extremismos, novos processos identitários: Uma perspectiva transcontinental", realizado en la Ceao-Ufba de Salvador de Bahía entre el 26 de agosto y el 6 de septiembre de 2019. Obviamente, no busco generalizar esta experiencia, sino simplemente indicar lo sorprendente que puede ser para alguien que llega de Colombia, donde las palabras afrodescendiente, afrocolombiano y afro son recurrentes en cualquier seminario de este tipo.

4 Para ampliar esta información, se puede consultar el sitio web oficial de la Unesco: www.un.org/es/observances/decade-people-african-descent (Acceso: 27/03/2025).





como los de Álvaro Uribe y Cristina Fernández de Kirchner, encontraron en la palabra afrodescendiente (o afrocolombiano o afroargentino) el significante adecuado para referirse a poblaciones específicas dentro de sus respectivos países.

Por su parte, entre los académicos el término afrodescendiente se ha ido posicionando en los títulos de sus publicaciones, proyectos de investigación, ponencias y otras intervenciones orales. En Colombia, por ejemplo, donde negros, poblaciones negras, grupos negros, comunidades negras y gente negra eran palabras frecuentes hasta hace unos pocos años, hoy aparecen con menos frecuencia (si es que aparecen), dado que en muchos casos han sido reemplazadas por el término afrodescendiente (o por otros como los de afrocolombianos, afrochocoanos o simplemente afros).

Al examinar la circulación del término afrodescendientes por estos circuitos de activistas, de académicos y de funcionarios gubernamentales, se torna evidente que es una palabra a menudo investida con connotaciones positivas. Esta utilización se ha ido extendiendo también a otros ámbitos como los medios o la escuela, sobre todo entre docentes interesados en la Cátedra de Estudios Afrocolombianos. Varias publicaciones, escritas por autores que se posicionan como afrocolombianos o afrodescendientes, también recurren a una abierta defensa de términos como afrodescendiente, al tiempo que toman una marcada distancia de la palabra negro.[5] Por tanto, el término se ha vinculado con experiencias de reivindicación y de dignificación de quienes se identifican a sí mismos como afrodescendientes o con prácticas de reconocimiento de quienes se refieren, con esta palabra, a otras personas o sectores poblacionales.

El prefijo "afro", en una variedad de combinaciones de lugar (afrocartageneros), nación (afrocolombianos), regional (afrolatinoamericanos o afrocaribeños) o de comunalidad

5 Entre los autores que lo han hecho se encuentran Santiago Arboleda (2018), Melquiceded Blandón y Arleison Arcos (2015), José Caicedo (2013) y Luis Ernesto Valencia (2019).

(afrodiaspóricos), se intercambia y combina de disímiles formas con el término afrodescendiente en los discursos de activistas, funcionarios y académicos. Aunque con menor recurrencia, la forma sustantivada afro también opera como complemento o sustituto del término afrodescendiente en estos discursos.

No todas estas palabras son tan recientes como afrodescendiente. Algunas, incluso, se han estado utilizando desde varias décadas antes. En Colombia, por ejemplo, desde mediados del siglo pasado, publicaciones y autores como Thomas Price o José Arboleda utilizaban la palabra afrocolombianos y ya se referían a las "investigaciones afrocolombianas" como un específico campo académico.[6] Así, Arboleda publica en 1952 en la *Revista Javeriana* un artículo titulado "Nuevas investigaciones afrocolombianas", mientras que dos años después, en el segundo número de la *Revista Colombiana de Antropología,* aparece un artículo de Price titulado "Estado y necesidad de las actuales investigaciones afrocolombianas".

Por tanto, para los años ochenta y noventa, antes de que en Colombia se difundiera el término afrodescendiente, sobre todo entre algunos académicos y activistas, no era extraordinario encontrarse con la utilización de la palabra afrocolombiano. Muchos de estos activistas y académicos, desde ese entonces, entendían que recurrir al término afrocolombiano constituía una reivindicación política que problematizaba las connotaciones despectivas y racistas asociadas a la palabra negro.

6 No se puede perder de vista que, varias décadas antes de que se utilizará el término *afrocolombianos*, en contextos como el estadounidense circulaba el término *afro-americans*, asociado con los estudios impulsados por Melville Herskovits y sus discípulos sobre los diferentes grados de retenciones africanas, en distintos países de las Américas, desde las primeras décadas del siglo xx (Hurtado 2020; Pulido 2007). Tanto Price como Arboleda estuvieron dirigidos por Herskovits en sus trabajos de doctorado y maestría, respectivamente.





Así, por ejemplo, antropólogos como Nina S. de Friedemann y Jaime Arocha, o historiadores como Adriana Maya y Rafael Díaz, reivindicaban el concepto de 'afrocolombiano' desde lo que denominaron la "perspectiva afrogenética"; esto es, la valoración de África y los legados africanos en los procesos de creación cultural de los afrocolombianos y en sus aportes a la construcción de la nación.[7] Para Friedemann y Arocha, por ejemplo, esta perspectiva buscaba cuestionar los procesos de invisibilización y estereotipia que habían arraigado y reproducido concepciones y prácticas racistas desde los medios y la academia hasta lo más profundo de la vida cotidiana de los colombianos en general.[8]

Antes de la emergencia y posicionamiento en Colombia del término afrodescendiente, activistas como Juan de Dios Mosquera (1985), figura histórica del Movimiento Nacional Cimarrón, también esgrimían con ahínco la relevancia del concepto de 'afrocolombiano' para cuestionar las improntas cosificantes y racistas asociadas a la palabra negro. Juan de Dios Mosquera no ha estado solo. Otros activistas, sobre todo desde los años noventa, han confluido en denunciar esta palabra (negro) para sustituirla por afrocolombiano.

No obstante la clara existencia de sectores académicos y activistas que han apelado a términos como afrocolombiano (y sus diversas derivaciones como afrochocoano,

7 Para ampliar sus argumentos, ver Arocha (1999, 2009), Díaz (2009), Friedemann (1992) y Maya (1998). Para un análisis historiográfico de esta perspectiva, ver Pulido (2011).

8 No obstante, es importante entender que estas políticas del nombrar tuvieron cambios a lo largo de sus escritos. Friedemann, por ejemplo, recurrió a términos como grupos negroides, grupos negros y negro, entre otros, antes de adoptar el de afrocolombianos en sus escritos hacia finales de los ochenta (Velandia 2017). Pero, incluso después de adoptar y defender el término afrocolombiano, esto no significó el abandono del término negro u otros asociados a él. Así, la importante revista dirigida por Friedemann hasta su muerte, en 1998, fue llamada *Américas Negras*, mientras que uno de sus últimos libros tuvo por título *La saga del negro* (1993).

afrocartagenero, afrourbano), en el establecimiento académico y en el entramado jurídico-político era frecuente, hasta los años noventa, que se recurriera a una serie de términos asociados a negro. Además de las palabras como negro o negros, en el vocabulario de unos y otros aparecían términos como grupos negros, cultura negra, poblaciones negras, comunidades negras o gente negra (Smith Córdoba 2019 [1980]; Zapata Olivella 2017 [1988] y 1974; Valderrama 2018). Así, por ejemplo, en el libro publicado por Silvia Valero (2020), donde se transcriben intervenciones y debates de las comisiones durante el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas (Cali 1977), y en el cual participaron destacadas figuras e intelectuales de Colombia y del extranjero, circulan profusamente términos como los de negro, pueblo negro y cultura negra, ya que ese era el vocabulario al que usualmente se apelaba en la época.

También es notable cómo las importantes transformaciones jurídicas asociadas a la *Constitución Política de 1991* y su artículo transitorio 55, que se encarnan en la Ley 70 de 1993, no fueron formuladas desde la noción de afrocolombiano, sino desde la de comunidades negras. En el texto de la Ley 70, solo en un pasaje relacionado con las definiciones aparece la expresión *familias de ascendencia afrocolombiana*.[9] El sujeto político y jurídico no fue enunciado para aquel entonces con el término afrocolombiano (ni mucho menos con afrodescendiente), sino con el de comunidades negras.

Esta preferencia por comunidades negras en vez de afrocolombianos (o comunidades afrocolombianas) no puede ser atribuida a un desconocimiento ni a una ausencia de las voces de académicos y activistas que estuvieran más cercanos al término afrocolombiano. Para mencionar solo un caso, Jaime Arocha fue uno de los académicos que

9 El texto de la ley dice: "Comunidad negra: es el conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado, que revelan y conservan conciencia de identidad que las distingue de otros grupos étnicos".





integraron la Comisión Especial para las Comunidades Negras que se encargó, por decreto gubernamental, de redactar entre 1992 y 1993 el texto de la mencionada Ley 70. No obstante, por razones que no puedo profundizar aquí,[10] el sujeto jurídico y político del giro al multiculturalismo en los años noventa fue encarnado desde el término de comunidades negras. Sus superposiciones y derivas hacia lo afrodescendiente y lo afrocolombiano son aspectos que se articulan después y que ameritan una etnografía todavía por realizarse, la cual involucraría no solo el discurso de los expertos y las subjetividades políticas de los activistas, sino que tendría que abarcar múltiples y contradictorios escenarios nacionales, regionales y locales.

En suma, si revisamos las publicaciones académicas y los textos de legislación, es claro que para los años ochenta y comienzos de los noventa no había sido ampliamente sustituido en el lenguaje académico y jurídico-político la utilización de negro por afrocolombiano. Hasta entonces, negro aparecía como un referente recurrente, mucho más que afrocolombiano. Esto ha cambiado hoy con el posicionamiento del término afrodescendiente (y las diferentes articulaciones prefijales o sustantivadas de lo afro). Así, se pueden registrar situaciones en las que el cuestionamiento del término negro y sus derivados se ha expresado con mayor contundencia. En el terreno jurídico, por ejemplo, se cuenta incluso con una demanda de inconstitucionalidad a la expresión "comunidades negras" que aparece en el artículo transitorio 55, en la Ley 70 de 1993 y en una estela de decretos y sentencias de la Corte Constitucional. En la Sentencia C-253/13 del 25 de abril de 2013, dicha Corte responde al demandante Harold Javier Palacios Agresott, quien pedía que la expresión "comunidades negras" fuera "declarada inconstitucional porque posee una connotación negativa y racista que desconoce los derechos de la población afrocolombiana". En el documento, se señala que, para Palacios Agresott,

10 Para un abordaje en detalle de estas razones, ver Restrepo (2013).

> no es correcto hacer uso del lenguaje que quedó como legado de este fatídico episodio [el de la esclavitud], desde ningún punto de vista es correcto rendir culto a este hecho utilizando el mismo calificativo que usaron los esclavistas como lo es el uso de la palabra negro en contra de personas originarias de África, sin saber las consecuencias negativas que esta palabra tuvo en ese momento histórico y tiene en la actualidad (Sentencia C-253/13: 3).

Aunque la respuesta de la Corte es contraria a lo que esperaba el demandante, lo relevante para mi argumento radica en que se articulan voces que consideran que términos como comunidades negras, por su asociación a la palabra negro, debieran ser erradicados del discurso jurídico-político del Estado, incluso en lo referido a aquellas iniciativas que han sido creadas en nombre de garantizar sus derechos como grupo étnico.

Esto no es un asunto circunscrito a las disputas por una adecuación del lenguaje jurídico-político del Estado. En lo trascurrido del milenio, diferentes académicos e intelectuales que se reconocen a sí mismos como afrocolombianos también han insistido en que negro es un término heredero del racismo nacido con la esclavitud colonialista, que deshumaniza y cosifica a personas al reducirlas a unos rasgos como el del color de la piel (Arboleda 2018; Blandón y Arcos 2015; Caicedo 2013; Valencia 2019). Con diferentes énfasis, confluyen en argumentar que conservar ese término para referirse académica o políticamente a unas poblaciones, culturas, grupos o personas no hace más que reproducir categorías racistas con un trasfondo colonial. De ahí que es importante purgar el lenguaje de cualquier vestigio de discurso racial.

De tiempo atrás, el antropólogo chocoano Rafael Perea Chalá ha argumentado vehementemente por qué debe ser abandonado el término negro como "etnónimo" para referirse a los descendientes de la diáspora africana. En uno de sus artículos, plasmaba su argumento de la siguiente manera:





> 1°) Dicha palabra es creada contra nosotros, por nuestros enemigos. 2°) Nos cosifica. 3°) Nos quita la condición de humanos. 4°) Nos desconecta de nuestro territorio ancestral. 5°) Oculta nuestra historia remota y tapa la felonía reciente del etnocidio y secuestro de millones de personas humanas y el secuestro de sus víctimas. 6°) El vocablo nos desprecia. 7°) Es producto de la supremacía europea. 8°) No consulta nuestras voluntades. 9°) Nos homogeniza. 10°) Nos estereotipa. 11°) El nombre de mis hijos, se los da mi familia y yo, con una clara intención de engrandecerlo y atarlo a la historia ancestral. Además, todo nombre debe llevar una condición dignificante (Perea Chalá 2004: 152).

En una línea de argumentación parecida, el historiador chocoano Sergio Mosquera, en el primer video de una serie de conferencias publicadas en Facebook, con un atuendo africano y rodeado de numerosos objetos que remiten a África, también cuestiona la relevancia del término negro para "autonombrarnos". Luego de hablar de las transformaciones asociadas a la *Constitución de 1991*, con su giro al multiculturalismo, Mosquera afirmaba que había surgido

> una discusión en Colombia, que todavía hoy sigue siendo muy importante, de [definir] realmente qué somos nosotros: ¿somos negros?, ¿somos afrodescendientes?, ¿somos mulatos?, ¿somos morochos?, ¿somos morenos?, ¿qué somos?, ¿cuál es el concepto que nos va a definir? Entonces nosotros empezamos en Colombia a intentar definirnos, a intentar autonombrarnos, a intentar autorreconocernos. ¿Y por qué se da este proceso de intentar autorreconocernos? Porque antes nos habían nombrado, fueron otros los que en un momento dado dijeron "ustedes son negros", y nosotros hasta hoy hemos creído realmente la mentira, el engaño, el apodo de ser negros. ¿Qué queremos decir entonces? Que tenemos que volver

> a entender qué significa ese concepto de negro, qué significa socialmente, biológicamente, porque es un concepto histórico que es una construcción social [...], que tiene una historia, que tiene una evolución y que se encuentra enmarcado dentro de un sistema. Pues bien, ¿qué queremos decir? Que nosotros, empíricamente, nunca fuimos negros, sino hasta el siglo XVI. El concepto, la identidad del africano y sus descendientes es una construcción del hombre blanco, europeo y básicamente cristiano [...]. El hombre blanco nos confundió al nombrarnos, nosotros no nos autonombramos. Al nombrarnos, nos confundió y hoy todavía estamos confundidos.[11]

Para indicar otros ejemplos, libros como el de Melquiceded Blandón y Arleison Arcos (2015) o el de Luis Ernesto Valencia (2019) abordan en detalle este cuestionamiento del término negro como producto del colonialismo europeo y expresión del racismo. Ello evidencia, entonces, que el significante negro se ha ido problematizando cada vez más y ha sido desplazado por otros términos como afrodescendiente, afrocolombiano o afro. Es en este marco que se puede rastrear cómo el término afrodescendiente y las articulaciones prefijales y sustantivadas de lo afro (como afrocolombiano) han devenido como una "emergente y quizás más dura hegemonía" (Wade 2013: 29), sobre todo en los discursos expertos de académicos y jurídicopolíticos contemporáneos.

El argumento planteado –que términos como afro, afrodescendiente o afrocolombiano han devenido hegemónicos– puede sonar cuando menos sorprendente sino abiertamente sospechoso y descabellado, particularmente para quienes asumen una lectura moralizante y nada gramsciana

11 Sergio Antonio Mosquera. 2020. "De negros a afrodescendientes". *Facebook*, 34:06. Publicado: 17 de septiembre de 2020. Min: 12:20. Disponible en: www.facebook.com/sergioantonio.mosqueramosquera/videos/3491646894231368 (Acceso: 15/10/2017).





del concepto de hegemonía.[12] En un universo mental donde hegemonía es sinónimo de malo, de blanco, de Occidente y de imposición por la fuerza... no puede dejar de ser un sinsentido que afro, afrodescendiente o afrocolombiano, usualmente esgrimidos desde un homogéneo y transparente "nosotros" (los subalternos, los oprimidos, los despojados, etc.), puedan ser considerados como hegemónicos. En ese universo mental, los términos afrocolombiano, afrodescendiente y afro (más aún cuando son apalabrados por activistas o académicos que se enuncian como tales) solo pueden aparecer como contrahegemónicos. Lo son en una obviedad definicional y argumentar lo contrario no deja de ser un oxímoron.

A pesar de que algunos activistas y académicos prefieren, sin duda, enmarcar estas utilizaciones de lo afrodescendiente, lo afro y afrocolombiano como una "práctica contrahegemónica", con la más superficial revisión de la documentación del mundo de las oenegés, de la cooperación técnica internacional o de los gobiernos (incluyendo los de derecha), así como la asistencia a las reuniones, talleres o eventos impulsados por estos actores, es notable cómo los enunciados predominantes se articulan desde un vocabulario que apela predominantemente a lo afrodescendiente, a lo afro y a lo afrocolombiano. Sin la misma contundencia, en los medios como la prensa y la televisión de los sectores dominantes también se puede notar un posicionamiento de este lenguaje que apela a lo afrodescendiente, a lo afrocolombiano y a lo afro.

En dicho marco, términos como afrodescendiente, afro o afrocolombiano han ido articulándose cada vez más como el lenguaje correcto y esperado, como la manera adecuada de hablar. En ciertos escenarios, no hacerlo produce abiertas molestias que incluso llevan a corregir en público a quien no recurre a tales términos. Y esto no solo ocurre con personas

12 Para una lectura cuidadosa del concepto gramsciano de hegemonía, más allá de las comunes facilerías moralistas y sus equivocadas equiparaciones con la dominación por coerción, se puede consultar los trabajos de Stuart Hall (2018 [1988]), Raymond Williams (2009 [1973]) o Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (2004 [1985]).

que encajarían en el afuera del "nosotros", es decir, en esa noción de "enemigos" (para recurrir a la diciente expresión de Perea Chalá arriba citada), sino también con afrodescendientes, afrocolombianos o afros de los sectores más empobrecidos urbanos o campesinos, incluyendo mujeres y hombres mayores sin una gran formación académica. Ya no es simplemente una incomodidad que se reprime en silencio, sino que se transforma en una acción deliberada de corrección orientada a quienes se asume que, por ignorancia o terquedad, emplean términos como *negro* para referirse a sí mismos o a los demás. Esta corrección abarca una gradiente que va desde el abierto y violento escarnio público hasta la más condescendiente actitud de la paciente y cariñosa ilustración.[13]

## Cuestionamientos

Aunque en ciertos ámbitos y países recurrir a un término como el de afrodescendiente es una práctica hegemónica, esto no significa que haya estado exento de críticas. Uno de los cuestionamientos más escuchados es la falta de especificidad. Se argumenta que, si todos somos miembros de la misma especie, *Homo sapiens*, originada en África, todos seríamos afrodescendientes. Desde esta perspectiva, entonces, afrodescendientes no serían solo los miembros de la diáspora africana asociada a la esclavización en el temprano periodo colonial, no solo las gentes racialmente marcadas como "negras". También se ha indicado que el término afrodescendiente no nace "desde abajo", sino que es una imposición "desde arriba" por las burocracias y académicos.

13 Aquí se abre una fascinante discusión, que no puedo abordar en este texto, sobre cómo se explican los intelectuales que se enuncian a sí mismos como afrocolombianos o afrodescendientes que otras personas de ese "nosotros" se continúen enunciando públicamente desde el significante negros o, incluso, lo reivindiquen en sus luchas políticas. Argumentos como la "falsa consciencia" son frecuentes en estas "explicaciones", lo cual no solo indica los horizontes teóricos movilizados, sino también el lugar moral desde donde se articulan. Para ampliar cómo operan tales apelaciones a la "falsa conciencia" en la teoría social y política reduccionistas, ver Hall (2010 [1985]).





Sobre estos cuestionamientos, Rafael Perea Chalá, el antropólogo chocoano antes citado, escribe:

> Bastante costó que el grueso de los colombianos de ancestría africana, se apropiaran del autoetnónimo afroamericano, cuando de pronto Jaime Arocha Rodríguez desde su obra *los ombligados de ananse* [*sic*] y prevalido de la institucionalidad, se vuelve difusor de un nuevo etnónimo: "Afrodescendiente" [...], siguiendo al sociólogo [*sic*] brasilero Sueli Carneiro.
>
> En nuestra búsqueda de un autoetnónimo de consenso, rápidamente algunos adalides del llamado "Proceso de Comunidades Negras" (PCN), empezaron a propagarlo y la burocracia multilateral, también lo ha acogido. La ONU en Durban, Suráfrica 2001, y más recientemente la UNESCO. Por nuestra parte, lo repudiamos categóricamente frente al siguiente raciocinio: 1°) Es anticientífico. 2°) Es extracomunitario. 3°) Procede del autoritarismo académico.
>
> [1.°)] Es anticientífico porque a la luz de la Arqueología, la Paleantropología y la Genética, el Homo Sapiens sapiens [*sic*], es originario de Tanzania, de las inmediaciones de la garganta de Olduvay, África del sur [*sic*]. 2°) Ese nombre no brota del seno de nuestra comunidad. Por tanto, es un exónimo. 3°) Es producto de la autoridad académica, convertida en autoritarismo de cientos de académicos, que en una posición colonialista deciden nominar, a su parecer, e inconsultamente a nuestra comunidad (2004: 153).

Más allá de que se compartan o no sus argumentos, la cita ilustra algunos de los planteamientos esgrimidos para cuestionar la pertinencia del término afrodescendiente. Afrocolombianos o afroamericanos serían los "etnónimos" que, según Perea Chalá, son los acertados, porque son los

que se han dado a sí mismos y los que se deben utilizar para nombrar a "nuestra comunidad".[14]

Por su parte, el historiador afrocolombiano Leonardo Reales cuestiona, en su tesis de pregrado en Historia, la relevancia de recurrir al término afrodescendientes para optar por el de afrocolombianos:

> También deseo aclarar porqué [*sic*] hallo erróneo usar la expresión "afrodescendiente" para hablar de los descendientes de las personas africanas negras que vivieron esclavizadas (o libres) en América. Si bien antes del año 2000 se presumía que la cuna de la humanidad se encontraba en África, hoy la duda está resuelta según un estudio de la revista Nature. "New evidence from mitochondrial genomes bolsters the hypothesis that the place of origin of modern humans was sub-Saharan Africa and the dispersal from Africa ocurred within the past 100.000 years". Según este estudio científico, quedaría confirmado que todos los seres humanos son afrodescendientes y por eso es un error hablar como se dijo. Así, si se quiere mencionar a la gente a partir de su origen africano, se debe hablar de gente y/o población afrocolombiana, entendiendo por ésta la que desciende de los(as) africanos(as) negros(as) esclavizados(as) traídos violentamente al país. Sin embargo, debo aclarar que también existe una tendencia que usa el término "afrodescendiente" con el fin de combatir la invisibilidad de la que son víctimas los(as) afrocolombianos(as), proponiendo con éste la recuperación de la memoria africana. Tendencia en la cual se destacan autores(as) como Nina de Friedemann, Adriana Maya, Jaime Arocha y Aquiles (2001: 11-12).[15]

14 En otro texto, Perea Chalá escribía al respecto: "Los hijos de África y de su diáspora, deben tener gentilicio afroamericano que es un autoetnónimo dignificante, en oposición al adjetivo sustantivado evocativo de la racista escala colorida de los 'filoesclavizadoristas', negro" (2002: 214). Para una discusión de las políticas de la representación y las relaciones de poder que se agencian en las obliteraciones articuladas en nombre del "nosotros/ellos", puede consultarse Restrepo (2005).





Desde otro lugar, se ha cuestionado la relevancia de que afrodescendiente devenga el sujeto de las políticas públicas de acción afirmativa en Brasil. Rita Laura Segato (2006) ha argumentado que en una sociedad como la brasileña, donde algunos "blancos" se identifican como afrodescendientes porque comparten una serie de prácticas de legado africano o están asociados a sectores poblacionales negros, se introduce una ambigüedad problemática en las políticas de acción afirmativa, ya que negro (y no afrodescendiente o afrobrasileño) continúa siendo un signo racializado por el cual se discrimina a unas personas en particular. No se sufren los efectos y violencia del racismo en Brasil por identificarse afrodescendiente o afrobrasileño sin estar marcado racialmente, sino por ser negro. Para Segato, entonces, en Brasil el sujeto de las políticas de acción afirmativa no puede operar desde un término como el de afrodescendiente, sino que esas políticas requieren ser enunciadas desde lo negro:

15 Como no recordaba de dónde había transcrito la cita, le escribí a Leonardo para que me ayudara con la referencia. Su respuesta es muy relevante para lo que venimos discutiendo en este este artículo, por lo que la transcribo con su permiso: "Te cuento que ese texto es de mi tesis de pregrado (la de historia, en Los Andes, que me dirigió Adriana M [Maya]) que nunca fue publicada, y que escribí antes de la Conferencia de Durban, la cual a propósito me hizo replantear y aceptar pocos meses después el término afrodescendiente como concepto político (reivindicativo), lo cual de hecho resalto en distintas posteriores publicaciones. Ese texto tiene más de 20 años y si bien puede ser válido para el debate académico, ya NO hallo erróneo el uso del término desde el punto de vista del activismo étnico/político, el cual comencé a ejercer justamente en aquel 2001 de manera abierta". Mantuve la mayúscula y la redacción de su respuesta (conversación por el Messenger de Facebook. 23 de febrero de 2021).

> La afro-descendencia no es, en Brasil, exclusividad de las personas negras. Por eso, a pesar [de] que se trata de un término más elegante que "negro", afro-descendiente no debe ser utilizado para hablar de los beneficiarios de las políticas afirmativas basadas en principios de discriminación positiva, porque afro descendientes son la mayor parte de los brasileros "blancos", debido a la intensa mixigenación durante siglos en razón de la demografía extremadamente desigual de las razas en el período colonial, con gran escasez de blancos (Segato 2006: 10).

Segato considera relevante que las disputas y políticas antirracistas en Brasil mantengan la especificidad y el escozor del significante negro, lo que contrasta con argumentaciones como las de Perea Chalá (2004), quien descarta este significante como una marcación necesariamente racista e impuesta por los esclavizadores. Ambos cuestionan, sin embargo, la apelación al término afrodescendientes, lo que nos lleva a no perder de vista que sobre esta palabra no hay un absoluto consenso ni que debe estar al margen del escrutinio intelectual y político.

## Amarres

Como espero ya sea evidente para el lector medianamente atento, a lo largo de este escrito me he referido casi siempre a término o palabra, sin casi nunca hablar de noción, categoría o concepto. Una importante distinción indispensable para cualquier aproximación a esta problemática supone no confundir el plano de las palabras o términos (el de los significantes) con el plano de las categorías, conceptos o nociones (el de los significados o sentidos). Como ya se sabe, al menos desde Saussure, un significante no está necesariamente vinculado a un único significado ni una palabra implica siempre el mismo sentido (Trouillot 2011). Para decirlo de otra manera, la relación entre el significante y el significado es histórica y cambiante, no es una relación natural ni inmutable.





Desde los aportes de Voloshinov (2009), sabemos incluso que el significado no es una singularidad y homogeneidad derivada del significante, sino una multiacentualidad que se despliega en prácticas situadas concretas no solo por quienes enuncian, sino también entre quienes completan los significados mediante sus decodificaciones. Antes que una hermenéutica de significados trascendentales, la relación que establece la fijación del significado de un significante concreto supone una poética y política de la multiplicidad dialógica y pragmática (Hall 2019).

A partir de esta distinción entre significante y significado, se hace pertinente diferenciar entre el término o palabra afrodescendiente (o afrocolombiano, afro, etc.) y las categorías o conceptos asociados que, como veremos, son múltiples, cambiantes y multiacentuados. Igual, se hace relevante diferenciar entre el término o palabra negro y los significados asociados, que tienen una historicidad densa y amplia que comprende varios siglos, pero que no suponen, necesariamente, un único cerramiento de sentido.

Examinar las articulaciones históricas y actualmente existentes de ambas series de conceptos es un ejercicio que desborda con creces los propósitos de este escrito. Supondría evidenciar de manera concreta, desde los archivos y estudios etnográficos, sus múltiples y contradictorias concreciones. Por supuesto, esto es una labor ardua que no se puede despachar con el facilismo de citar a unos cuantos filósofos, o los textos de un puñado de intelectuales o figuras políticas de la diáspora, para endosarles a entidades como la "cultura occidental" o a exterioridades y sujetos trascendentes sus sentidos últimos y esenciales.

Mi propósito en este escrito es mucho más acotado, mundanal y modesto, pero no por ello carente de relevancia. Busco contrastar distintos tipos de amarres entre significante y significados con respecto al término o palabra afrodescendiente. Desde la relación significante y significados, con respecto a afrodescendiente, se pueden identificar cuatro tipos de amarres. Estos tipos no los pienso como secuenciales, es decir, uno anterior al siguiente. Tampoco se excluyen,

puesto que en un mismo discurso pueden coexistir varios sin necesariamente entrar en tensión. Finalmente, no considero que sean los únicos, ya que puede haber muchos otros, pero estos cuatro tipos de amarres son los más comunes.

El primer amarre, bien extendido por lo demás, es el significado de afrodescendiente como eufemismo de cierto concepto racializado de negro. La categoría o concepto de negro como articulación racializada aquí refiere a unos rasgos corporalizados diferenciadores en una explícita gramática racial que se puede expresar sin mayor dificultad o disonancia en la palabra afrodescendiente o en las diferentes articulaciones prefijales y sustantivadas de lo afro. En este amarre, la categoría afrodescendiente es una apariencia marcada, unos diacríticos visibles en los cuerpos.

El significante *afrodescendiente* funciona aquí como un eufemismo que, por un lado, intenta conjurar o neutralizar las connotaciones racistas asociadas al término *negro*, pero, al mismo tiempo, en otro plano, reproduce las marcas corporalizadas que configuran a ciertos cuerpos o poblaciones como racialmente negros. Para decirlo de otra manera, este amarre afrodescendiente significa que se es visiblemente "negro" aunque no se utilice la palabra. Por tanto, tal amarre se puede denominar de *afrodescendiente como corporalidad racializada*.

Un segundo amarre, menos utilizado que el primero, es donde afrodescendiente opera como reivindicación de una "ancestría negra", pero que no aparece visible ni marcada corporalmente. En este amarre, se apela a una comunalidad de "sangre" sospechada o confirmada que se ha heredado de unos antepasados cercanos o lejanos que se enuncian como negros y con los cuales hay un explícito proceso de identificación y posicionamiento, siendo, en ocasiones, incluso el criterio esgrimido para dar cuenta de compartir sensibilidades o prácticas propiamente "negras". Aunque no hay evidentes rasgos corporales negros, sí se reivindican lazos de consanguinidad que definen el significado de este amarre del término afrodescendiente. A este segundo amarre se le puede llamar de *afrodescendiente como comunalidad heredada de sangre*.





Un tercer amarre es aquel que refiere no tanto a las visibles marcaciones corporalizadas o a una no evidente comunalidad heredada de sangre, sino a compartir una serie de prácticas culturales y experiencias que se constituyen explícitamente como una suerte de legados de africanía. Es la impronta africana de estas prácticas lo que marca a sus portadores como afrodescendientes. No suele ser requerida la puridad y autenticidad africana, dado que estos legados de africanía reconocen e incorporan procesos de creación y transformación. A lo largo de las Américas, series de prácticas como el vudú, la santería, la capoeira, el candomblé o el candombe pertenecerían a este amarre de lo afrodescendiente como legado de africanía. Por ende, el tercer amarre se puede denominar de *afrodescendiente como asumida impronta de africanía*.

Finalmente, un cuarto amarre se encuentra en aquellas asociaciones entre ciertas sensibilidades o prácticas culturales que no son enunciadas como de origen africano, pero que se han articulado históricamente como específicas de sectores poblacionales que antes del posicionamiento del significante afrodescendiente eran referidos como negros. Aquí no prima un asumido legado de africanía como el galvanizador del significado de afrodescendiente, sino la asociación de ciertas prácticas con unas poblaciones en particular, sean estas o no las únicas que las realicen. Este amarre puede ser denominado de *afrodescendiente como una imaginada sensibilidad o práctica culturalizada negra*.

Estos cuatros tipos de amarres no son exclusivos del significante (palabra o término) afrodescendiente, sino que son aplicables a las diferentes articulaciones prefijales y sustantivadas de las palabras o términos de lo afro, como afrocolombiano o simplemente afro. Así, en afrocolombiano, afronariñense o afro se pueden identificar cualesquiera de estos cuatro amarres (corporalidad racializada, comunalidad heredada de sangre, asumida impronta de africanía o imaginada sensibilidad o práctica culturalizada negra).

Ahora bien, mientras los amarres tercero y cuarto se habilitan desde la performancia de prácticas concretas, el primero y el segundo se inscriben en la superficie visible o en lo más profundo y no evidente del cuerpo. En el primer amarre, negro es reemplazado por afrodescendiente introduciendo su obliteración, mientras que en los otros tres no solo es posible que se mantengan ambos términos, sino que es necesario, como en los amarres segundo y tercero. Más todavía, los particulares ensamblajes de estos amarres en los distintos países hacen que mientras en el discurso experto de Colombia afrodescendiente tiende a operar como eufemismo de negro, para otros, como en Brasil, afrodescendiente no suele subsumir a negro.

## Brumosidades

Una de las fuentes que atizan el debate es la utilización de estos términos para referirse indistintamente a la identidad, a la cultura o a la gente. Con frecuencia, se asume que la identidad es la necesaria expresión de la cultura y que ambas son cosas que poseen las personas. La necesaria correspondencia entre identidad, cultura y gente opera como el supuesto no examinado en el grueso de las argumentaciones de activistas, académicos, funcionarios y otros expertos. Muchos, incluso, agregan el territorio a esta naturalizada cadena de equivalencias. Así, por ejemplo, cuando se refieren a afrodescendientes, afrocolombianos, afros o gente negra, comunidades negras o negros, se asume que no solo están indicando procesos de autorreconocimiento o adscripción (identidad), sino también unas características específicas (cultura) que son la manifestación de una particular población (gente) en sus inmanentes vínculos con un lugar (territorio).

Para entender las aporías derivadas de esta naturalizada cadena de equivalencias, vale la pena aventurarse en una breve digresión teórica. Como solía afirmar Stuart Hall (2007), la teoría no debe ser un fin en sí misma, sino un desvío necesario para algo más importante. Aunque no podemos pensar el mundo social sin teoría, tampoco es





posible si nos quedamos jugueteando con ella. Contrario a las facilerías antiintelectualistas que consideran que el mundo social es diáfanamente transparente para sus actores, sobre todo cuando estos se encuentran en posiciones de subalternización, se requiere de una labor teórica orientada empírica y situadamente para entender la historicidad e interrumpir los sentidos y lugares comunes asociados a las categorías desde y con las que pensamos, pero sobre las que a menudo no pensamos, pues las tomamos como algo consabido y evidente.

Siguiendo al antropólogo argentino Alejandro Grimson (2011), identidad hace referencia al sentido de pertenencia individual o colectivo que, dadas unas categorías de adscripción posibles, habilitan procesos de identificación específicos. En palabras de Stuart Hall (2003), identidad supone el inestable y multiacentual punto de sutura entre posiciones de sujeto y procesos de subjetivación. Por lo tanto, aunque el autorreconocimiento es indispensable, la identidad requiere también que tal identificación opere en el marco de las categorías de adscripción disponibles en un momento y lugar determinado. No depende simplemente de cómo quiera denominarse un individuo o un específico grupo, sino que involucra igualmente un sistema de diferencias históricamente constituido en el que cualquier autorreconocimiento adquiere sentido y existencia (Laclau 1996).

Cultura, por su parte, se refiere a las prácticas sociales, a los modos de existencia, de ser y de estar en el mundo, que han sido aprendidas en contextos sociales e históricos específicos. Aunque las nociones clásicas de cultura habían hecho énfasis en la comunalidad y en la puridad y permanencia (García Canclini 1982), desde hace ya décadas que se piensa la cultura en su heterogeneidad, conflicto e historicidad (Wright 1998). Antes que un acervo de rasgos compartidos por una población que se mantiene igual en el tiempo, cultura se entiende más como una particular *configuración* en la cual se hacen inteligibles y existe cierto espectro de heterogeneidades, disputas y devenires en contextos de movilidad, permanencia e hibridación de poblaciones que confluyen en ciertos lugares (Grimson 2011; Hall 2019; Restrepo 2019).

Desde esta rápida presentación, se puede concluir que identidad no es lo mismo que cultura, pero, todavía más interesante, se puede tener una identidad sin encarnar una cultura o, a la inversa, habitar una cultura sin que esto se exprese en una particular identidad. Para seguir uno de los ejemplos dados por Grimson (2011), una persona o grupo pueden identificarse y ser considerados como argentinos, sin que su modo de vida sea argentino como en el caso de los descendientes de segunda o tercera generación de migrantes argentinos en Europa o Japón. O encarnar en muchos aspectos la cultura argentina, como en la comunidad judía o boliviana de Buenos Aires, sin que se identifiquen como argentinos.

Como lo han demostrado los estudios de Franklin Gil (2010), Klára Hellebrandová (2014), Natalia Santiesteban (2017) o Mara Viveros (2008), no son pocas las personas negras o afros que comparten prácticas culturales con sectores de las clases medias o altas bogotanas que no suelen ser estereotipadamente consideradas como "cultura afro" o "cultura negra". A la inversa, en los álgidos debates sobre la invisibilidad estadística de la población afro o negra en el país, se suele indicar que no son pocos quienes no se identifican como negros, afros, afrocolombianos, afrodescendientes o comunidades negras a pesar de que "realmente" lo son, ya que no solo encarnan la cultura afro, afrodescendiente, afrocolombiana, negra o de comunidades negras, sino que también en la visibilidad de sus cuerpos son (para la mirada experta) marcados como tales.

Cuando hablamos de la visibilidad de los cuerpos ya no estamos simplemente refiriéndonos a la cultura, sino a las distinciones poblacionales desde la mirada racializada. Desde ciertos marcadores corporalizados (donde el color de la piel ha sido dominante, pero no el único, ya que otros como el cabello o la nariz también han tenido su lugar), se han establecido distinciones entre poblaciones racializadas. Un sistema de diferencias constituido en unas asumidas puridades raciales de blanco, negro e indio (nombradas así o desde la multiplicidad de eufemismos existentes), con sus mezclas (como la de mestizo), clasifica a individuos o poblaciones.





Aunque, como se deriva de los aportes de Michel Foucault (2006 [1977-1978]), la producción de una población no es sola ni necesariamente racializada, cuando se habla de gente negra, comunidades negras, negros, afros, afrocolombianos o afrodescendientes, parece que es difícil escapar a la trampa de la dimensión racial. Más aún en este caso, en cuanto población diferenciada, las marcaciones raciales que operan en el juego abierto de la mirada devienen predominantes, incluso en las versiones más culturalistas.

Territorio es el término que viene a completar esta ya sedimentada cadena de equivalencias. Como el espacio culturalizado donde ancestralmente han vivido las comunidades, al territorio se lo enuncia como condición de posibilidad de la cultura tanto como la materialización lugarizada de esta. No es simplemente tierra, tampoco es simplemente ubicación en un ecosistema o paisaje. Desde esa perspectiva analítica y política, por supuesto que la cultura está anclada a un territorio y este solo puede ser territorio por tal cultura. No es difícil, entonces, imaginar un espectro de asociaciones que empiezan en territorio y terminan en identidad, pasando por gente y cultura.

Muchas de las discusiones relacionadas con el cuestionamiento a cualquier apelación identitaria o de encarnación cultural de la comunidad negra, lo negro, lo afrocolombiano, lo afrodescendiente o lo afro, se anclan en el doble supuesto de que hay evidentemente poblaciones racializadas (solo basta con posar la mirada para notar su existencia) y la obviedad de la derivación de esta población de una/s cultura/s y una/s identidad/es correspondiente/s; es decir, no solo debería haber una correspondencia entre cultura e identidad, sino también entre gente, cultura e identidad: gente negra = cultura/negra/s e identidad/es negras (por supuesto, se sustituye negro por afro, afrodescendiente, afrocolombiano o cualquier otra articulación sustantivada o adjetivada).

Para decirlo en el lenguaje del viejo marxismo, en vez de una relación de equivalencia entre "clase en sí" y "clase

para sí", [16] nos encontraríamos con una argumentación que supondría una equivalencia entre "raza en sí" (gente) y "raza para sí" (territorio-cultura-identidad).

## Políticas del nombrar: a modo de cierre

El examen de las disputas por los significantes (palabras-términos) y los distintos amarres identificados en relación a afrodescendiente (o afrocolombiano, afro, afroamericano, afrolatinoamericano, afrochocoano, etc.), nos llevan a complejizar esas posiciones usualmente iluministas y vanguardistas (articuladas o no desde unas políticas de la representación a nombre de un, a menudo, no problematizado "nosotros") que saldan de tajo la discusión desde una certeza definicional que inscribe un adecuado sujeto moral en los términos utilizados al hablar.

A diferencia de algunos colegas, no considero que preguntarse sobre nombrar el sujeto y horizonte de las luchas o con cuáles categorías es más relevante pensar el mundo constituyan discusiones menores, digresiones paralizantes o asuntos que ya han sido superados. Tampoco considero que la solución radicaría en que cada cual se nombre como quiera, ya que lo urgente es avanzar en reconocimientos jurídico-políticos y visibilizaciones en el establecimiento académico y el imaginario social. El nombrar no es una exterioridad o una posterioridad de la política, sino que hace parte de la lucha misma, define en qué consiste esta, cómo y con quiénes orientarla, cuál es

16 En el vocabulario marxista, cuando no se da esta equivalencia, es porque la "falsa consciencia" vela por sus propios intereses y por la realidad misma de su existencia. Desde la segunda mitad del siglo xx, parte importante de la teoría social plantea un cuestionamiento demoledor al supuesto de esta correspondencia-expresión entre clase en sí y clase para sí, y su "explicación" de la falsa conciencia. Dos conocidos ejemplos de este cuestionamiento se encuentran elaborados en la obra de Pierre Bourdieu o en la corriente que se denomina marxismo cultural británico, concretamente en los aportes de E. P. Thomson, Raymond Williams y Stuart Hall.





su horizonte y escenarios. Quién habla por quién, en qué términos y con qué implicaciones no es un asunto menor o inocente. Esto suele ser más complejo que una tersa distinción nosotros/ellos esgrimida desde las "obviedades" de unas marcaciones de la subalternización, a partir de las cuales se derivan de manera mecánica y directa una serie de privilegios epistémicos, morales y políticos. En la práctica académica, incluso, los "datos" no están allá afuera en el mundo esperando que los recolectemos. No solo son producidos teóricamente, sino que las interpretaciones que catalizan u obturan son también función de la teoría.

Todo pareciera indicar que afrodescendiente es un término que ha llegado para quedarse. No estoy buscando argumentar que hay que dejar de hablar de afrodescendientes ni, mucho menos, que volvamos a un vocabulario centrado exclusivamente en el término negro. No quiero sugerir que afrodescendiente (y las derivaciones adjetivales o sustantivadas de lo afro) no sea un término relevante al que no se puedan asociar posicionamientos importantes. Me preocupan, al contrario, las políticas del nombrar que se articulan como felices confluencias de vocabularios habitados por certezas que clausuran los disensos y que habilitan lugares de superioridad moral o epistémica desde los cuales se mandan a callar o se corrigen insensatos (sobre todo cuando estos se imaginan en una obvia exterioridad de un no problematizado "nosotros").

Obligar al abandono del término negro y su sustitución forzada por el de afrodescendiente (o las articulaciones asociadas a lo afro) comparte esta línea de razonamiento. El supuesto es que, por su contexto histórico de emergencia y su frecuente asociación con las prácticas racistas, el significante negro tiene *necesaria y únicamente* un significado proscrito. Este supuesto, sin embargo, es problemático no solo teóricamente, sino también histórica y políticamente. Antes mencionaba a Saussure, Voloshinov, Bajtin y Hall para resaltar que, desde la teoría del lenguaje, se ha cuestionado la idea de la asociación necesaria, unívoca e inmutable entre un significante y un significado. A propósito de la relación entre significante y

significado negro, Stuart Hall (2010 [1985]) ha evidenciado no solo su historicidad examinando sus transformaciones en Jamaica, sino también su contextualidad, mostrando sus diferencias entre Jamaica e Inglaterra.

En términos históricos y políticos, no se puede desconocer cómo se han articulado movimientos que reivindican el término de negro como un significante que puede y debe ser disputado. Todo el movimiento político e intelectual de la *négritude* en el contexto francófono, donde la experiencia caribeña y africana y autores como Césaire tuvieron un lugar central, es un referente. En el contexto anglófono, no se pueden obliterar las relevantes movilizaciones y procesos de lucha asociados, hacia mediados del siglo pasado, al *black is beautiful* o, más recientemente, a las sugerentes movilizaciones en torno a *black lives matter*.

Desde la perspectiva intelectual y política conocida como teoría queer, se puede agregar que es precisamente el hecho de que un significante se haya asociado a un significado abyecto y proscrito en donde radica su potencial político de desestabilización de las certezas y relaciones de poder más naturalizadas. "Soy maricón, ¡y qué!" o "soy un puto, ¡y qué!" son enunciados que subvierten en corporalidades y subjetividades concretas sus experiencias históricas de la abyección y que, cuando se articulan con fuerza política, problematizan la heteronormatividad sexista o la brutalidad monogámica. El problema son las tecnologías y efectos de la normalización, no el abanico de disidencias.

Por tanto, desde la teoría queer, la estrategia política más relevante no es el despliegue de una asepsia de un vocabulario elegante que evite nombrar esas palabras sangrantes, sino todo lo contrario: las disputas políticas pasan por recurrir a esos significantes del estigma y el oprobio para enrostrar cómo alimentan las configuraciones de privilegio y normalización que no desean ser habladas ni interrumpidas.

Por otro lado, en un texto titulado "Unas rutas 'políticamente incorrectas' a través de lo políticamente correcto", Stuart





Hall (2015 [1994]) nos invita a pensar en las aporías de las tácticas policivas en torno a cómo debemos hablar sobre los sectores subalternizados. Hall considera que los supuestos desde los cuales se despliegan las tácticas de un vocabulario políticamente correcto son acertados al preocuparse por las imbricaciones entre discurso y poder. Pero los cuestiona porque, cuando se imponen desde posiciones iluministas y de superioridad moral, caen fácilmente en una tentación autoritaria que, en últimas, clausura el juego de la política.

Desde este análisis de Hall, podríamos plantear entonces que una obliteración de negro en nombre del término afrodescendiente o afrocolombiano como eufemismo no debería caer en el riesgo de la estrategia de la tentación autoritaria. Por supuesto, también supone lo contrario, ya que la imposición de negro sería igualmente expresión de dicho totalitarismo.

Es necesario enfatizar la relevancia de una historización radical de las luchas y los sujetos políticos que emergen y se despliegan en las mismas. La heterogeneidad de categorías sociales y políticas como negros, libres, renacientes, comunidades negras, afrocolombianos, afrodescendientes, así como de raza, campesinos, grupo étnico, nación o pueblo nos plantea un problema teórico y político que no podemos darnos el lujo de obliterar desde un limitado presentismo histórico o un cierre bien intencionado de lo políticamente correcto, que pueden ser muy útiles en las puntuales disputas propias de la práctica activista, pero pueden devenir en grandes limitantes si queremos comprender los densos amarres de la dominación que nos constituye, en aras de imaginar nuevos esquemas de politización de las futuras luchas.

# ¿El final del "sujeto negro esencial"?: apuntes desde Stuart Hall[1]

*Es preciso tomar partido: los tiempos de la colonización nunca se conjugan con los verbos del idilio.*

Aimé Césaire, en
*Discurso sobre el colonialismo.*

Empezando el segundo año de mis estudios doctorales, cuando ya era marcada mi inclinación de recurrir a Hall para sustentar mis argumentos, una de las estudiantes que estaba próxima a presentar sus exámenes comprensivos me hizo un impactante comentario. Era una mujer negra, que desbordaba de dulzura al hablar, mayor y madre de una pequeña. Mientras caminábamos en el campus, le comenté con entusiasmo que la lectura de Hall me estaba ayudando en mi trabajo sobre las políticas de la etnicidad de comunidades negras en Colombia. En ese momento se detuvo, se quedó mirándome y, en voz baja, me dijo acercándose a mi oído: "Hall es muy criticado en el movimiento por sus teorías posmodernas de la etnicidad negra. No deberías leerlo, porque sus argumentos socavan nuestras luchas". No atiné a decir mucho en ese momento, en parte por mi precario inglés. Este comentario, sin embargo, que apuntaba al corazón de la labor intelectual y política de Hall no ha perdido su relevancia.

---

1 Publicado originalmente en: *Forcejeando con los ángeles. Introducción interesada a Stuart Hall* (2022). Lima: La Siniestra Ensayos

Gran parte de la potencia del trabajo de Hall radica precisamente en invitarnos a pensar desde el pesimismo del intelecto aquellos asuntos que nos son vitales y en los que desplegamos el optimismo de la voluntad. Una hermenéutica de la esperanza puede ser necesaria en ciertos momentos, pero es siempre insuficiente si se busca potenciar la imaginación y práctica política que encare al mundo tal cual es con sus complejidades, impurezas y contradicciones. Un pensamiento sin garantías incomoda los relatos galvanizados por certezas, que suelen estar reforzados por aplanamientos políticos y morales autocomplacientes. No sorprenden entonces los escozores de lo que implica poner en cuestión la obviedad del sujeto negro, sospechar de sus necesarias correspondencias con ciertas posiciones epistémicas y políticas, sobre todo por alguien como Hall al que no se lo puede descalificar tan fácilmente por no "ser negro".

## Historizaciones de la negridad

La experiencia de Hall, en su tránsito de Jamaica a Inglaterra a mediados de los años cincuenta, complejizaba cualquier noción estabilizada del sujeto negro. En muchos pasajes, Hall describe cómo en Jamaica nunca fue considerado como negro, mientras que a su llegada a Inglaterra esta fue la categoría con la que se lo clasificaba. En la Jamaica de los años treinta-cincuenta, pertenecer a una familia clase media baja, con su padre como contador de una compañía bananera y su madre, una mujer con trazos de blanquidad y fuertes aspiraciones coloniales, implicaba una demarcación de la categoría de negro. Recordando aquellos años, Hall anotaba: "Nunca me consideré negro entonces, aunque sabía que no pertenecía a donde estaba. Y ninguno de mis amigos me habría llamado negro a mí ni a sí mismos" (2017b: 99). Los negros eran otros, los sectores empobrecidos y a menudo con corporalidades algo más oscuras. Para alguien en el lugar social ocupado por Hall, *coloured* era la categoría de autoadscripción.

En aquella época, la palabra *negro* estaba marcada por el prejuicio, suponía una serie de estereotipos del desprecio racializado que rayaban en el insulto: "Se consideraba que el término de negro era demasiado descortés para





usar incluso con aquellos que, en un sentido obvio, eran negros" (Hall 2017b: 99). No obstante esta usual evitación de referirse a alguien con el término negro, el grueso de los jamaiquinos entendía y experimentaba

> su inferiorización racializada, desde los encuentros humillantes de la vida cotidiana hasta la forma en que la sociedad ha sido organizada por sus jerarquías raciales. Conocían íntimamente la profundidad del prejuicio, en algunos casos visceral, que las personas blancas y *coloured* sentían hacia ellos (Hall 2017b: 99).

La negridad se anudaba a una serie de estereotipos de interiorización racializada que, en las clases y sectores medios y dominantes de la Jamaica de aquel entonces, se articulaba incluso como "miedos a los negros [que] estaban incrustados en el sentido común naturalizado, [a] su negatividad reforzada por sentimientos inconscientes y ardientes, complicados por nudos psíquicos y defensas no resueltas que eran acallados incluso cuando eran completamente conocibles" (Hall 2017b: 99). Estos entramados de angustias y desprecios, de estereotipos y humillaciones, explican en gran parte por qué

> hasta que me fui, aunque supongo que el 98 % de la población jamaiquina es ya sea negra o "de color" de una manera u otra, nunca había escuchado a nadie jamás o llamarse a sí mismo, o referirse a cualquier otra persona, como "negro" (Hall 2010 [1991]: 324).

Lo anterior no quiere decir que en la Jamaica de aquellos años no existiera un sistema clasificatorio racializado. Por supuesto que existía y era uno particularmente intrincado que daba cuenta de unas gradaciones y matices en lo que podríamos denominar una gramática de la sangre, del lugar y de la clase:

> Cualquiera en mi familia podría calcular y estimar el estatus social de cualquier persona a través de clasificar la calidad particular de su

> pelo versus la calidad particular de su familia de procedencia y la calle en la que vivía, incluyendo la fisonomía, el tono, etc. Se podía sacrificar una característica por otra. Comparado con eso, el sistema normal de estratificación de clase es puro juego de niños (2010 [1991]: 324).

Una especie de sentido práctico, para utilizar la categoría de Bourdieu, constituía un saber-hacer en las relaciones con los otros que pasaba por este denso sistema clasificatorio: "Mi abuela podía diferenciar alrededor de quince tonos entre el marrón claro y el marrón oscuro" (Hall 2010 [1991]: 324). Esto contrastaba con lo que operaba en el Inglaterra, donde el contraste blanco/negro era dominante. En los años setenta, incluso, en el marco de los procesos independentistas, el término de negro en el terreno social y político británico incluía a individuos provenientes de sus excolonias del Caribe y de la India-Paquistán.

Para los años sesenta, cuando Hall ya cumplía una década residiendo afuera, en Jamaica se dieron muchas transformaciones. Algunos de estos cambios se asociaron a su independencia conseguida en 1962, otros interpelaron y removieron las sedimentaciones del desprecio y silenciamiento de su negridad. La visibilización y valoración de las improntas africanas, expresada en movimientos como el rastafarismo, hizo que Jamaica se viera por vez primera a través del prisma de su negridad:

> En el lugar de Jamaica de donde provengo, en la coyuntura del movimiento de derechos civiles y del movimiento de consciencia negra de descolonización, la denominación –la posibilidad por fin de nombrar la atrocidad de la esclavitud y la conexión imaginativa y metafórica con África– hizo de Jamaica, donde yo nací, un país negro por primera vez, en los años sesenta (Hall 1998: 294).

Hall no se refiere a que en los sesenta hubo un gran cambio demográfico, con migraciones de gente negra que hiciera por vez primera negra a Jamaica. No, las mismas poblaciones





y personas que se hubieran probablemente desmarcado de esa etiqueta ahora la experimentaban en otros términos. En un sentido, por vez primera, Jamaica como nación y muchas de sus gentes se enunciaban desde posiciones dignificantes apelando con un inusitado orgullo al término de negro, al significante de una presencia africana que había sido obliterado en el plano de las narrativas.

Hall está pensando aquí en negro como categoría política, como una cultura, como hecho socio-histórico, como una identidad habitable:

> No quiero decir que esta fue la primera vez que allí hubo personas negras. Me refiero a negro como una categoría política. Me refiero a negro como una cultura. Me refiero a negro como un hecho socio-histórico. Fue la primera vez que me llamé a mí mismo de esa manera. Antes me había llamado a mí mismo de mil maneras, pero hasta ese momento histórico, había sido una palabra que nunca hubiera aplicado a mi propia identidad (Hall 1998: 294).

Lo de afrodescendiente es una historia que viene incluso más tarde. El término de afrodescendiente, con sus apelaciones a una comunalidad diaspórica constituida por la experiencia de la dislocación de la trata, se posiciona con el nuevo milenio en el marco de las reuniones previas a la *Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia* que se realizó en Durban en el 2001. La noción de diáspora en Hall es central desde los años noventa, pero su conceptualización contrasta con la que pareciera ser predominante entre muchos de las movilizaciones e individuos que se imaginan y nombran como afrodescendientes.

El término de afrocaribeño es menos reciente que el de afrodescendiente. Se remonta a varias décadas atrás y puede ser hallado en los textos de Hall, aunque no con la frecuencia de negro. A pesar de sus sensibilidades políticas

y sus elaboraciones sobre el discurso como constitutivo del mundo (o quizás sería más correcto decir, precisamente por estas sensibilidades y elaboraciones), no encontramos en Hall una purga en el lenguaje del término negro para ser sustituido por el de afrocaribeño.

A diferencia de quienes enfilan parte importante de sus esfuerzos en sustituir el término de negro por los de afrodescendiente o afro, Hall entiende que no existen significados necesaria y naturalmente asociados a unos significantes, que las cadenas de significación son interrumpidas e invertidas como parte de las disputas políticas que son mucho más complejas que la imposición de formas correctas de hablar[2] y que la obliteración o deconstrucción en el discurso de "palabras" no se traduce necesariamente en una transformación en el mundo de las relaciones sociales e historicidades que las han constituido y reproducen.

Por supuesto que los resultados en la producción del sentido de las prácticas de significación no dependen de voluntad o intencionalidad de los individuos, pero las connotaciones y emocionalidades asociados a una palabra como la de negro pueden ser transformadas y disputadas, como históricamente lo han demostrado movilizaciones políticas concretas de las cuales el movimiento *Black is Beatiful* y las luchas anticoloniales son dos de los ejemplos más evidentes.

2 En su texto "Unas rutas 'políticamente incorrectas' a través de lo políticamente correcto", Hall (2015 [1994]) examina los alcances y los límites de una política centrada en imponer formas correctas de hablar y de enunciarse. En dicho texto, él nos invita a pensar cómo entender más densamente las relaciones entre lenguaje y política, que hoy se hacen cada vez más pertinentes porque van mucho más allá de lo que suelen imaginar un puñado de sujetos morales iluminados que, apuntalados en unas supuestas garantías de su "correcta" epidermización y desde sus lugares de representación en entidades no gubernamentales, desde el establecimiento académico o desde las más disímiles organizaciones, decretan con vehemencia cómo se tiene que hablar sobre el mundo y la gente que dicen representar.





Para Hall, una dimensión central de la lucha política reside en la disputa por la significación. No se trata simplemente de pelear por el sentido en abstracto, sino por los efectos concretos que ciertas formaciones significantes habilitan en relación con otras subjetividades políticas y por la manera en que estas se entrelazan –de forma compleja y contradictoria– con fuerzas sociales e históricas específicas:

> La significación del concepto ha cambiado como resultado de la lucha alrededor de las cadenas de connotaciones y las prácticas sociales que hicieron posible el racismo a través de la construcción negativa de los "negros". Al invadir el núcleo de la definición negativa, el movimiento negro intentó arrebatar el fuego del término mismo. Porque "negro" alguna vez significó todo lo más bajo en la escala del respeto ahora puede afirmarse como "bello", y esa es la base de nuestra identidad social positiva que requiere y engendra respeto entre nosotros. El término "negro" existe pues ideológicamente solo en relación con la protesta alrededor de esas cadenas de significación y las fuerzas sociales implicadas en esa protesta (Hall 2017a: 202).

No es que Hall desconozca la historia del racismo y del desprecio asociado al término negro. Al contrario, es precisamente por esas nefastas cristalizaciones que las disputas desde prácticas de significación asociadas a fuerzas sociales e históricas situadas son relevantes. Gústenos o no, entendamos o no lo que esto implica: "No hay ninguna seguridad en la terminología. Las palabras siempre pueden ser transcodificadas en tu contra [...] porque esa es la naturaleza de lo discursivo" (Hall 1998: 299).

Este juego de ocultamientos y emergencias, de desprecios y dignificaciones, de silenciamientos y enunciaciones, evidencia que negro no es un término al margen de la historia, de la política y de la subjetividad. Es solo luego de este proceso que hoy "negro" es una "categoría que

ahora todos damos por sentada" (Hall 2010 [1991]: 324). Aunque hoy la consideremos así, esta categoría de "negro" opera dentro de un campo semántico particular de formación ideológica en lugar de un solo término: dentro de su cadena de connotaciones. No podemos perder de vista, entonces, la heterogeneidad de posiciones y posicionamientos, la multiplicidad de interpelaciones, la inconmensurabilidad de experiencias que, de hecho, se han articulado en nombre de lo negro:

> Al comprender que el término "negro" funciona dentro de una variedad de cadenas de connotación, podemos comenzar a reconocer que diferentes grupos, en situaciones históricas específicas, pudieron identificarse con diversos términos dentro de esta compleja red. Cada identificación contribuye a definir y constituir la posición del grupo en el campo de la ideología y excluye otras posibilidades. Cada apropiación, cada posicionamiento del sujeto negro en relación con términos tales como "indio occidental", "inmigrante", negro, "negro", "afrocaribeño" –todas denominaciones posibles en el campo de la ideología– es diferente. Cada una requiere una posición ideológica distinta. De cada una de ellas deriva un conjunto diferente de prácticas políticas y cada una de ellas depende de diferentes conjuntos de condiciones históricas (Hall 2017a: 240).

Si negro no está estabilizado por la biología, entonces los cerramientos provisionales del sujeto y la experiencia negra hacen parte de relaciones históricamente situadas entre las prácticas de significación y relaciones de poder: "Si el sujeto negro y la experiencia negra no son estabilizados por la naturaleza o por ninguna otra garantía esencial, entonces tiene que ser que están construidos históricamente, culturalmente, políticamente" (Hall 2010 [1988]: 310). Por eso, "sus historias están en el pasado, inscritas en sus pieles. Pero no es por sus pieles que son negros en la cabeza" (Hall 2010 [1991]: 325).





Lo negro no es simplemente un asunto de pigmentación, ya que, como vimos, la marcación de adscripción o el posicionamiento de identificación han variado con la historia para los "mismos" cuerpos y poblaciones. Es por esto que Hall plantea que "lo negro no es cuestión de pigmentación. Lo negro en el sentido al que estoy aludiendo es una categoría histórica, una categoría política, una categoría cultural" (2010 [1991]: 324). Ello no quiere decir, por supuesto, que no tenga nada que ver con la pigmentación, con lo que indicábamos antes como la epidermialización de las marcaciones racializadas, pero nunca ha sido un asunto tan sencillo como anhelan los discursos racializantes anclados en las "ingenuidades" de la mirada. Recordemos que también el Sol pareciera girar alrededor de la Tierra y que para muchos esta última continúa siendo obviamente plana.

Entender la dimensión histórico y política de las heterogéneas y contradictorias articulaciones del sujeto negro y de la experiencia negra interrumpe las conceptualizaciones esencializadas e inocentes que suponen tal sujeto y experiencia como no solo evidentes, autocontenidas y transparentes, sino también como reductibles a una única y clara posición. Negro implica *un ser*. La pigmentación garantiza tal ser, pues su obviedad a la mirada se corresponde necesariamente con unas posiciones epistémicas y políticas, se expresa de manera directa en unas culturas e identidades.

Es precisamente este planteamiento el que Hall cuestiona con lo que ha llamado "'el final de la inocencia', o el final de la noción inocente del sujeto negro esencial" (2010 [1988]: 307). Citemos a Hall en extenso en este crucial punto:

> "El final de la noción inocente del sujeto negro esencial". He intentado resumir esta cuestión del siguiente modo: Lo que aquí está en juego es el reconocimiento de la extraordinaria diversidad de posiciones subjetivas, experiencias sociales e identidades culturales que componen la categoría "negro", es decir, el reconocimiento de que "negro" es esencialmente una categoría construida

> política y culturalmente, que no puede basarse en un conjunto de categorías raciales transculturales o trascendentales fijas y que por lo tanto no tiene garantías en la Naturaleza (2019: 76).

Vale la pena citar otro pasaje en el que Hall se refiere a su argumento casi con las mismas palabras:

> Aquí de nuevo, el final de la concepción del sujeto negro esencial es algo que se está debatiendo cada vez más, pero cuyas consecuencias políticas aún no se han calculado completamente. Lo que está en juego aquí es el reconocimiento de la extraordinaria diversidad de las posiciones subjetivas, experiencias sociales e identidades culturales que componen la categoría "negro"; esto es, el reconocimiento de que "negro" es esencialmente una categoría política y culturalmente construida que no puede estar basada en una serie de categorías raciales fijas transculturales o trascendentales y que por ende no tiene garantías en la naturaleza. Lo que esto implica es el reconocimiento de la inmensa diversidad y diferenciación de la experiencia histórica y cultural de los sujetos negros (2010 [1988]: 307).

Son entendibles, entonces, reacciones al trabajo de Hall como las de mi colega que mencionaba al comienzo de este apartado. Cuando uno articula una práctica política fundacionalista, requiere de las garantías de un sujeto esencial, de unas experiencias que se traduzcan en las posiciones políticas esperadas. Cuando esto no sucede, las cosas se pueden explicar fácilmente: la falsa consciencia es un conocido argumento. Cancelar cualquier sospecha a este conjunto de certezas en nombre de lo políticamente correcto, de lo que está en juego por el sufrimiento y opresión de los subalternizados, también es una vieja estratagema. Son entendibles, sin embargo, las angustias y complejidades de una política y una ética sin las garantías





de sujetos fundacionales y estables, unas que renuncien a las "inocencias" del sujeto negro esencial.[3]

Hall asume el reto de pensar una política sin aquellas garantías. No se queda en el cómodo ejercicio de señalar estas críticas desde una torre de marfil. Para una política y una ética que vaya más allá del sujeto negro esencial, Hall nos invita a dejar de pensar unidimensionalmente, a entender las sobredeterminaciones y articulaciones contextualmente producidas y en concreto:

> El final del sujeto negro esencial también supone reconocer que los problemas centrales a la raza siempre aparecen –históricamente– en articulación, en formación, con otras categorías y divisiones, constantemente atravesados y reatravesados por categorías de clase, género y etnicidad [...]. El problema del sujeto negro no puede representarse sin hacer referencia a las dimensiones de clase, género, sexualidad y etnicidad. (2010 [1988]: 308).

## Diáspora

La experiencia diaspórica es, para Hall, una indicación de la situacionalidad de todos los sujetos, que siempre se habla desde un lugar, una historia y cierto lenguaje: "La experiencia diaspórica nos recuerda, además, que todos somos sujetos 'situados', que hablamos desde cierto lugar, desde cierta historia y desde cierto lenguaje" (2011 [2007]: 81). Por esta situacionalidad, la experiencia diaspórica

> nos vuelve conscientes de la imposibilidad de "retorno" alguno o de cualquier "reapropiación" definitiva o "literal" de ese pasado. Es una

3 Desde el feminismo se han articulado críticas contundentes a una política fundacionalista que perfectamente confluyen con la crítica de Hall, aunque no se referencien mutuamente. Ver, por ejemplo, Butler (2001).

> condición que nos fuerza constantemente a traducir nuestra identidad, nuestra posición, nuestras políticas de la identidad, sin ningún punto de llegada determinado al partir (2011 [2007]: 81).

Aquí es pertinente detenerse en los tres procesos claves que, según Hall, "están trabajando para crear la filigrana enormemente refinada y delicada, las complejidades de la identificación cultural, en la sociedad caribeña de ese tiempo" (2010 [1995]: 409). Estos procesos no solo hablarían de las particularidades de las sociedades caribeñas y de su identificación cultural, sino que también arrojarían luces sobre la noción de diáspora.

1. *Retención*. Desde el inicial periodo colonial, en las sociedades caribeñas se han presentado procesos de retención. Retención de legados y trazos de origen africano, aunque no siempre evidentes y explícitos en su conexión con África. Una retención que ha sido constituida como una presencia obliterada. Aquí Hall no está pensando en grados de retención africana, como lo hacían Melville Herskovits y sus discípulos: puridades que se mantenían idénticas a ambos lados del Atlántico y que servían de indicadores para establecer cuáles sociedades eran más o menos africanas.

Al contrario de los modelos de las puridades, Hall considera que las retenciones deben ser entendidas más en el sentido de presencias e influencias, de legados que han sido rearticulados y transformados en un proceso de transculturación, y no solo con lo referido a África y los esclavizados, sino también a Europa y los colonizadores: "Pero no olvidemos que la retención caracterizó a las culturas colonizadoras tanto como a las colonizadas [...]. Este doble aspecto importante de la retención ha marcado la cultura caribeña desde los primeros encuentros coloniales" (2010 [1995]: 409).

Esta retención no habla tanto de un África congelada en el pasado ni tampoco de la África que existe en la actualidad. No es un pasado que ha dejado de ser ni un presente de gentes extrañas, sino un África que ha devenido parte del Nuevo Mundo:





> África está viva, sana y salva de la diáspora. Pero no es aquella África de los territorios oscurecidos por el cartógrafo colonial, de los cuales fueron arrebatados tantos esclavos, ni el África de hoy en día, que es por lo menos cuatro o cinco continentes plegados en uno, con sus formas de subsistencias destruidas y sus gentes ajustadas estructuralmente en una devastadora pobreza moderna. El África viva, sana y salva en esta parte del mundo es lo que África ha venido a ser en el nuevo mundo (Hall 2003 [1998]: 490-491).

Es un África en traducción, una evocada para descentrar, resistir y disentir el peso de la obliteración y del desprecio eurocéntrico: "África provee recursos para sobrevivir el ahora, historias alternativas a aquellas impuestas en el dominio colonial y materias primas para ser reformuladas en formas y patrones culturales distintos y nuevos" (Hall 2003 [1998]: 490).

2. *Asimilación*. Es lo que Homi Bhabha (1994) refería como mimesis colonial, pero que en Hall parece apuntar a un proceso que no ha sido interrumpido con la independencia política:

> El profundo proceso de asimilación, de arrastrar a la sociedad entera a una relación imitativa con esta otra cultura que nunca podía alcanzar completamente. Cuando alguien habla de asimilación en el Caribe, uno siempre tiene la sensación de que el pueblo caribeño constantemente está inclinándose hacia delante, casi a punto de caerse, esforzándose por alcanzar otro lugar (2010 [1995]: 410).

Esta mimesis colonial –este querer ser como ellos– es parcialmente interrumpida por el tercer proceso clave que indica Hall para las sociedades del Caribe: la revolución cultural que implicó el (re)descubrimiento de África y la articulación de la negridad. Aquel es precisamente el tercer proceso, que podría denominarse "retorno simbólico" a África.

3. *Retorno simbólico a África*. Este proceso de "renegociación, un redescubrimiento de África" (Hall 2010 [1995]: 411) se ha expresado en fenómenos como el rastafarismo, pero también ha supuesto una visibilización de la negridad. Tal retorno simbólico ha sido una poderosa fuerza dignificante que ha permitido redescubrirse y tensionar las más caras sedimentaciones del racismo y del desprecio que se habían instalado con el colonialismo: "La reelaboración de África en el entramado caribeño ha sido el más fuerte y subversivo elemento cultural de nuestra política en el siglo xx; y ciertamente, su capacidad para trastornar el establecimiento nacionalista de la posindependencia no está acabada (Hall 2003 [1998]: 490).

Para Hall, este retorno simbólico a África se asocia a una revolución cultural que ha tenido profundos impactos en el imaginario político y en las experiencias de los caribeños en la segunda mitad del pasado siglo. Sin embargo, es un África imaginada, reinventada, a partir de las experiencias, frustraciones y expectativas de los sectores más empobrecidos y racializados del Caribe:

> Pero fundamentalmente no porque estemos conectados con nuestro pasado y herencia africanos por una cadena irrompible a lo largo de la cual una cultura africana singular (esencia de "lo africano") haya pasado sin cambios de generación en generación, sino gracias a cómo hemos venido a producir de nuevo África, dentro de la narrativa del Caribe. En cada coyuntura –piénsese en el Garveyismo, en Hibbert, en el rastafarismo, la nueva cultura popular urbana– ha sido un asunto de interpretar África, reinventar África, de lo que África puede representar para nosotros después de y en la diáspora [énfasis en el original] (Hall 2003 [1998]: 490).

A partir de estos procesos de retención, asimilación y retorno, Hall considera que en las sociedades del Caribe se pueden identificar tres diferentes presencias: *présence africaine*, *présence européenne* y *présence américaine* (2010





[1990]).[4] Sobre la primera, Hall subraya que es la de una presencia que se impone inefablemente en su obliteración, en su ambivalente borradura: "La *présence africaine* es el lugar de la represión. En apariencia, silenciada más allá de la memoria por el poder de la experiencia de la esclavitud, África estaba presente, de hecho, en todas partes" (2010 [1990]: 355). África se encontraba por doquier:

> En la vida cotidiana y en las costumbres de las barracas de los esclavos; en las lenguas y patois de las plantaciones; en nombres y palabras, algunas veces desconectadas de sus taxonomías; en las estructuras sintácticas secretas a través de las cuales se producían otras lenguas; en las historias y cuentos contados a los niños; en las prácticas religiosas y en las creencias de la vida espiritual; en las artes, oficios, música y ritmos de la sociedad durante la esclavitud y después de la emancipación (Hall 2010 [1990]: 355).[5]

Era una presencia ubicua, pero una presencia no apalabrada: "África, el significante que no pudo ser representado directamente en la esclavitud, permaneció, y aún permanece, como la 'presencia' inefable e inexpresada en la cultura del Caribe" (Hall 2010 [1990]: 355). No es sino hasta hace relativamente poco que esta presencia comienza a ser hablada, a ser objeto de referencia e identificación. No en pocas ocasiones como un referente imaginado e idealizado que permite un "descubrimiento" de un nosotros diaspórico y marginado.

Al respecto, son bien dicientes los pasajes donde Hall indica cómo la adjetivación de africano y el término mismo de África no operaban como marcadores identitarios en la Jamaica de su juventud:

4 Estas tres presencias son retomadas por Hall de "la metáfora de Aimé Césaire y Leopold Senghor" (1996 [1992]: 216).

5 Para una descripción muy similar, ver Hall (1996 [1992]: 216).

> Durante mi niñez y adolescencia en Kingston, durante los años cuarenta y cincuenta, estaba rodeado por los signos, la música y los ritmos de esta África de la diáspora, que sólo existían como resultado de una larga y discontinua serie de transformaciones. Pero, aunque casi todos los que estaban a mi alrededor eran de color moreno o negro (¡África "habla"!), nunca oí a una sola persona que se aplicara a sí misma, a los demás o a sus ancestros el término "africano". Fue sólo en los años setenta que esta identidad afrocaribeña empezó a estar históricamente disponible para la gran mayoría de la gente de Jamaica, tanto en su patria como en el exterior. En este momento histórico, los jamaiquinos se descubrieron como "negros", al mismo tiempo en que se descubrieron como hijos e hijas de la "esclavitud" (2010 [1990]: 356).[6]

Se puede argumentar que, con base en este tipo de experiencias, Hall afirma que el pasado y la historia no están simplemente ahí para ser "descubiertos", que no están ahí para que los procesos de identificación se anclen, sino que requieren todo un proceso de invención. En oposición a ciertos académicos o activistas que apelan a un África idealizada, Hall reconoce que esta presencia es más problemática y en algunos puntos amerita ser cuestionada:

> Pero el que el África sea un origen de nuestras identidades, que permanece inmutable tras cuatrocientos años de desplazamiento, desmembramiento, trata, al cual podríamos regresar en un sentido final o literal, puede ponerse en tela de juicio. El "África" original ya no está allí. También ha sido transformada. La historia, en ese sentido, es irreversible. No debemos seguir el ejemplo de Occidente que, precisamente,

6 Con algunos pequeños cambios, este pasaje se encuentra también en Hall (1996 [1992]: 217).





> normaliza y se apropia del África, congelándola en una zona sin tiempo que pertenece a un pasado primitivo e inmutable. África debe ser al final enfrentada por la gente del Caribe, pero no puede ser simplemente recuperada en un sentido ingenuo (2010 [1990]: 356).

De ahí que, conectando esta África soñada con los aportes de la teoría poscolonial de Said y la teoría de la nación de Benedict Anderson, Hall argumenta:

> África pertenece irrevocablemente a lo que Edward Said (1978) alguna vez llamó una "historia y geografía imaginaria" [...]. "Ha adquirido un valor imaginativo o figurativo que podemos nombrar y sentir" (Said, 1978: 33). Nuestro sentido de pertenencia a ella constituye lo que Benedict Anderson (1982) llama "una comunidad imaginaria" (Hall 2010 [1990]: 356).

Esto no quiere decir, sin embargo, que África no exista ni tenga vitalidad en las experiencias y existencias de muchos de los individuos y de las sociedades caribeñas, pero no es el África realmente existente hoy en África para los africanos:

> "África está vivita y coleando en la diáspora", pero el África de la que nosotros salimos hace 400 años, bajo las condiciones de la esclavitud, el transporte y la travesía trasatlántica (*Middle Passage*) no ha estado esperando –inalterada– a que volvamos, en nuestras cabezas o en nuestros cuerpos (Hall 2007: 285).

La presencia europea es lo opuesto de la africana: "Donde África era un caso del no hablado, Europa fue un caso del que habla sin cesar, y hablándonos a nosotros" (Hall 1996 [1992]: 218). Una presencia que se habla y expresa de forma permanente, insistentemente, pero no es una presencia que se dice solo desde afuera como una imposición, sino que también ha troquelado los sujetos e identidades de los colonizados:

> Debido a que la *présence européenne* implica exclusión, imposición y expropiación, algunas veces estamos tentados a ubicar ese poder como algo totalmente externo a nosotros, una fuerza extrínseca cuya influencia puede desecharse de la misma forma en que las serpientes se desprenden de su piel al mudarla (Hall 2010 [1990]: 357).

La presencia americana es más cercana a la africana en el sentido de que es obliterada, pero es diferente de esta última, puesto que lo americano en el marco del Caribe fue objeto de exterminio. Perviven algunas referencias toponímicas, algunas prácticas y concepciones de las sociedades caribeñas que son, sin duda, el resultado de lo que Fernando Ortiz (1940) denominó transculturación. No obstante, lejos se encuentra esta presencia americana de tener los alcances y la vitalidad que se experimenta en los Andes o en Mesoamérica. Para el Caribe, las obliteraciones de dicha presencia americana han pasado por el pronto exterminio de las poblaciones que habitaban el lugar.

Dada esta cercenación profunda de la presencia americana y el lugar de la europea en el orden colonial, en las sociedades caribeñas se hablaría de la independencia desde la fuerza disruptiva de la presencia africana: "Es la presencia/ausencia de África la que la ha convertido en el significante privilegiado de las nuevas concepciones de la identidad del Caribe" (2010 [1990]: 356).

Como resultado de estas elaboraciones, Hall cuestiona una idea de diáspora que, basada en una conceptualización dicotómica de la diferencia, opera desde el establecimiento de binarismos y fronteras excluyentes, desde puridades claramente delimitadas. Antes que apelar al concepto de la diferencia como fija, estable y esencial, Hall considera que el campo teórico abierto por la noción de *differance* de Derrida es más pertinente a la hora de pensar en la diáspora:

> El concepto cerrado de la diáspora descansa en una concepción binaria de la diferencia. Se funda





> en la construcción de una frontera excluyente, en una concepción esencializada de la alteridad "del Otro" y en una oposición firme entre el adentro y el afuera. Pero las configuraciones sincretizadas [...] requieren de la noción de *differance* de Derrida –es decir, de diferencias que no funcionen mediante binarismos, de fronteras lábiles que no aíslen, sino que se plieguen como *places de passage*, y de significados posicionales y relacionales, siempre en fuga a lo largo de un espectro sin principio ni fin (Hall 2003 [1998]: 484).

Es importante resaltar que Hall está cuestionando *una* idea de diáspora (tal vez la idea más convencional y extendida) estrechamente asociada a cierta concepción de identidad cultural y a un nacionalismo cultural que asume una continuidad de un núcleo primordial y que se mantiene a través del tiempo y en lo más profundo del ser como garante de una esencial y auténtica comunalidad diaspórica: "Algunas veces el término 'diáspora' se utiliza como una forma de hacer aparecer, de la nada, una especie de comunidad imaginada que atravesaría las configuraciones del nacionalismo cultural" (1998: 298).

Este tipo de planteamientos saca a la diáspora de los mundanales, heterogéneos y contradictorios terrenos de la historia y de la política para fijarlos en la garantía de la biología o de un trascendental inconsciente colectivo.

> Algunas veces el término "diáspora" se utiliza como una forma de hacer aparecer, de la nada, una especie de comunidad imaginada que atravesaría las configuraciones del nacionalismo cultural [...]. Es una palabra que ha estado esperando un pueblo que no va a cambiar, que se apertrechaba de un texto sagrado y que erigió las barreras, y que de allí quería retornar exactamente al lugar de donde vino. Y que ha regresado y se ha sentado en la cabeza de todas las demás personas que estaban allí también (Hall 1998: 298).

En contraste con esta noción esencializada, homogénea y estable de diáspora, Hall considera que son las dislocaciones, la confluencia de heterogeneidades y los procesos de transculturaciones los que habría que enfatizar, "pues dondequiera que uno encuentre diásporas, siempre encontrará precisamente esos procesos complicados de negociación y transculturación que caracterizan a la cultura caribeña" (2010 [1995]: 409). Por tanto, Hall insiste en desmarcar su noción de diáspora de aquellas conceptualizaciones más extendidas que enfatizan en una identidad esencial que permanece inmutable y que se perfila como garante de una especie de nacionalismo culturalista:

> Al romper con la narrativa de la autenticidad, obtenemos un relato crítico de la diáspora que interrumpe también la disposición fatal que considera los pueblos de la diáspora en tanto suspendidos continuamente entre un tradicionalismo del pasado –al que no pueden regresar, impuros y corruptos como son– y una modernidad del futuro, igualmente impura y no auténtica, a la que se les prohíbe entrar (2019: 143).

Hall cuestiona una idea de diáspora que, basada en una conceptualización binaria de la diferencia, opera desde el establecimiento de binarismos y fronteras excluyentes, claramente delimitadas. Antes que apelar al concepto de la diferencia como fija, estable y esencial, Hall considera que el campo teórico abierto por la noción de *differance* de Derrida es más pertinente a la hora de pensar en la diáspora:

> Atención: uso aquí la noción de diáspora en un sentido muy distinto del tradicional. Lo que intento decir por medio de este concepto es precisamente lo contrario de lo que el concepto tradicional procura afirmar permanentemente. Uno no puede seguir siendo siempre el mismo. Ya no podemos volver a casa, a una supuesta condición originaria: la diáspora es un proceso de *diseminación*, en el sentido de Derrida (2011 [2007]: 79).





La diáspora como diseminación, como transculturación, como creolización, como hibridación son algunos de los términos con los cuales Hall piensa la diáspora:

> El problema de la diáspora es pensarla siempre y exclusivamente en términos de su continuidad, su persistencia, el regreso al lugar de origen, y siempre y al mismo tiempo sólo en lo que se refiere a su dispersión, su cada vez mayor exterioridad, su diseminación. La imposibilidad de volver a la casa que uno dejó (2007: 284).

Así, desde la conceptualización de Hall, la noción de diáspora no hace énfasis en continuidades inmutables, no implica el borramiento de las heterogeneidades. Hall es explícito en este punto:

> La experiencia de diáspora como la propongo aquí es definida, no por esencia o pureza, sino por el reconocimiento de una heterogeneidad y diversidad necesaria; por una concepción de "identidad" que vive con y por, no a pesar de, la diferencia; por hibridación. Las identidades de diáspora son las que constantemente se producen y se reproducen de nuevo, a través de la transformación y la diferencia (1996 [1992]: 220).

Los planteamientos realizados por Hall para comprender teóricamente en qué consiste la diáspora arrojan luces sobre otros conceptos estrechamente asociados a ella, como los de 'identidad', 'diferencia' y 'cultura'. De ahí que Hall se pregunte: "¿Cómo modifican la experiencia de la diáspora nuestros *modelos* de identidad cultural? ¿Cómo debemos conceptualizar o imaginar la identidad, la diferencia y el sentido de pertenencia, juntos en el mismo espacio conceptual *después de la diáspora*? [énfasis en el original]" (2003 [1998]: 479). En este sentido, no es sorprendente que Hall insista en indicar que la experiencia de la diáspora

> es una figura de la creciente pluralización de las formas culturales y de la insistencia en que la cultura funciona no por la perfección de reproducirse a

> sí misma hasta el infinito, sino precisamente de traducirse. Tampoco es la figura diaspórica sólo una imitación, una imitación de lo que se supone que debe suscribir, es una tercera cosa, cambiante y en proceso, a la vez la construcción de significados culturales y producida por la cultura (1999: 213).

También la noción de diáspora es particularmente adecuada para comprender los procesos y experiencias culturales que se asocian a la coyuntura global: "Para mí, diáspora es sinónimo de hibridación, de creolización, y en ese sentido la experiencia de las diásporas puede decirnos en verdad mucho acerca de la condición cultural específica inherente a esta nueva coyuntura global en que vivimos actualmente" (2011 [2007]: 81). No es que antes los procesos culturales no implicaran hibridación y creolización, sino que con la coyuntura global estas características se han impuesto como obvias:

> Es evidente que la hibridación y la creolización formaron parte desde siempre de cualquier proceso cultural: en cierto sentido, puede decirse que constituyen la *forma específica* de todo proceso cultural [énfasis en el original]. Empero, también es evidente que hoy en día cobran una centralidad estratégica, mucho mayor que treinta años atrás (Hall 2011 [2007]: 81).

El énfasis en una conceptualización desde la idea de diáspora como diseminación antes que una concepción binaria y otrerizada de la diferencia, como devenir antes que ser, como rutas antes que raíces, no significa que para Hall los procesos culturales, anteriores y actuales, se agoten en hibridación y creolización. Tampoco se puede argumentar que Hall desestime de tajo los procesos de dominación o las luchas que han articulado representaciones estereotipantes y esencializantes de otros y de sí mismos. De ahí que los análisis de Hall sobre la diáspora no deban enmarcarse en una especie de purga de los esencialismos que confunden la dimensión teórica con la histórica y política. Además, como solía indicar frente a lo que en ocasiones llamó el diluvio deconstructivista,





"es muy tentador caer en la trampa de creer que porque el esencialismo ha sido deconstruido teóricamente ha sido, por tanto, desplazado histórica y políticamente" (Hall 2000: 5).

## Políticas de la identidad

A partir de estas conceptualizaciones, Hall distingue dos tipos de articulaciones políticas de la identidad: una que apela a la escencialización como respuesta a la discriminación y marginamiento, y la otra que reconoce la contingencia y heterogeneidad de cualquier sujeto político. Es importante anotar que Hall no está considerando que un tipo de articulación política de la identidad hace desaparecer al otro, sino que se mantienen en tensión como dos frentes de lucha.

La primera articulación política, que se corresponde con una respuesta a la racialización y marginamiento del negro, se caracteriza por esgrimir su derecho a representarse a sí mismo en un intento por invertir las representaciones raciales dominantes sobre lo negro:

> La lucha del negro por ser representado estuvo basada en una crítica al grado de fetichización, objetificación y de figuración negativa que comúnmente constituían los rasgos de representación del sujeto negro. Había una preocupación no sólo en torno a la ausencia o marginalidad de la experiencia negra, sino también sobre su simplificación y su carácter estereotípico (Hall 2010 [1988]: 305-306).

En este sentido, las políticas de la identidad correspondientes se inscribían en una lucha contra el racismo: "... lo que yo llamaría 'la política de la identidad 1', la primera forma de la política de la identidad. Estaba relacionada con la constitución de alguna identidad colectiva defensiva en contra de las prácticas de la sociedad racista" (Hall 2010 [1991]: 323).

Esta articulación de las políticas de la identidad tiene sus limitaciones, pues, en palabras de Hall,

> esencializa las diferencias en varios sentidos. Concibe la diferencia como "su tradición contra la nuestra", no en un sentido posicional, pero sí como mutuamente excluyentes, autónomas y autosuficientes. Y es, por lo tanto, incapaz de adoptar las estrategias dialógicas y formas híbridas esenciales para la estética de la diáspora (2010 [1992]: 293).

Además, se despliega a partir de una clausura *bilogicista* que confunde historia y política con naturaleza: "El momento esencializante es débil porque naturaliza y deshistoriza la diferencia, y confunde lo que es histórico y cultural con lo que es natural biológico y genético" (Hall 2010 [1992]: 294). Esto, paradójicamente, es una reinscripción y reforzamiento del pensamiento racial que se supone se buscaba cuestionar:

> En el momento en el que el significante negro es separado de su entorno histórico, cultural y político y es introducido en una categoría racial biológicamente constituida, como reacción, le otorgamos valor al mismo cimiento del racismo que deseamos erradicar (Hall 2010 [1992]: 294).

Finalmente, al sacar lo negro de la historia y de la política, estabilizamos un significado que oblitera cualquier pregunta que no sea la de establecer de una vez y para siempre qué es y quién es (verdaderamente) negro o no:

> Como sucede siempre que naturalizamos categorías históricas (piénsese en género y sexualidad) fijamos ese significado fuera de la historia, fuera del cambio, fuera de la intervención política. Una vez fijo, estamos tentados de usar "negro" como si fuera suficiente por sí mismo para garantizar el significado progresivo de las políticas con las que nos embanderamos... como si no tuviéramos otras políticas sobre las qué discutir excepto si algo es negro o no (Hall 2010 [1992]: 294).





La otra articulación de las políticas de la identidad cuestiona precisamente la apelación a un sujeto esencializado, lo cual supone "el fin de la inocencia del tema del negro o el fin de una noción inocente de una esencia de la 'negritud'" (Hall 2010 [1992]: 295). Esta segunda articulación pasa por tomar en consideración los diferentes ejes de diferenciación sobre los que se constituyen las identidades y representaciones; es decir, "reconocer los otros tipos de diferencias que ubican, posicionan y localizan a la gente negra" (Hall 2010 [1992]: 295). La racialización no deviene en otro significante maestro a cuyos pies se oblitera la heterogeneidad y complejidad de las marcaciones. De ahí que Hall considere que, desde esta articulación política, "es a la diversidad y no a la homogeneidad de la experiencia negra que debemos prestarle nuestra indivisible y creativa atención" (2010 [1992]: 294).

Hall propone invertir el paradigma tradicional de la política de la identidad, aquel que parte del supuesto de que la identidad está previamente dada y que, desde esa esencia presupuesta, se deriva la acción política. Así, él nos invita a concebir una política de la identidad en la que la identidad no constituye el punto de partida, sino uno de los posibles resultados de la lucha política: una lucha entendida como un proceso de articulación contingente entre experiencias, posiciones y sujetos.

> La pregunta política [...] no es "¿Cómo podemos movilizar de manera eficaz a aquellas identidades que ya han sido formadas?", para que podamos ponerlas en el tren y llevarlas a escena en el momento adecuado, en el sitio adecuado –algo que la izquierda ha querido hacer históricamente durante aproximadamente cuatrocientos años–, sino algo realmente muy diferente y mucho más profundo. ¿Cómo podemos organizar estas cosas enormes, variadas y diversas que llamamos los sujetos humanos para que asuman posiciones donde se puedan reconocer los unos a los otros durante un tiempo suficiente como

> para actuar juntos, y así asumir una posición que uno de estos días puedan experimentar como una identidad y actuar a través de ella? La identidad está al final, no al principio, del paradigma. La identidad es lo que está en juego en la organización política. No es que los sujetos estén allí y simplemente no podamos obtenerlos. Es que todavía no saben que son sujetos de un discurso posible. Y que siempre es posible, en cada lucha política, ganar o perder su identificación, ya que cada lucha política es siempre abierta (Hall 1998: 291).

Este momento de la política de la identidad ha significado un desplazamiento "de una lucha sobre las relaciones de representación, hacia una política de la representación en sí misma" (Hall 2010 [1988]: 306). Dicho desplazamiento supone una implosión de una representación caricaturezca y estereotipante para pensar en una política de la identidad y la representación a través de sus heterogeneidades y aperturas:

> Eso es la política de vivir la identidad a través de la diferencia. Es la política de reconocer que todos nosotros estamos compuestos por múltiples identidades sociales, y no por una. Que todos fuimos construidos de manera compleja, a través de diferentes categorías, diferentes antagonismos, y éstas pueden tener el efecto de localizarnos socialmente en múltiples posiciones de marginalidad y subordinación, pero que todavía no actúan sobre nosotros de exactamente la misma manera. También es reconocer que cualquier contra-política de lo local que intenta organizar a las personas a través de su diversidad de identificaciones tiene que ser una lucha que se conduce posicionalmente. Es el comienzo del antirracismo, del anti-sexismo y del anti-clasicismo como guerra de posiciones, como la noción gramsciana de la guerra de posiciones (Hall 2010 [1991]: 327-328).





Una de las implicaciones del final de la inocencia articulada al sujeto esencializado es que se abre una política de la crítica y de la contingencia, una política de la articulación:

> Una vez se entra en la política del fin del sujeto negro esencial, zambullimos nuestra cabeza en un torbellino de argumentos y en un debate político continuamente contingente, no garantizado: una política crítica, una política de la crítica. Ya no se puede llevar a cabo una política negra a través de una estrategia simple de inversión de la tendencia, poniendo en lugar del viejo y malo sujeto blanco, el esencialmente bueno, sujeto negro (Hall 2010 [1988]: 308).

La experiencia, al igual que cualquier posición de sujeto, no están por fuera del discurso, al margen de la representación. No podemos apelar a la experiencia como si esta fuera dada, como si fuese la fuente prístina del juego de posicionamientos políticos y éticos del sujeto negro. La experiencia no es pura anterioridad del discurso, de la representación y de la política. Al contrario, es una de sus más caras cristalizaciones:

> Tendemos a privilegiar la experiencia por sí misma, como si la vida negra fuese vivida en tanto que experiencia que está más allá de la representación. Sólo tenemos que expresar como sea lo que ya sabemos que somos. En cambio, es sólo a través del modo en que nos representamos e imaginamos a nosotros mismos que llegamos a saber cómo estamos constituidos y quiénes somos. No hay un escape en las políticas de representación y no podemos controlar "cómo es realmente la vida fuera de allí", a modo de prueba frente a lo cual lo políticamente correcto o desacertado de una particular estrategia o texto cultural puede ser evaluado (Hall 2010 [1992]: 294).

Desde estas elaboraciones, Hall concluye sobre las relaciones entre política, identidad y sujeto lo siguiente:

> La identidad no es una cuestión de esencia sino de posicionamiento, y por lo tanto siempre hay una política de identidad, una política de posición y posicionalidad que deriva del "final de la noción inocente del sujeto negro esencial", que no puede tener ninguna garantía en una ley originaria trascendental y sin conflicto (2019: 115).

Para Hall, esto no quiere decir que lo negro es libremente flotante y que cualquiera puede posicionarse desde allí. Hay anclajes que no dependen de la voluntad de los individuos, sino que en gran parte los constituyen:

> Uno nunca puede escapar a la manera en que su formación le pone una impronta o plantilla sobre aquello en lo que uno está interesado, el tipo de posición que tomará sobre cualquier tema, los vínculos que hará y así sucesivamente (Hall 2007: 271).

No obstante, como era de esperarse en Hall, "esto no significa que todo lo pensado es necesariamente limitado y auto-interesado por el lugar de dónde uno viene, o algo así" (2007: 271). Esta aclaración es crucial porque la política de la localización no es una apelación a modelos esencialistas que asumen necesarias correspondencias (o necesarias no correspondencias) entre una posición social, una epistemología, una política o una ideología.

Tal posicionamiento, sin embargo, entiende que las políticas de la identidad no se clausuran en nombre de supuestas homogeneidades e identidades unificadas. Hall considera que allí se juega parte sustancial de ciertas movilizaciones sociales, pero no considera que con esto se obliteren las articulaciones políticas del sujeto negro. En una conversación sostenida con bell hooks en la segunda mitad de los años noventa, que ha sido publicada recientemente como libro, Hall planteaba al respecto:

> Este es un punto muy importante sobre lo que llaman política de la identidad. Muy a menudo, los movimientos sociales solo pueden avanzar,





> por así decirlo, construyendo una identidad aparentemente unificada. Aparentemente esencializada y aparentemente homogénea en nombre de las cual deben hacerse afirmaciones, porque esa es la única forma en que pueden llevar a cabo una lucha. Pero dentro de eso, tú ocupas un espacio ficticio, porque el espacio real en el que esa identidad se convierte en un espacio de agencia, deseo, y acción es mucho más diverso. Mucho más abierto de lo que sugeriría esa identidad. No creo que haya que criticar la política reivindicativa. Es mejor repensar la naturaleza de la identidad o identificación que se invoca (hooks y Hall 2020: 90).

* * *

En *Crítica de la razón negra*, Achille Mbembe argumentaba que "el negro no existe en sí mismo. Esta producido constantemente" (2016: 52). Como vimos, para Stuart Hall no hay garantías esenciales del sujeto negro, ya que este es un hecho histórico y político, no uno de la naturaleza o de la biología. Son la historia y la política, las experiencias y las disputas situadas, las que habilitan el sujeto negro como una inestable sutura entre posiciones de sujeto y procesos de subjetiviación. Los cerramientos esenciales del sujeto negro son, como ha solido ser la apelación a la biología en el pensamiento racial, artefactos políticos desplegados en específicas correlaciones de fuerza con los más disímiles efectos. La invitación de Hall es a entender las correlaciones de fuerza que han posibilitado y que pueden ser disputadas desde la apelación al sujeto negro esencial, sin claudicar en una imaginación y práctica política que dimensione en concreto las potencialidades que se abren con su interrupción.

Para Hall, esto no es una tarea fácil. No se puede desconocer que una política esencialista tiene sus anclajes en las vidas de no pocas personas negras que han encontrado allí un sentido de existencia y un horizonte político. En la antes citada conversación con bell hooks, Hall argumentaba que

> debido a que no hemos podido generar una política adecuada a una visión más amplia, hemos de reconocer que las personas negras ordinarias dependen de la política esencialista para preservar su vida en su día a día. Hasta que podamos defenderlos de otra manera más expansiva, más abierta, no podemos simplemente cagarnos en lo que les queda, en el lugar donde les han relegado, en la parte más importante de sus defensas, donde lo único que pueden decir es "Esto es lo que soy. Aquí es donde me quedo. Aquí es donde quiero volver. Esta es mi defensa contra el mundo, de lo contrario me ahogaré" (hooks y Hall 2020: 58).

La idea es no cagarse en quienes se aferran al sujeto negro esencial, sobre todo si una política de una visión más amplia es aún brumosa. En esto no hay la menor duda para Hall. No obstante, este no es el punto final de la historia y de la política. Que no se haya logrado, no significa que nunca se vaya a lograr ni, mucho menos, que no sea urgente hacerlo:

> Nuestras imágenes de la política están tan basadas en cerrar filas, levantar las barricadas, definir quién es el opresor, atraparlo a él o a ella, quienquiera sea que esté al otro lado, completamente separado de nosotros, sacarlo de nosotros y a nosotros de él. La imagen que tenemos de la política como este tipo de barricada que nos imponemos mutuamente, nos pone en el dilema de querer desmantelar eso y, en consecuencia, no tener ninguna política en absoluto (hooks y Hall 2020: 71-72).

Las urgencias de esas políticas aún brumosas que no apelen al sujeto negro esencial, que no levanten barricadas entre un homogéneo *nosotros* subalternizado en contraste con un también homogenizado *ellos*, articulado en tajante y pura exterioridad, se evidencian cuando se apuntalan subjetividades políticas que no obliteren los ejes de diferenciación y relaciones de poder que les atraviesan:





> Operar exclusivamente a través una concepción simplista de lo negro equivalía a reconstituir la autoridad de la masculinidad negra sobre mujeres negras, con respecto a la cual, como estoy seguro que saben, hubo también por un largo tiempo un silencio irrompible sobre el que no hablaban ni los hombres negros más militantes. Organizarse a través de discursos de la negritud y la masculinidad, de la raza y el género, y olvidar la manera en la cual, en el mismo momento, los negros de la clase baja estaban siendo posicionados en términos de clase, en situaciones de trabajo parecidas a las de ciertos miembros de la clase trabajadora blanca que sufrían las mismas privaciones de los trabajos malos y la falta de ascenso que ellos, equivalía a omitir la dimensión crítica del posicionamiento (Hall 2010 [1991]: 327).

> Siempre ha sido un problema, sentir que la especificidad de la raza lo determina todo. Nunca hemos logrado realmente encontrar un lenguaje político eficaz para hablar sobre raza y clase social adecuadamente, sin reducir la una a la otra. Esto realmente requiere de un análisis complejo (hooks y Hall 2020: 123).

En su ensayo "Antillanos y africanos", Frantz Fanon (1966 [1955]) evidencia las transformaciones y disputas en torno a lo africano y a los africanos para los negros antillanos. De distanciamiento y rechazo a un complejo e inacabado proceso de identificación. Se trata de unas elaboraciones escritas en los años sesenta, pero que vislumbraban ya lo que Stuart Hall nos presentaba para Jamaica en términos de la rearticulación de la *présence africaine* en la imaginación política de la diáspora:

> Entonces, vuelto hacia África, el antillano va a llamarla desde lejos. Se descubre hijo trasplantado de esclavos, siente la vibración de África en lo

> más profundo de su cuerpo y sólo aspira a una cosa: sumergirse en el gran "agujero negro". Parece, pues, que el antillano, tras el gran error blanco, está viviendo ahora en el gran espejismo negro (Fanon 1966 [1955]: 174).

Un espejismo negro que ha sido a menudo articulado desde el sujeto negro esencial, pero que no es la única manera de hacerlo ni tal vez la más adecuada para transformar los principios de inteligibilidad y de politicidad de lo que con Foucault podríamos enunciar como ontología histórica de nuestro presente.



# De la etnización al etnicismo: transformaciones en el sujeto jurídico y político de la negridad en Colombia

Colombia se destaca como uno de los países con presencia afrodescendiente en las Américas y es el que tiene mayor población negra en Hispanoamérica. Según las cifras oficiales, los afrocolombianos representan cerca del 10 % de la población total del país, aunque para algunas organizaciones y activistas el porcentaje es mucho mayor.[1] Hay varios lugares en Colombia donde la presencia de la población afrodescendiente es sustancial. En la región del Pacífico colombiano, por ejemplo, la gente negra constituye una abrumadora mayoría. El Caribe, tanto insular como continental, también evidencia una notable presencia de personas afrodescendientes, al igual que en algunos valles interandinos.

En contraste con los imaginarios sociales dominantes entre los colombianos que consideran que la población afrocolombiana se encuentra principalmente en las zonas rurales, según los datos estadísticos, la mayoría de los afrocolombianos habitan en los contextos urbanos, sobre todo en ciudades como Cali, Cartagena, Bogotá y Medellín (DANE 2019). Cali, con más de un millón de afrocolombianos, es la segunda ciudad con mayor presencia negra en América Latina, solo superada por Salvador de Bahía en Brasil. Viven más personas negras en

1 En el censo de 2005, se registraron 4 311 757 personas que se reconocieron como afrocolombianas. Para el 2018, debido a cambios en la pregunta y en la metodología, que han sido considerados como errores por el mismo DANE, la cifra bajó a 2 982 224.

Cali que en todo el Pacífico colombiano. En esta región, incluso, gran parte de su población se encuentra asentada en ciudades medianas, entre las cuales se destacan Buenaventura, Quibdó y Tumaco.

A diferencia de muchos otros países de las Américas, en Colombia las poblaciones negras o afrodescendientes son concebidas por el Estado colombiano desde la categoría jurídico-política de grupo étnico, en un registro análogo al de los indígenas. Recientemente, incluso, en el marco del informe de la Comisión de la Verdad y de la creación del Ministerio de la Igualdad y Equidad, el vocabulario jurídico-político de algunas entidades estatales recurrió a la noción de 'pueblos éticos', que está más en sintonía con transformaciones y posicionamientos de ciertos sectores organizados, tanto indígenas como negros o afrodescendientes. Esta imaginación estatal de los afrocolombianos o gente negra como grupo o pueblo étnico es, en parte, compartida por activistas, académicos y contratistas del mundo de las oenegés. Aunque no es la única, se ha ido posicionando como sentido común en el discurso experto y de las narrativas políticas que suele mantenerse fuera de escrutinio.

En este artículo se explorará cómo se han concebido y transformado, en las últimas tres décadas, el sujeto jurídico y político de la negridad desde ciertos imaginarios y políticas del Estado colombiano. El texto espera constituirse, entonces, en una contribución al proyecto mucho más amplio de las genealogías de la negridad, a historizar cómo hemos llegado a imaginar lo que somos, a una historia del presente en Colombia. Escapa a este artículo una etnografía de la relación entre esas representaciones y las prácticas concretas de gubernamentalidad estatal (Ferguson y Gupta 2008; Li 2007).

## Devenir grupo étnico

Para activistas, muchos académicos y ciertos funcionarios estatales o del mundo de las oenegés, considerar que la población negra constituye un grupo étnico es un hecho que en la actualidad no suscita mayor discusión en Colombia.





Pocos se cuestionan tal idea y son menos quienes saben cómo hemos llegado a pensar de ese modo. Esta naturalización contrasta con lo difícil que es, incluso para los colegas antropólogos de países europeos, de los Estados Unidos, de Brasil o de Chile, entender que en Colombia la población negra es concebida jurídica y políticamente como un grupo o pueblo étnico al igual que lo indígena. Solo en Ecuador se da una situación análoga, en gran parte por las historias políticas compartidas que han articulado la negridad (Antón 2023).

No obstante, la historia de concebir a las "comunidades negras" como grupo étnico con unas prácticas tradicionales de producción, un territorio colectivo, unas formas de autoridad ancestrales y una identidad cultural propia es relativamente reciente. Es con la *Constitución Política de 1991* y en particular con su artículo transitorio 55, que propicia la Ley 70 de 1993, que se instaura en términos del Estado esta idea de las "comunidades negras" como grupo étnico.[2] Hasta hace unas tres décadas, a esas mismas poblaciones que hoy se las asume como grupo étnico se las consideraba campesinos, cuando vivían en las zonas rurales; pescadores, cuando asentados en las costas, ciénagas o ríos se dedicaban a la pesca, o mineros, cuando hurgaban, con técnicas artesanales, los diques y lechos aluviales. No siempre se marcaba su negridad, bastaba con decir campesinos, pescadores o mineros.

A principios de los años ochenta a nadie se le ocurría, por ejemplo, que la población negra que vivía en el curso medio del río Atrato, en la región del Pacífico colombiano, se podía imaginar como un grupo étnico con unas prácticas tradicionales de producción, un territorio con ejercicio de

2 En una investigación sobre cómo surge el artículo transitorio 55 en la Asamblea Nacional Constituyente, Ávila (2022) examina los avatares, incomprensiones y alianzas que permiten que se defina a las comunidades negras como un grupo étnico a semejanza de los indígenas. Incluso, en su trabajo, Ávila muestra cómo el principio mismo de Colombia como una nación multiétnica y pluricultural no era un asunto que estaba desde el inicio ni era claro, ni siquiera para todos los constituyentes indígenas.

propiedad colectiva, una cultura ancestral y una identidad cultural. En ese entonces, usualmente, se referían a esta población del medio Atrato como campesinos o como campesinos negros. Eran campesinos y, en cuanto tales, se asumía que estaban necesitados, atrasados y había que "redimirles" de su situación de precariedad y pobreza con el "desarrollo". Había que incorporarlos a la nación a través del mercado y, para ello, se diseñaron varios proyectos en esa dirección. Se hablaba de transferencia de tecnología, de capacitación en conocimiento contable y de generar una racionalidad económica empresarial (Gutiérrez y Restrepo 2017).

Por su parte, algunos académicos, intelectuales o figuras políticas utilizaban el término de grupo étnico o el de etnia para referirse al negro en Colombia, pero el significado de esos términos no es equivalente al que opera en el giro al multiculturalismo de los años noventa. Aquellos académicos, intelectuales o figuras políticas que recurrían al término de grupo étnico o de etnia lo hacían como un equivalente a grupo racial o a raza. No estaban considerando la existencia de territorialidades colectivas, tradicionalidades y comunalidades ruralizadas que establecían una diferencia cultural y una identidad cultural propia, que es el sentido que, con el giro al multiculturalismo, se ha consolidado desde los años noventa.

En el plano político, antes de esa década (los noventa), parte importante de las movilizaciones sociales se dieron reclamando derechos ante el Estado como ciudadanos. Los paros cívicos de los setenta y los movimientos cívicos de los ochenta involucraron a las poblaciones negras en esta clave de movilización política (Agudelo 2005). No obstante, ninguno de estos paros o movilizaciones se articuló en nombre de una diferencia cultural tradicionalizada y comunializada de dichas poblaciones, como la que viene a cristalizarse en los años noventa. Por otra parte, como veremos más adelante, también se articularon demandas por la inclusión, algunas incluso enarbolando luchas contra la discriminación racial y el racismo (Wade 1997).





Para que las "comunidades negras" fueran jurídica y políticamente imaginables como grupo étnico, con unas prácticas tradicionales de producción en armónica relación con la naturaleza, con un territorio apropiado de manera colectiva y según una racionalidad económica derivada de una adecuada adaptación al medio, se dieron una serie de procesos justamente en el medio Atrato, donde los misioneros y los expertos (abogados y antropólogos) ocuparon un destacado lugar (Villa 1998). Hacia la primera mitad de los años ochenta, empiezan a darse una serie de procesos organizativos liderados por los misioneros que, para 1988, se articulan a la novedosa idea de que los campesinos en ese lugar eran un grupo étnico. Como ya habrán podido inferir quienes conocen esta historia, me estoy refiriendo a la constitución de la Asociación Campesina Integral del Atrato –ACIA–, alimentada por las disputas relacionadas con los permisos de estudios para la explotación de madera en el medio Atrato (Pardo 2016).

El concepto de territorio como el objeto de las luchas emerge para el caso de las "comunidades negras" precisamente en ese momento de los años ochenta. Se sucede, entonces, un desplazamiento de las luchas por la tierra (que tiene que ver con propiedad privada o, incluso, con propiedad comunal) a todo lo que significa la idea de territorio y las luchas orientadas en este marco. Este proceso histórico evidencia que la noción de territorio no es tan natural ni segura como una piedra en la cual las "comunidades" (o quienes hablan en su nombre) pueden pararse con certeza para, desde allí, articular sus luchas. Ahí hay también una historia que es importante conocer, puesto que, en tanto posibilita la imaginación y la práctica política, la encausa en unas direcciones y no en otras (Restrepo 2013).

En casi todos los ríos, playas y esteros del Pacífico se ha llevado a cabo la titulación colectiva y se han establecido consejos comunitarios. En muchos se han otorgado licencias mineras especiales, se han ejecutado procesos de reparación colectiva y han intervenido diversos programas institucionales en nombre de las "comunidades negras" como grupo étnico. No obstante, lo que hoy es un consenso entre

expertos, activistas y funcionarios no implica que las gentes que se supone son representadas e interpeladas como grupo étnico se perciban a sí mismos en esos términos. Basta con viajar a cualquier río del Pacífico o a sus centros urbanos, como Tumaco, Buenaventura o Quibdó, y conversar con sus habitantes para descubrir que el discurso del grupo étnico no ha sido apropiado explícitamente por muchas personas o lo ha sido de formas muy disímiles. Así, lo que ha sido naturalizado en el plano jurídico-político encarnado por activistas, expertos, funcionarios (estatales y del mundo de las oenegés) y académicos no es necesariamente compartido en los imaginarios sociales de disímiles sectores de la sociedad colombiana, incluyendo a muchos de los que se busca representar e interpelar como grupo o pueblo étnico.

Esto que estoy describiendo para las comunidades negras también se dio con los pueblos indígenas, pero una década antes y en el contexto del Cauca andino (Gros 2000; Rojas 2011). Si uno examina las demandas en Colombia de las poblaciones indígenas antes de los sesenta, sus planteamientos y percepciones sobre sí y sobre otros no pasan por la idea de diferencia culturalizada, no se articulan desde la idea de "territorio", de su relación "armónica con la naturaleza". Sus demandas expresaban disputas sobre la tierra, lo cual es muy diferente a las disputas en nombre del territorio, y sus luchas estaban relacionadas con la discriminación y marginación, lo cual no es lo mismo que el reconocimiento de su diferencia cultural (Offen 2009).

Distintos autores (Cárdenas 2023; Pardo 2002; Romero 2012; Urrea *et al.* 2019; Wade 2004) han indicado que en esta etnización de lo negro ha primado cierto modelo de la indianidad, uno culturalizado y tradicionalizado.[3] Son

3 Wade argumenta que el marco legislativo que reconocía las comunidades negras como un grupo étnico y establecía una serie de derechos territoriales y culturales seguía el modelo indígena: "La Ley [70 de 1993] tiende a empujar a la identidad negra hacia un molde establecido por el movimiento indígena en su relación con el Estado [...]. Este molde presupone que la comunidad está establecida,





ciertas imágenes de lo indígena donde la diferencia, la tradición, la comunalidad, la territorialidad con propiedad colectiva, las autoridades ancestrales y la identidad cultural se habían constituido en los criterios para concebirse como un grupo étnico, con las implicaciones jurídicas y políticas que se derivaran de la ratificación por el Estado colombiano del convenio 169 de la OIT –Organización Internacional del Trabajo– sobre pueblos indígenas y tribales.

Este modelo indígena inspira la etnización de las comunidades negras en la segunda mitad de los años ochenta, para encarar unas luchas muy concretas que se enunciaban en términos de campesinos negros en el medio Atrato, como resultado de una serie de mediaciones por parte de sectores de la Iglesia inspirados por la teología de la liberación y del Concilio Vaticano II, así como de un grupo de expertos articulados a un proyecto de desarrollo de la cooperación internacional de los Países Bajos conocido como DIAR –Desarrollo Integral Agrícola Rural– (Villa 1998).

Durante la década de los noventa, las relaciones entre el Estado y las poblaciones negras estuvieron enmarcadas por este proceso de etnización que encontraba en la región del Pacífico su expresión paradigmática. Es en este marco que se despliegan dos importantes e interrelacionadas dinámicas. De un lado, se suscitó el perfilamiento de una estrategia organizativa étnico-territorial que impulsó y posicionó el movimiento negro entre las poblaciones afrodescendientes, sobre todo en el Pacífico colombiano (Domínguez 2017; Martínez 2013; Pardo 2002). Del otro, no sin ciertas dilaciones y contrariedades, durante los noventa se puede trazar una dinámica en términos de la institucionalidad estatal que materializa escenarios de representación e iniciativas que concretan algunos de los derechos de las comunidades negras como grupo étnico.

enraizada ancestralmente en el pasado y según las prácticas de producción tradicionales" (1997: 414). Wade añade, incluso, que esta descripción "no es la adecuada para muchas comunidades negras en la región Pacífica, y menos aún para otras regiones" (1997: 414).

El proceso de titulación colectiva, derivado del Decreto 1745 de 1995 e impulsado por instancias mixtas compuestas por entidades estatales y representantes de las organizaciones étnico-territoriales, es tal vez el referente más notable. Este proceso, que ha implicado la titulación colectiva para las comunidades negras en el Pacífico colombiano de más de cinco millones de hectáreas, puede ser considerado como uno de los resultados más elocuentes del giro al multiculturalismo en la relación del Estado y las poblaciones afrodescendientes.

Para el Estado colombiano, paralelo al giro al multiculturalismo, los años noventa también son los de la emergencia y el posicionamiento del discurso de la biodiversidad que atraviesa la creación del Ministerio del Medio Ambiente y el entramado institucional ambiental. La biodiversidad refiere a una densa red de conocimientos, narrativas, técnicas, agentes e instituciones de la valoración de la diversidad biológica como indicador y fuente de riqueza de lugares y ambientes naturales. La biodiversidad como hecho social global se posiciona a principios de los años noventa. Su posicionamiento supone el desplazamiento de la naturaleza al ambiente, de la biología convencional a la ecología, como anclaje de producción de conocimiento experto y de políticas gubernamentales (Escobar 2010).

Dado que el Pacífico colombiano pronto devino articulado por el imaginario de su providencial biodiversidad, en la década de los noventa, desde el Estado colombiano, se impulsaron varias iniciativas ambientales para la región. El discurso de la biodiversidad y su encarnación en el Pacífico colombiano permiten comprender la relevancia, en la mencionada década, de la marcación en esta primera fase del giro al multiculturalismo de ciertas ansiedades ambientales en las relaciones del Estado y las poblaciones afrodescendientes. Ello constituye lo que Roosbelinda Cárdenas (2012) ha caracterizado como "multiculturalismo verde". Para el Estado, pero también para las organizaciones étnico territoriales, uno de los rasgos nodales que caracterizaba a las comunidades negras del Pacífico colombiano se refería a sus prácticas tradicionales





de producción, pues, mediante su apropiación colectiva del territorio y una racionalidad económica donde no primaba la acumulación de capital, ellas expresaban una armonía ambiental que había sido garante de la conservación de la biodiversidad del Pacífico (Agudelo 2004).

Esto perfiló que en las relaciones entre el Estado y los afrodescendientes, sobre todo con los del Pacífico colombiano, primara la noción de las comunidades negras como "guardianes de la naturaleza" (Wade 2004). Desde la elaboración de la Ley 70 de 1993, en el proceso de titulación colectiva y en el lugar dado en la institucionalidad ambiental emergente, se vislumbra una clara articulación de las comunidades negras como sujeto político y de derechos con las improntas del "nativo ecológico".[4]

Algunas corporaciones regionales, programas y proyectos del Gobierno o de cooperación técnica internacional de corte ambientalista (sobre todo aquellos dirigidos al Pacífico colombiano) encontraron (a veces en contra de su voluntad y en otras como sus bienvenidos aliados) en los representantes de las organizaciones étnicas de "comunidades negras" a un interlocutor con asidero jurídico e identidad. Así, escenarios en la década de los noventa, como el Proyecto Biopacífico, los comités regionales (para la titulación colectiva), el Proyecto de Zonificación Ecológica del Pacífico, del Instituto Geográfico Agustín Codazzi –IGAC– y el Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico –IIAP–, entre otros, fueron muy importantes para difundir, decantar y estabilizar, en ciertos sectores, esta articulación de la noción de las comunidades negras como un grupo étnico y como "ecólogas por naturaleza". Así mismo, permitieron afianzar, en estos términos, los mecanismos de interlocución con sus representantes y organizaciones.

4 Este es un concepto elaborado por Astrid Ulloa (2004) para entender ciertas articulaciones representacionales y de la gubernamentalidad de la indianidad que he considero relevante para la comprensión de la dimensión ambientalista del proceso de etnización de las comunidades negras (Restrepo 2013).

Aunque es de gran importancia, la institucionalidad estatal ambiental no es el único ámbito en el que se da la representación política en nombre de las "comunidades negras" como grupo étnico. Dos curules por circunscripción especial para el Congreso fueron definidas para representantes de las comunidades negras. Los candidatos por estas comunidades debían ser miembros de la respectiva comunidad y estar avalados previamente por una organización inscrita ante la Dirección de Asuntos de Comunidades Negras del Ministerio del Interior.[5]

Por su parte, la Comisión Consultiva de Alto Nivel, constituida en 1994 mediante el decreto 1371, buscaba la interlocución entre los representantes de las comunidades negras y diferentes entidades estatales para la atención de los asuntos de carácter regional y nacional que interesan a las "comunidades negras" beneficiarias de la Ley 70 de 1993. Articuladas a esta comisión, se crearon las comisiones consultivas departamentales que buscaban enlazar las interlocuciones entre las entidades estatales y los representantes de las comunidades negras en el plano de lo regional.

Para la década de los noventa, entonces, se perfila todo un entramado en la institucionalidad estatal en la que se demanda explícitamente la presencia de representantes de "comunidades negras" en los planos nacionales y departamentales, tanto en las ramas legislativa como en la ejecutiva. Es cierto que muchos de estos representantes nunca fueron nombrados, pero, incluso en aquellas instancias en las que sí se acató la normatividad, el balance de los logros y beneficios concretos para las poblaciones afrodescendientes de tales escenarios de representación a menudo no fue el más satisfactorio (Cárdenas *et al.* 2020; Urrea *et al.* 2014).

5 Este mecanismo ha sido muy cuestionado por su usurpación de políticos oportunistas vinculados con los partidos políticos tradicionales o con posiciones abiertamente de derecha, como la del actual representante Miguel Polo Polo. Sobre este punto volveré más adelante.





## Marcación de victimidad

Aunque el texto de la Ley 70 de 1993 abría una tímida posibilidad de articular un sujeto político y de derechos a las "comunidades negras" como grupo étnico más allá del Pacífico colombiano,[6] en la práctica estatal y en el protagonismo de las organizaciones étnico territoriales de esta región, otras experiencias y aspiraciones de las poblaciones afrodescendientes del país no fueron realmente interpeladas. Solo la icónica figura del Palenque de San Basilio, poblado de descendientes cimarrones declarados como patrimonio inmaterial de la humanidad por la Unesco en el 2005, había tenido alguna visibilidad en el plano nacional, al tiempo que capturaba el sujeto político y jurídico de comunidades negras en Cartagena y el Caribe colombiano (Cunin 2003).

Hacia finales de la década de los noventa, se transforman sustancialmente las condiciones políticas y económicas que habían perfilado el giro al multiculturalismo en la relación del Estado y las poblaciones negras. La escalada del conflicto armado y sus asociaciones con los intereses empresariales legales e ilegales tanto en la región del Pacífico como en otras zonas habitadas por estas poblaciones son el detonante que se disparará el desplazamiento y la violencia armada. Dicha escalada, explicada, de un lado, por la perversa confluencia

6 En el primer artículo de la Ley 70 de 1993, se plantea que tiene como objeto "reconocer a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva, de conformidad con lo dispuesto en los artículos correspondientes". Una aclaración en el mismo artículo dice que esto se aplicará también a otra zona del país con iguales características. Ahora bien, en este artículo también se enuncia como propósito de la ley "establecer mecanismos para la protección de la identidad cultural y de los derechos de las comunidades negras en Colombia como grupo étnico y el fomento de su desarrollo económico y social, con el fin de garantizar que estas comunidades obtengan oportunidades reales frente al resto de la sociedad colombiana". Es este propósito y la aclaración sobre la aplicación de la titulación colectiva lo que abría el sujeto político y jurídico más allá del Pacífico colombiano.

del afán guerrerista de sectores de la clase política y, del otro, por las lógicas económicas de los distintos actores armados en la ilegalidad, golpeó con particular intensidad a las poblaciones rurales de todo el país, siendo los afrodescendientes, en particular los del Pacífico colombiano, los más afectados (Comisión de la Verdad 2022).

A diferencia de casi la totalidad del territorio colombiano, hasta mediados de la década de los noventa, el Pacífico se había mantenido al margen de la escalada militar, de la economía del terror y de la violencia como mecanismo privilegiado de resolución de conflictos. No era gratuito, por tanto, que fuera considerado como un verdadero "remanso de paz" (Arocha 1993; Losonczy 1993). No obstante, en la segunda mitad de la década, desde el río Atrato, en el extremo norte, hasta Tumaco, en la frontera con el Ecuador, el Pacífico colombiano devino en un febril escenario de guerra.

Como lo han indicado varios estudios (Escobar 2008; Pardo 2016), esta escalada de la violencia armada y el posicionamiento asociado de las economías ilegales del narco y de la minería mecanizada han sido algunos de los principales factores que explican por qué los procesos de titulación en la región del Pacífico no han sido garantía de permanencia o efectivo ejercicio territorial por parte de las "comunidades negras". Así mismo, cabe anotar que la existencia de organizaciones y consejos comunitarios tampoco ha implicado necesariamente una defensa de los intereses en nombre de los cuales se han constituido. Las dinámicas de la disputa militar por el control de la región se intensificaron afectando sustantivamente las condiciones en las cuales se desarrollaba la vida de las poblaciones locales y desde donde se había articulado el movimiento organizativo de reivindicación por la diferencia cultural y territorial.

Los grupos paramilitares empezaron a extender su influencia en la región hacia 1996, iniciando por el extremo norte con el bajo Atrato. Diez años después, para mediados de la primera década del 2000, los herederos de los paramilitares tenían presencia en gran parte de los cascos urbanos del





Pacífico. Para inicios de los años 2000, las guerrillas de las FARC –Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia– y del ELN –Ejército de Liberación Nacional–, que habían tenido una presencia marginal o ninguna presencia en la región, tienden a posicionarse en zonas rurales de las cuencas de los ríos. Es esta realidad de la región del Pacífico (con la presencia de actores de la guerra, de la criminalidad y de la explotación de gentes y recursos) la que rebasa con creces el imaginario político de consejos comunitarios como efectivas autoridades locales que expresan modalidades de autoridad tradicionales y apropiación armónica y colectiva de los recursos, pero que también puso en evidencia las grandes limitaciones de un Estado que no logra controlar ni tener efectiva presencia en gran parte de la región (Domínguez 2017; Martínez 2013; Pardo y Álvarez 2001).

Lo que es particularmente dramático para el Pacífico colombiano no es ajeno a otras zonas del país con marcada presencia de población afrodescendiente. El norte del Cauca ha sido notable por la histórica presencia de los actores armados, así como por las más recientes dinámicas mineras y de cultivo de coca que han sido objeto de disputas por sectores organizados del movimiento negro (Rojas y Vanegas 2012). Por su parte, el Caribe colombiano también se constituye, desde los años noventa, en un escenario de expulsión de poblaciones por el accionar de paramilitares y guerrillas (Centro de Memoria Histórica 2015).

Desplazamiento, asesinatos selectivos, masacres, intimidación, control de los territorios y poblaciones, y transformación de economías locales, entre otros, modifican sustancialmente los términos y alcances de las luchas y demandas de los sectores organizados de las "comunidades negras" (Comisión de la Verdad 2022). Hacia finales de los años noventa, aparecen organizaciones como Afrodes –Asociación de Afrocolombianos Desplazados– y muchas de las ya existentes enfatizan las problemáticas de los desplazados, el derecho a la vida y la reparación de las víctimas (Almario 2004; Rosero 2002).

Estas afectaciones de violencia, despojo y muerte, producidas por el conflicto armado en los afrodescendientes, impactan en un doble sentido al sujeto político y de derechos que enmarca la relación del Estado y las poblaciones negras. De un lado, las dinámicas del desplazamiento de cientos de integrantes de estas poblaciones del Pacífico, incluyendo algunos de sus representantes, hacen que se enfrenten a otras experiencias y necesidades en los principales centros urbanos fuera de lo que había sido constituido como sus "territorios ancestrales". Por tanto, no pocos miembros de las paradigmáticas "comunidades negras" del Pacífico estaban cada vez más llegando a Bogotá, Medellín, Cartagena o Cali en situación de desplazamiento. Esto implicaba no solo una relugarización, sino también una resignificación de las comunidades negras como grupo étnico.

De otro lado, muchos de los dramas del desplazamiento y las afectaciones del conflicto han sido también experimentados por las poblaciones negras de otras regiones del país. Personas que huían de desgarradoras situaciones de violencia de los sectores rurales del Caribe colombiano o del gran valle del Cauca, por ejemplo, a menudo confluían en los centros urbanos con quienes habían llegado del Pacífico. Por supuesto, las poblaciones negras no han sido las únicas desplazadas, aunque en términos relativos a su proporción de la totalidad de la población colombiana se encuentran sustancialmente sobrerrepresentadas (Comisión de la Verdad 2022). Estas comunalidades de las poblaciones afrodescendientes, producidas al crisol de las guerras libradas en el país y sus vinculaciones con los empresarios de la muerte, habilitan una articulación en el entramado estatal de emergente régimen de victimidad (Cárdenas 2023) que va a producirse en torno a las figuras del desplazado y de las víctimas en los últimos tres lustros.

Como lo ha argumentado Juan Ricardo Aparicio (2005), el surgimiento jurídico-político de la figura del desplazado toma cuerpo en términos del Estado desde la segunda mitad de la década de los noventa. Es en un entramado de leyes y





decretos,[7] representaciones, datos, conocimiento experto e inscripciones burocráticas que emerge el desplazado como "objeto de conocimiento e intervención en el espacio público de Colombia" (Aparicio 2005: 136). El desplazado devino así en sujeto de una modalidad de intervención estatal enmarcada en los discursos de atención humanitaria a las víctimas de la violencia que, no obstante, desconocían el papel del Estado como responsable de esta violencia y habilitaba el despliegue de un sinnúmero de organismos extranjeros o del país para atender la crisis humanitaria. Con el desplazado, se habilitan una serie de discursos jurídicos y de expertos, así como un conjunto de prácticas y subjetividades que establecen ciertas maneras de operación del Estado y habilitan las presencias de organismos extranjeros y nacionales en torno a la "ayuda humanitaria" (Aparicio 2005: 136).

En el transcurso del milenio, una serie de sentencias de la Corte Constitucional (T-025 de 2004 y el Auto 005 de 2009), la ley de víctimas y restitución de tierras (Ley 1448 de 2011), la creación del Centro Nacional de Memoria Histórica y, más recientemente, el entramado de disposiciones en torno a la firma de los acuerdos de paz con las FARC han complejizado, en la institucionalidad estatal, los discursos y prácticas respecto a las poblaciones afrodescendientes como víctimas del conflicto que requieren de su atención humanitaria.[8]

En los últimos quince años, el Estado ha desplegado, entonces, lo que Cárdenas (2023) ha indicado como la confluencia del sujeto de derechos étnico con un régimen de victimidad, en el cual emergen los afrocolombianos (ya no simplemente las "comunidades negras") no solo como grupo étnico, sino como poblaciones vulnerables y víctimas del conflicto armado. Estas son las condiciones de posibilidad

7 Es con la Ley 387 de 1997 que se adoptan las medidas para la prevención del desplazamiento forzado, así como la atención a la población desplazada.

8 Para una genealogía de esta institucionalidad estatal en relación con la emergencia de las posiciones de sujeto de la víctima en el país, ver Vargas (2017).

que, en el marco de la Comisión de la Verdad, van a configurar una reciente profundización de este sujeto político y de derecho encarnada en la noción de pueblo étnico. Pero antes de entrar en este asunto, es relevante examinar cómo en las primeras dos décadas del siglo XXI emerge el sujeto afrodiaspórico en las relaciones con el Estado.

## Diáspora, marcaciones raciales y racismo

La *Tercera Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las formas Conexas de Intolerancia* fue celebrada por las Naciones Unidas entre el 31 de agosto y el 8 de septiembre de 2001 en Durban (Sudáfrica). En el contexto de su organización, se dieron una serie de reuniones preparatorias regionales que impulsaron no solo la consolidación de unas redes transnacionales entre activistas de diferentes países de América Latina, sino que también propiciaron el conocimiento y difusión de la categoría de afrodescendiente (Romero 2012).

Solo hasta finales de los años noventa y comienzos del nuevo milenio, la palabra afrodescendiente empieza a circular más allá del contexto de su surgimiento. Acuñada en el contexto de algunos militantes del movimiento negro brasileño en los años ochenta,[9] era poco referida en Brasil y prácticamente desconocida en otros países de la región hasta la ronda de reuniones preparatorias de la *Conferencia Mundial contra el Racismo*. Es conocida la expresión del activista Jorge Romero Rodríguez sobre una de estas reuniones preparatorias, realizadas en Santiago de Chile en el 2000, indicando que "entramos como negros y salimos como afrodescendientes".[10] Desde entonces, el término ha ido posicionándose con una celeridad inusitada en el vocabulario no solo de los activistas, sino también de los funcionarios estatales y de organizaciones no gubernamentales, así como de entidades y programas de cooperación internacional y de numerosos académicos.

9 Suele citarse el nombre de Sueli Carneiro como la autora del término.

10 Para una detallada historia de este proceso y sus efectos en Colombia, ver Romero (2012).





Con la categoría de afrodescendiente, se le da prioridad a la idea de una comunalidad en la diáspora, una diáspora en donde la experiencia histórica de la esclavización de los africanos y sus descendientes ha sido constitutiva de un presente marcado por la desigualdad y el racismo, una diáspora que se expresa en corporalidades marcadas y en improntas culturales que se remontan a África. Estas improntas son concebidas más como conexiones, continuidades y memorias antes que esa idea de cultura con territorialidades colectivas y prácticas tradicionales de producción, en armónica relación con la naturaleza, que había posibilitado la emergencia de las "comunidades negras" como grupo étnico a mediados de los ochenta y en la década de los años noventa.

Este sujeto afrodiaspórico habla de los peinados de las mujeres que en sus trenzas se mapeaban las rutas para huir de la esclavitud hacia los palenques. Los cabellos de hombres y mujeres también se indican como el escondite para guardar las semillas de las plantas que luego cultivarían en la libertad o para ocultar pepitas de oro que las cuadrillas de esclavizados sacaban en las minas y que servían para comprar su libertad o la de sus hijos o parejas. Como africanos, son también lucidos los turbantes y vestidos coloridos que llevan con orgullo las mujeres, así como ciertas camisas o diseños para los hombres. Las gestas cimarronas y la resistencia en los palenques, asociadas a nombres como los de Benkos Biojo y al icónico Palenque de San Basilio, alimentan las narrativas que constituyen a la gente negra como un sujeto diaspórico que suele interpelar a amplios sectores urbanos.

El 27 de diciembre de 2001, mediante la Ley 725, el Congreso creó el Día de la Afrocolombianidad para ser celebrado todos los 21 de mayo. 150 años antes, un 21 de mayo de 1851, se sancionó la ley de abolición de la esclavitud en Colombia. Esta conmemoración se creó "en reconocimiento a la plurietnicidad de la Nación Colombiana y la necesidad que tiene la población afrocolombiana de recuperar su memoria histórica". Cabe subrayar que es la "población afrocolombiana", no las "comunidades negras", las que

son el sujeto de esta ley que "desarrollará una campaña de conmemoración que incluya a las organizaciones e instituciones que adelanten acciones en beneficio de los grupos involucrados en este hecho histórico".

El sujeto afrodiaspórico no se circunscribe a las "comunidades negras" rurales y ribereñas del Pacífico colombiano ni a quienes han sido víctimas de la violencia armada que requieren de la atención humanitaria, sino que aglutina a un nuevo sujeto político y de derechos que es enunciado de una manera amplia como negro, afrocolombiano, palenquero o raizal. Se incorporan en el sujeto diaspórico asuntos como las trayectorias y presencias urbanas, las hablas y experiencias de la discriminación racial y del racismo, las demandas a la visibilización estadística y a la dignificación de sus aportes para la construcción de la nación.

Por supuesto que este sujeto político afrodescendiente no debe entenderse como una simple superación del sujeto de la etnización, de las "comunidades negras" como grupo étnico, ya que ambos coexisten, aunque a veces en tensión. Tampoco es una absoluta novedad, puesto que algunas de las premisas sobre las que se articula habían sido adelantadas por organizaciones negras como Cimarrón, el Centro de Estudios Afrocolombianos o el periódico *Presencia Negra*, que se constituyeron, en parte, considerando una agenda política en torno a la lucha contra la discriminación racial y el racismo (Pisano 2012; Valderrama 2018).

Desde el censo del 2005, en un esfuerzo por la visibilidad estadística del sujeto afrodiaspórico, se elaboró una pregunta de autorreconocimiento en la cual, como parte de los grupos étnicos, se apelaba a la pertenencia a una cultura, pueblo o rasgos físicos como los siguientes: 1) raizal del archipiélago de San Andrés y Providencia, 2) palenquero de San Basilio y 3) negro(a), mulato(a), afrocolombiano(a) o afrodescendiente.[11] Los resultados de este abanico de

11 La pregunta se redactó así: "De acuerdo con su cultura, pueblo o rasgos físicos, se reconoce como: 1. Indígena; 2. Rom; 3. Raizal del Archipiélago de San Andrés y Providencia; 4. Palenquero de San Basilio; 5. Negro(a), mulato(a), afrocolombiano(a) o afrodescendiente; 6. Ninguno de los anteriores" (DANE 2005).





posibilidades suelen interpretarse, tanto desde el ámbito estadístico como político, de manera reduccionista bajo las categorías de *población afrocolombiana* o *afrodescendiente*. En clasificaciones algo más detalladas, se hace referencia a *afrocolombianos, negros, palenqueros* y *raizales*.[12]

Más allá del debate de si la pregunta realmente logró o no dar cuenta del número real de los afrocolombianos que hay en Colombia, desde este censo se evidencia que la noción de grupo étnico con la que opera el Estado es una que ya no se limita predominantemente a un registro culturalista, sino que incluye el registro de los "rasgos físicos", el de las marcaciones racializadas. Individuos que se reconocen como negros, mulatos, afrocolombianos o afrodescendientes, algunos de ellos por sus "rasgos físicos", entran a ser imaginados como grupo étnico.

Antes del censo, en algunas sentencias de la Corte Constitucional y en documentos del Consejo Nacional de Política Económica y Social –Conpes–, se vislumbraba ya esta ampliación del sujeto étnico no solo a las poblaciones afrocolombianas habitantes de la ciudades o lugares rurales distintos al Pacífico, sino también a individuos o poblaciones que no necesariamente fueran concebidas como "comunidades" o que tuvieran un registro culturalista que los posicionara en su tradicionalidad, con territorios colectivos y como ecólogos por naturaleza.

Así, en el documento del Conpes titulado "Programa de apoyo para el desarrollo y reconocimiento étnico de las comunidades negras" (2909 de 1997), se define la población afrocolombiana no solo en términos de las "comunidades

12 Esta pregunta del 2005 contrasta con la del censo anterior (DANE 1993), el primero en incorporar el giro al multiculturalismo e incluir a las "comunidades negras" como grupo étnico. La pregunta fue la siguiente: "¿Pertenece a alguna etnia, grupo indígena o comunidad negra? Sí o no".

negras" del Pacífico, sino que se refiere a la "población negra colombiana" en contextos urbanos y a la "población afrocolombiana" en otras zonas por fuera del Pacífico:

> La población afrocolombiana se encuentra localizada en toda la geografía nacional, principalmente en los valles interandinos del Patía, Magdalena y Cauca, en las tierras bajas del Andén del Pacífico, en la región de Urabá, en la Costa Atlántica, en el archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, y en diferentes zonas auríferas del país. Existen igualmente núcleos de población importantes en los principales centros urbanos del país, especialmente en Cali, Barranquilla, Cartagena, Medellín y Bogotá.
>
> La mayoría de la población negra colombiana habita en zonas urbanas. En casi todas las concentraciones urbanas más importantes del país los afrocolombianos conforman un grupo importante que contribuye al fortalecimiento de la diversidad étnica cultural de Colombia desde manifestaciones urbanas heterogéneas (Conpes 1997: 2).

Estas nociones de población afrocolombiana o negra son las que se van posicionando desde finales de los años noventa y que, como ya se expuso, entran a articularse en clave del sujeto afrodiaspórico, en donde aparecen sus "manifestaciones urbanas heterogéneas" que contribuyen al "fortalecimiento de la diversidad étnica cultural de Colombia".

A dicha población también se la enuncia en términos de su marginación y discriminación, y en las mayores condiciones de precariedad, lo que a menudo se traduce en la presentación de una serie de datos estadísticos que la muestran con los más bajos índices de pobreza (desde criterios como salud, educación, desplazamiento y trabajo). Aquel énfasis en la marginación y en la discriminación de la población negra o afrocolombiana se instala en el discurso del Estado.





Antes que la diferencia tradicionalizada de los años noventa, lo que prima como legibilidad y como objeto de intervención estatal, en relación con este sujeto político y de derechos afrodiaspórico, son las condiciones de marginalidad económica y su escaso acceso a los servicios de salud, educación, trabajo e infraestructura. Para diferentes activistas y organizaciones, tal marginación, representada en indicadores económicos y sociales, no es una desigualdad casual, sino que se conecta con la historia de la esclavización y es evidencia del racismo estructural. Por tanto, en las relaciones entre el Estado y la población afrocolombiana, este proceso se ha traducido en el posicionamiento de una comunalidad afrodiaspórica hermanada por la historia de la esclavización, asociada a sus efectos de invisibilización y desigualdad, y por las experiencias del racismo.

Esto de la racialización y del discurso sobre la discriminación racial y el racismo entra en claro contraste con lo que se había articulado en los noventa con el giro al multiculturalismo. En efecto, cuando se cristaliza en la Ley 70 de 1993, la noción de "comunidades negras" como grupo étnico no se constituye como un sujeto jurídico y político *racializado*, no es un simple sinónimo o eufemismo de persona negra o población negra, sino una posición de sujeto que apela a la diferencia cultural, a las prácticas tradicionales de producción, al territorio colectivo, a las autoridades propias. De ahí que fuera la región del Pacífico colombiano, específicamente las zonas rurales del curso medio y alto de los ríos, el paradigma que constituye este nuevo sujeto jurídico-político de las comunidades negras como grupo étnico.

No obstante, en los últimos años, como argumentaré más adelante, para la noción de pueblo étnico que impera en el informe de la Comisión de la Verdad, en el Estado se ha articulado una fusión entre la etnización encarnada en las "comunidades negras" y la racialización articulada en lo afrodescendiente. Se ha dado un corrimiento de una etnización culturalista anclada en unas comunidades rurales ribereñas del Pacífico colombiano como el paradigma del grupo étnico a una noción de pueblo étnico que se superpone

con las personas marcadas racialmente como negras, pero imaginándolas en correspondencia con una cultura tradicional que contrasta con la de los otros colombianos. Ello puede concebirse como un cambio de la etnicización al etnicismo, ya que el sujeto jurídico y político de la negridad transita de un culturalismo diferencial a un cierre racial.

## Pueblos étnicos

Como uno de los resultados del acuerdo de paz firmado en 2016 entre el Estado colombiano y las FARC, surge la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad de Colombia –CEV–. Esta comisión se constituyó con el objetivo de investigar y esclarecer los hechos ocurridos durante el conflicto, reconociendo la verdad de lo sucedido y brindando reconocimiento a las víctimas. Además de la Comisión de la Verdad, el acuerdo de paz también estableció otros mecanismos de justicia transicional, como la Jurisdicción Especial para la Paz –JEP– y la Unidad de Búsqueda de Personas dadas por Desaparecidas –UBPD–, que también buscan abordar los crímenes cometidos durante el conflicto y garantizar la reparación de las víctimas.

El informe final de la CEV fue publicado en junio de 2022. Se compone de una serie de libros de más de 8000 páginas y un variado material transmediático que incluye sus hallazgos sobre las causas, características y efectos del conflicto armado en Colombia.[13] Entre los resultados más novedosos, la CEV señala en su informe que el racismo es un problema estructural en Colombia y que ha jugado un papel importante en el conflicto armado. Dicho resultado es novedoso porque en Colombia hay una fuerte negación de la existencia del racismo o, cuando se reconoce, se lo reduce a unas marginales expresiones de la discriminación racial por parte de unos individuos ignorantes o iracundos.

13 Los distintos volúmenes que componen el informe escrito y los materiales transmediáticos se encuentran disponibles en el sitio web de la Comisión de la Verdad.





En el informe final de la CEV también se evidencia una transformación en el lenguaje: ya no se habla de grupos étnicos, sino de *pueblos* étnicos. No es una transformación menor ni se da al azar. El enfoque étnico fue uno de los pilares desde los que se configuró la comisión, lo que, en sus palabras, "nos permitió ser la primera Comisión de la Verdad en el mundo que incorporó desde su inicio, y de manera efectiva, un enfoque étnico con perspectiva antirracista de manera participativa y plural".[14] Esto supuso que se nombraran varios comisionados en representación de los pueblos étnicos, se investigaran y se entregaran resultados y recomendaciones atendiendo a su especificidad:

> Se buscó garantizar el cumplimiento del marco de derechos reconocidos a los pueblos étnicos y el reconocimiento de la diversidad cultural de la nación colombiana, lo cual se materializó en las actuaciones, estructura institucional, reglamento, equipo de trabajo, así como procedimientos, protocolos y el conjunto de sus acciones incluyendo su Informe Final.[15]

Como resultado de este enfoque, y de la participación como comisionados de representantes en nombre de indígenas y afrodescendientes, no sin debates internos, la Comisión de la Verdad asumió este concepto de pueblos étnicos, dejando de lado el de grupos étnicos que había sido sancionado en la *Constitución de 1991*. No es este el lugar

14 Comisión de la Verdad. Disponible en: http://comisiondelaverdad.co (Acceso: 27/03/2025).

15 Es en la negociación del capítulo étnico de los acuerdos de La Habana entre el Gobierno y las FARC en donde se introduce el concepto de pueblos étnicos para referirse no solo a los indígenas (quienes en sus organizaciones y vocabulario lo venían utilizando ampliamente hasta entonces), sino también a los afrocolombianos. Esto es lo que en gran parte explica su lugar en la Comisión de la Verdad. Para un examen de cómo se dio el capítulo étnico en el marco de las negociones de La Habana, ver Vega (2019). La cita textual fue tomada del sitio web de la Comisión de la Verdad referenciado en la nota al pie anterior.

para hacer la genealogía de ese concepto de *pueblo* que ha sido posicionado por sectores organizados indígenas no solo en Colombia, sino en las Américas y en otros lugares del mundo. En Colombia, entre ciertas organizaciones, también se venía posicionando el término de pueblo negro. Igualmente, se puede rastrear en la academia la utilización de pueblo negro (o de otros términos utilizados en calidad de sinónimos, como pueblo afro o pueblo afrocolombiano).[16] Sin embargo, lo de pueblos étnicos, con su particular contenido y alcances en el marco estatal, al menos para lo que a la población negra o afrocolombiana corresponde, emerge en la Comisión de la Verdad.

En el volumen del informe destinado a los pueblos étnicos, titulado *Resistir no es aguantar: violencias y daños contra los pueblos étnicos en Colombia*, se hace una caracterización de dichos pueblos en el país. En este orden de ideas, se establecen los siguientes pueblos étnicos: 1) los pueblos indígenas u originarios; 2) los pueblos negro, afrocolombiano, raizal y palenquero, y 3) el pueblo rrom. (Tobón, Palacios y Salazar 2022a). En estricto sentido, para las poblaciones negras, la comisión estaría hablando no de uno, sino de varios pueblos étnicos: el negro, el afrocolombiano, el raizal y el palenquero. No obstante, en algunos pasajes de este mismo informe, aparece como "una etnia": "En el 99,64% de los municipios del país existe población afrocolombiana, pero el 90,4% se concentra en 171 municipios; de manera que es *una etnia* con presencia mayoritaria en el territorio colombiano [énfasis propio]" (Tobón, Palacios y Salazar 2022a: 22). No se circunscriben al Pacífico como paradigma de etnicidad, sino como una geografía nacional que explicita incluso a raizales del Caribe insular y palenqueros del Caribe continental.

Aunque se cita la *Constitución de 1991*, que como vimos articuló el sujeto jurídico y político de las "comunidades negras" en calidad de grupo étnico, también se introduce la dimensión del sujeto diaspórico referido a la descendencia de los africanos traídos como esclavos:

16 Ver, por ejemplo, Wabgou *et al.* (2012).





> Estos pueblos étnicos son reconocidos por la Constitución de 1991 y cuentan con una importante diversidad cultural, territorial e histórica, que ha contribuido a la construcción de la nación. Son descendientes de las personas africanas que fueron secuestradas, esclavizadas y traídas mediante la trata trasatlántica, mayoritariamente de África Occidental (Tobón, Palacios y Salazar 2022a: 22).

En la configuración de esta noción de pueblos étnicos, se ponen en juego no simplemente la diferencia cultural tradicionalizada y comunalizada, sino también las marcaciones racializadas; no simplemente lo rural, sino también lo urbano; no simplemente la diversidad cultural en el presente, sino también las improntas de descendencias africanas compartidas.

En este informe, se plantea una definición de "comunidades negras" que contrasta con la que se presentaba en el artículo transitorio 55 y en la Ley 70 de 1993.[17] Para la comisión, las comunidades negras

> son *descendientes de la gente esclavizada* que llegó al continente a través de la trata de personas africanas, y se establecieron en diferentes territorios del país, en los que *desarrollaron características culturales a partir de sus herencias africanas*. Poseen una cultura propia, comparten una historia, y sus tradiciones y costumbres están dentro de la relación campo-poblado. Por esto, las comunidades negras son profundamente diversas entre sí: las que se encuentran, por ejemplo, ligadas al mar han desarrollado unas características culturales diferentes de las que son más próximas a los ríos u otro tipo de territorios [énfasis propio] (Tobón, Palacios y Salazar 2022a: 24).

17 Recordemos que la definición que aportaba la Ley 70 de 1993 era la siguiente: "Comunidad negra: es el conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado, que revelan y conservan conciencia de identidad que las distinguen de otros grupos étnicos".

Como ya se ha argumentado, el sujeto jurídico y político de "comunidades negras" como grupo étnico no hacía énfasis en las herencias africanas ni en la descendencia de la gente esclavizada. Estos énfasis, como vimos, se introducen después en el discurso del Estado colombiano, sobre todo con lo que hemos denominado el "sujeto afrodiaspórico".

Además de comunidades negras, en el informe se define a la "población afrocolombiana" en los siguientes términos: "Son grupos humanos que hacen presencia en todo el territorio nacional (urbano y rural), de personas nacidas en Colombia pero con raíces y ascendencia histórica, étnica y cultural africanas, con diversidad racial, lingüística y folclórica" (Tobón, Palacios y Salazar 2022a: 24).

En el Anexo 1 de este informe, titulado "¿Quiénes son los pueblos étnicos en Colombia?", se amplía lo que la comisión entiende para cada uno de los pueblos étnicos. Allí se afirma que

> el pueblo negro, afrocolombiano, raizal y palenquero es una población étnica reconocida por la Constitución colombiana desde 1991, caracterizada por las resistencias históricas labradas en función de la libertad, la ciudadanía, el derecho al ser, al territorio y a la vida libre de racismo y discriminaciones (Tobón, Palacios y Salazar 2022b: 29).

Es un vocabulario con notables diferencias al de comienzos de los noventa. Ahora, el racismo y los legados africanos son explícitamente planteados, de la misma manera que el descentramiento del Pacífico rural como su paradigma:

> La existencia social y política de la población afrocolombiana representa una gran diversidad identitaria, territorial y regional integrada a partir del legado, los diversos orígenes socio-culturales africanos y las trayectorias político organizativas que adquirió el poblamiento, migración y socialización de las personas africanas en la región (Tobón, Palacios y Salazar 2022b: 29).





De ahí que se enuncie a los "afrocolombianos" como

> el grupo social de ascendencia africana que habita en toda la extensión rural y urbana del país, los cuales comparten el hilo identitario o legado representativo de las africanas y africanos que llegaron a América durante la trata trasatlántica de esclavizados (Tobón, Palacios y Salazar 2022b: 34).

Con la noción de 'pueblos étnicos negro, afrocolombiano, raizal y palenquero', la Comisión de la Verdad introduce una nueva articulación política y jurídica del sujeto de la negridad en Colombia, una que retoma y transforma el sujeto jurídico-político de las comunidades negras como grupo étnico de la década de los noventa, articulándolo con el sujeto cristalizado por el régimen de victimidad y afrodiaspórico de las primeras dos décadas del siglo XXI. La noción de 'pueblos étnicos' racializa lo que antes era pensado en clave de un culturalismo tradicionalista y diferencialista, al tiempo que culturaliza lo que había operado simplemente como marcaciones racializadas de la negridad. Así mismo, equipara diferencia cultural con marcaciones raciales, introduce un horizonte de tradicionalidad y comunalidad en las improntas de la diáspora africana, nuclea la experiencia de la discriminación racial y el racismo en las violencias y precarizaciones compartidas, y produce un nosotros reconociendo cierta heterogeneidad de trayectorias y anclajes, pero con unas profundas esencialidades que definen su carácter de pueblos étnicos.

Con la Ley 2281 del 4 de enero de 2023, el Congreso creó el Ministerio de Igualdad y Equidad para el que fue nombrada como ministra la actual vicepresidenta de Colombia, Francia Márquez. Con este Ministerio, el Estado colombiano opera desde el registro de pueblos étnicos posicionado por la Comisión de la Verdad para referirse a las poblaciones afrocolombianas. En el artículo 5, en el que se define el ámbito de competencias del Ministerio, se establece un listado de unos sujetos de especial protección constitucional, entre los cuales aparecen los

"pueblos afrodescendientes, negros, raizales, palanqueros, indígenas y Rrom". Es interesante el orden en el que se presentan, pero también el hecho de que no se los enuncie en este listado como pueblos étnicos, sino que baste ya solo el de pueblos para darse por sentado. No obstante, en uno de los cinco viceministerios se explicita lo de étnicos, ya que se denominó, precisamente, Viceministerio de Pueblos Étnicos y Campesinos.

Lo del Ministerio de Igualdad y Equidad no es extraordinario, sino que es expresión de una tendencia. En disímiles entidades del Estado, en el establecimiento académico y en el mundo de las oenegés, cada vez es más común encontrarse con el término de pueblos étnicos para referirse a la gente negra. Nos encontramos, entonces, ante una nueva articulación jurídica y política del sujeto de la negridad con vocación de devenir hegemónica al instalarse como un sentido común que tiende a ser asumido como una evidencia incontestable.

* * *

Hasta la segunda mitad de los años ochenta, nadie en Colombia pensaba en las poblaciones negras en los términos de un grupo étnico como el que se establece en la *Constitución Política de 1991* y en la Ley 70 de 1993. Mucho menos como pueblo étnico de la forma en que aparece en el informe de la Comisión de la Verdad presentado en el 2022 o en el recientemente creado Ministerio de la Igualdad y Equidad.

En las poco más de tres décadas que han transcurrido desde la emergencia de las comunidades negras como grupo étnico, se han dado una serie de transformaciones en el sujeto jurídico-político de la negridad en Colombia. Luego de los tránsitos por las interpelaciones de la industria humanitaria y del régimen de victimidad en las primeras dos décadas del siglo XXI, así como por la paralela articulación en estas mismas décadas del sujeto afrodiaspórico en las improntas de una comunalidad histórica que se remonta a África, a los diacríticos racializados de la negridad y a





las experiencias de la discriminación racial y el racismo, se instala en el marco de la Comisión de la Verdad el sujeto jurídico-político de los pueblos étnicos negro, afrocolombiano, palenquero y raizal.

Desde la perspectiva del sujeto jurídico y político de la negridad, se puede trazar la transformación de uno articulado por el multiculturalismo en clave de etnización a uno que deriva en un etnicismo racializado, a uno que no se limita a ciertas experiencias y anclajes de unas poblaciones negras a partir de la diferencia comunalizada, ruralizada y tradicionalizada, sino que busca englobar historias coloniales y recientes, tanto rurales como urbanas, desde marcaciones raciales en clara correspondencia con unas diferencias culturales, produciendo así una novedosa articulación de un etnicismo racializado.

# Giro hacia la raza y el racismo Apuntes desde la antropología en Colombia[1]

*La historia y la teoría son dos campos interconectados, pero no siempre coincidentes.*

Stuart Hall, en *Estudios culturales 1983: una historia teorética.*

Cuando era estudiante de antropología en la Universidad de Antioquia, hacia finales de los años ochenta y principios de los noventa, nuestros profesores eran insistentes en advertirnos que el concepto de 'raza' no era el adecuado para el análisis antropológico. Raza había devenido, en ese momento, una palabra prohibida entre muchos antropólogos y otros cientistas sociales. El argumento central para descartarla de la caja de herramientas analíticas era que la palabra estaba necesariamente asociada a la reproducción del racismo. Había que conjurar el uso de este término que, como bien había demostrado la ciencia, no tenía ninguna existencia como hecho biológico.

Conservar su utilización en el análisis no tenía otro efecto que reificar su existencia y, así, apuntalar el racismo incluso en contra de la voluntad expresa de combatirlo. En su reemplazo se recurría a nociones como las de 'etnia', 'etnicidad',

1 Publicado originalmente en: Rebecca Lemos Igreja, Odile Hoffmann y Simone Rodrigues (eds.), *Hacer ciencias sociales desde América latina: desafíos y experiencias de investigación*. pp. 196-208. Brasilia: FLACSO, 2019.

'grupo étnico' o 'cultura'. Los problemas de la desigualdad, la marginalidad y la discriminación de la gente negra o afrocolombiana eran abordados, pero desde un vocabulario culturalista o de clase que evitaba la alusión a la raza.

Aunque en disciplinas como la sociología o la historia no era tan generalizada tal actitud hacia el término raza, se le puede atribuir en parte a este escozor que no se haya evidenciado para esa época una mayor preocupación en la academia por el estudio de los procesos de racialización y de discriminación racial. Según Catalina Cavelier, dicha obliteración explica en parte lo que considera una tardía constitución del racismo como preocupación en Colombia:

> Los estudios sobre lo racial se han desarrollado de manera tardía, la mayoría de ellos en la presente década. Considero que buena parte de aquello que explica este desarrollo tardío al que me refiero, puede encontrarse en el enfoque culturalista y etnicista a partir del cual han observado los estudios antropológicos a las personas negras (2007: 5).

Para el caso del establecimiento académico en Colombia, en esta obliteración analítica de la raza y el racismo se han señalado también otros factores como las profundas improntas de las narrativas nacionalistas de la democracia racial y del mestizaje (Wade 2011) o, más brutalmente, el racismo encarnado por un establecimiento académico que naturalizaba sus privilegios (Friedemann 1984).

Ahora bien, no es del todo preciso afirmar que raza y racismo estuvieran ausentes en el escenario intelectual y político de Colombia para aquel entonces. En la misma década de los ochenta y en la primera mitad de los noventa, autores que transitaban más en las luchas políticas, pero también en el campo de los estudios afrocolombianos y que se posicionaban como negros o afrocolombianos recurrían con frecuencia a los conceptos de 'raza' y 'racismo'. Amir Smith Córdoba, Juan de Dios Mosquera o Manuel Zapata Olivella





son tres visibles ejemplos. Inspirados por los movimientos anticolonialistas africanos y por las movilizaciones negras en los Estados Unidos, sus referencias a la articulación entre racismo y colonialismo, opresión y marginalidad involucraban autores como Frantz Fanon o Amílcar Cabral.

En contraste con esta clara obliteración de raza y racismo en lo que se podría denominar la antropología académica en Colombia de los años ochenta y primera mitad de los noventa, cuando en los años 2000 estudiaba mi doctorado en antropología en los Estados Unidos, me sorprendía cuán difícil era explicarle a una audiencia estadounidense el proceso de etnización de las comunidades negras en la región del Pacífico colombiano en la que trabajaba. Para mis interlocutores, cualquier asunto que se refería a los afrodescendientes encajaba con sorprendente facilidad en ciertas nociones de 'raza' y 'racismo' que habitaban con gran fuerza en su sentido común. Según ellos, si se hablaba de afrodescendientes o gente negra, todo se agotaba, sin ninguna duda, en raza y racismo. Incluso para procesos y situaciones en diferentes partes del mundo que involucraban múltiples poblaciones (no necesariamente marcadas como indígenas o negras), la raza era una categoría a la que se apelaba con cierta celeridad y soltura en el establecimiento antropológico estadounidense.

Hoy raza y racismo han devenido usuales categorías analíticas y problemas de investigación en Colombia, aun en el campo antropológico. Son más bien escasos, si es que existen, profesores de Antropología que cuestionen estas categorías como se hacía frecuentemente en los años ochenta. Por tanto, en la actualidad, raza ya no es una categoría tabú entre los antropólogos. Son numerosos los estudios de colegas que operan con dicha categoría, sobre todo aquellos que realizan sus investigaciones entre poblaciones afrodescendientes. Aunque muchos son formados en Estados Unidos o Gran Bretaña, no son solo ellos quienes recurren hoy en sus análisis a categorías como las de raza y racismo.

Es un hecho empíricamente constatable que, en un periodo de veinte años, se puede registrar un *giro categorial y de sensibilidad* en el establecimiento académico de la antropología en Colombia con respecto a la relevancia teórica y política de la noción de 'raza'. ¿Cómo entender estas transformaciones de una obliteración a una marcada presencia en el establecimiento académico de la antropología en Colombia? ¿Cómo entender sentidos comunes de establecimientos académicos como el estadounidense y el colombiano? ¿Son inocentes a la geopolítica del conocimiento y al establecimiento académico transnacional estas presencias/ausencias? ¿Hay algo que se oblitera y escapa en el análisis del mundo social cuando se posiciona la raza y las interpretaciones de la desigualdad en términos de racismo?

## Razón imperialista

Una de las estrategias explicativas del giro categorial y de sensibilidad en el establecimiento académico con relación a la relevancia teórica y política de la noción de 'raza', en países como Colombia, se puede denominar el modelo de la razón imperialista. Desde este modelo, tales transformaciones se explican a partir de la idea de la *imposición* de agendas y categorías propias de las academias del norte a los investigadores en los países del sur. Desde este modelo, se considera que en establecimientos como el estadounidense o el británico se han constituido unas maneras de entender el mundo social en términos de raza y racismo que son instrumentalizadas no solo en la explicación de sus particulares realidades, sino también de las de otras latitudes. Otra serie de categorías, como las de clase, son subsumidas a la raza y racismo o simplemente descartadas.

A partir de este modelo de la razón imperialista, no es extraño que antropólogos, sociólogos o historiadores estadounidenses y británicos vengan a los países de América Latina con un conjunto de preguntas y enfoques prefabricados, desde sus sentidos comunes, para estudiar en términos raciales estas sociedades. Tal imposición descontextualizada no es más que la expresión de una abierta violencia epistémica. Pero no





son solo ellos los que agencian esta supuesta violencia, sino también los latinoamericanos formados en las universidades de Estados Unidos y Gran Bretaña, algunos de los cuales se encuentran aplicando enfoques teóricos de sus profesores o laborando en proyectos de investigación del norte con un aparataje teórico y metodológico ya establecido.

La influencia en estos estudiantes latinoamericanos puede llegar a ser de tal magnitud que, como lo plantea Aníbal Quijano, puede llevarlos a considerar que la raza es una entidad realmente natural, en contraste con el racismo, que tendría que ver con las relaciones de poder:

> Ciertas almas piadosas quisieran la igualdad entre las razas, pero juran que éstas son realmente existentes [...]. Casi todos los indígenas de otros países que estudiaron en esas universidades y pasaron por ese servicio de migraciones, regresan a sus países convertidos a la religión del "color consciousness", y proclaman la realidad de la "raza" (2000: 385).

Publicado en 1998, el texto de Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant titulado *Las argucias de la razón imperialista* constituye un ejemplo de una argumentación desde este modelo. Prontamente traducido al inglés, al portugués y al castellano, fue objeto de una fuerte disputa entre académicos brasileños y estadounidenses de la cual aparecieron diferentes artículos tanto en Brasil como en los Estados Unidos. La disputa se centró en la ilustración del argumento de Bourdieu y Wacquant (2001) que considera que en Brasil se evidencia una imposición de categorías y encuadres raciales estadounidenses que no aplican a las realidades raciales brasileñas. Dicha imposición sería realizada por parte de los académicos estadounidenses o por los brasileños formados en los Estados Unidos.

Bourdieu y Wacquant argumentan la existencia de una "razón imperialista" estadounidense que ha adquirido una influencia planetaria a través de una serie de

> lugares comunes, de supuestos que tienden a permanecer fuera de toda discusión (pero a partir de los cuales se despliegan las posibles discusiones), estrechamente asociados a las condiciones e imaginarios singulares de la experiencia y representaciones estadounidenses. La pretensión de universalización de esta "razón imperialista" pasa por el borramiento de las condiciones históricas de su producción, circulación y apropiación. Esto supone una deshistorización, descontextualización y naturalización de esquemas de pensamiento y categorías de análisis que constituyen tal "razón imperialista" (2001: 10).

Bourdieu y Wacquant señalan varios mecanismos tendientes a consolidar un sentido común planetario y a través de los cuales se posiciona la razón imperialista estadounidense. Además del creciente peso de la industria editorial y la influencia de las fundaciones filantrópicas de Estados Unidos, mencionan a los mediadores en la importación de estos conceptos. Entre tales mediadores, los "intelectuales progresistas" o los mismos "intelectuales de color" (es decir, aquellos marcados y que hablan en nombre de posiciones subalternizadas) ocupan un lugar privilegiado, ya que, por sus explícitas intenciones críticas, se colocan por fuera de cualquier sospecha de pretender contribuir al ahondamiento de la dominación doméstica y global de los sectores privilegiados de un país como los Estados Unidos hacia el cual despliegan gran parte de su arsenal crítico.

La categorización de lo racial y las estrategias contra el racismo constituyen una de las ilustraciones centrales de su libro. Bourdieu y Wacquant (2001) refieren cómo ciertos académicos estadounidenses o latinoamericanos formados en los Estados Unidos introducen una serie de premisas analíticas sobre la "raza" y las "relaciones raciales" derivadas de las particularidades históricas estadounidenses para interpretar aspectos de la vida social





y política del Brasil, en donde estarían totalmente "fuera de lugar". Argumentan así que los estudios adelantados sobre el Brasil, referidos a "la raza" y al "racismo", ilustran más la creciente hegemonía estadounidense en el imaginario académico mundial que las específicas condiciones raciales de la sociedad brasileña.

Para Bourdieu y Wacquant (2001), el contraste radica en que la formación social estadounidense supondría unas articulaciones raciales fundadas en la centralidad de la dicotomía entre negros y blancos desde un principio de hipodescendencia y la denominada regla de una gota de sangre (*one drop rule*), que hace que alguien se considere negro si tiene ascendientes negros, mientras que en la formación social brasileña se presentan una multiplicidad de categorías raciales intermedias entre blanco y negro más ligadas a una serie de variables como apariencia, clase, educación e interlocutor. La relativa fijeza y claridad de la clasificación racial estadounidense contrasta, entonces, con la ambigüedad, fluidez y contextualidad de la clasificación racial brasileña. Por tanto, según Bourdieu y Wacquant (2001), la imposición de los principios de inteligibilidad raciales y las estrategias organizativas asociadas (movimiento de derechos civiles, *affirmative action* y políticas de la identidad) son un desfase teórico y político que solo puede ser explicado por la creciente injerencia de la "razón imperialista" estadounidense.

No me detendré a detallar las innumerables reacciones y cuestionamientos al texto de Bourdieu y Wacquan, suscitadas tanto en los Estados Unidos como en Brasil.[2] Me interesa aquí simplemente evidenciar cómo su argumento para explicar las presencias/ausencias de las categorías de raza y racismo en los análisis sociales en establecimientos académicos concretos responde a lo que he denominado el modelo de la razón imperialista. Como quedará claro

2 Para los detalles de estas críticas, ver French (2000), Hanchard (2003), Healey (2003) y Sansone (2002).

más adelante, este modelo aplana hasta su caricaturización los complejos entramados de las relaciones de poder entre los distintos establecimientos académicos y la manera en que se establecen y circulan las agendas, las categorías y estilos de trabajo intelectual. Los académicos y activistas en el sur global no son simples recipientes sin ninguna agencia ni disputa de lo que viene del norte global.

En suma, entre los problemas que tiene el modelo de la razón imperialista, están la homogenización de realidades y experiencias en dos grandes y contrastantes bloques norte versus sur; la atribución de una ilimitada agencia e influencia del establecimiento del norte y sus académicos, en contraste con la más pasmosa incapacidad de resistencia o de originalidad de los intelectuales en el sur, y, finalmente, un aplanamiento de los múltiples efectos de los tránsitos y circulación de estas nociones, que no pueden ser leídos solo en una dirección.

No obstante sus grandes desfases, el modelo de la razón imperialista introduce una sospecha sobre la asimétrica circulación de los insumos conceptuales y capitales (tanto materiales como simbólicos) entre los establecimientos académicos del norte y del sur global, así como sus articulaciones con las agendas adelantadas desde un entramado de oenegés, agencias de cooperación internacional y programas de la más diversa índole. Otro aspecto sobre el que llama la atención el modelo de la razón imperialista, aunque de una forma aún burda, es la *situacionalidad* de las categorías y encuadres analíticos, ya que encarnan los particulares contextos históricos en los cuales se han cristalizado.

Para abordar estos asuntos planteados por el modelo de la razón imperialista, es relevante exponer una serie de argumentos sobre la geopolítica del conocimiento para así dimensionar con mayor complejidad las relaciones de poder que articulan el sistema mundo de la academia. Esto, además, es útil para saber cómo se puede entender el giro categorial y de sensibilidad hacia la raza en países como Colombia en las últimas dos décadas.





## Geopolítica

Contrario a lo que pregonan las versiones más convencionales de la ciencia, el conocimiento está siempre anclado y marcado por los sujetos que lo producen, independientemente de sus capacidades reflexivas para comprender y cartografiar estas improntas. Más aún, las historias y trayectorias de estos sujetos (las cuales no solo operan en el registro de lo mental, sino que se han hecho cuerpos) troquelan de las más diversas maneras no solo el conocimiento como resultado, sino las posibilidades e imposibilidades mismas del conocer. Ciertas experiencias o condiciones de los sujetos concretos invisten de maneras difíciles de separar (cuando no incluso de identificar) la producción misma del conocimiento.

La perspectiva de la geopolítica del conocimiento permite una aproximación tanto *sistémica* como *situacional* de la producción, circulación y apropiación del conocimiento (Grosfoguel 2006; Mignolo 2001; Ribeiro y Escobar 2008). Lo sistémico refiere a un nivel de análisis que tiene en cuenta cómo se articula el conocimiento con la configuración y reproducción del sistema mundo. En su operación, el sistema mundo supone la generación y regulación constante de flujos de conocimiento, de juegos de verdad, de discursos expertos.

Por lo tanto, la geopolítica del conocimiento se pregunta por los lugares institucionales, sociales y geohistóricos desde donde se produce el conocimiento, pero también por los cuales circula y es apropiado. Esto, como ya es obvio a esta altura de la argumentación, se contrapone a la idea convencional según la cual no importan dichos lugares, sino el cómo (es decir, si se han seguido o no al pie de la letra los protocolos y el "método científico"). Desde esta perspectiva convencional, no importa si es en la China o en los Estados Unidos, si es desde una universidad prestigiosa y rica del Norte o desde un centro articulado por un movimiento social en la periferia en condiciones de precariedad financiera, si es cuando el positivismo era hegemónico o en una coyuntura donde entra en crisis su sentido común... Todos esos son asuntos insignificantes (meras anécdotas o notas al pie de página) para la idea convencional del conocimiento que alimenta las ilusiones de la asepsia cientificista.

En contraposición a estas ilusiones, la perspectiva de la geopolítica del conocimiento argumenta que el lugar importa en cuanto a lo que se produce. Por lugar se entienden las ubicaciones institucionales (académicas y no académicas, establecimientos metropolitanos y periféricos, gubernamentales y no gubernamentales, etc.), sociales (raciales, etnizadas, culturalizadas, sexuales, generacionales, de clase, de género, etc.) y geohistóricas (Occidente y el resto, civilización y barbarie-salvajismo, desarrollo y subdesarrollo, formaciones nacionales, regionales y locales, etc.). Esta densa filigrana de marcaciones hace que nos encontremos siempre ante conocimientos situados de múltiples maneras. Las improntas de lugar, en su irreductible historicidad, hacen de la producción del conocimiento algo bien distinto de la idea de conocimientos puros y universales que estarían más allá de las belicosidades y avatares de sus tiempos.

Además de la relevancia del argumento de esta *lugarización del conocimiento*, la perspectiva de la geopolítica también nos invita a pensar que no todos los conocimientos, autores, planteamientos, categorías son visibilizados ni circulan de la misma manera. Hay unos conocimientos, autores, planteamientos, categorías que son hipervisibles en relación al establecimiento académico transnacional, mientras que otros solo aparecen marginalmente o son silenciados (Krotz 1993, 2007). Con la noción de establecimiento académico trasnacional se pretenden comprender, con mayor detalle, las dimensiones analíticas de la economía política y la geopolítica del conocimiento en la desigual distribución de recursos materiales y simbólicos que instauran una serie de privilegios y permiten entender ciertas asimetrías en los términos y contenidos de las conversaciones académicas.

Entre los mecanismos concretos que operan en el establecimiento académico trasnacional para generar y mantener las asimetrías, están los referidos a la predominancia del inglés, así como toda una serie de etiquetas y prácticas escriturales, de publicación y de traducción que posicionan a unos colegas y establecimientos sobre otros. Esto se expresa hoy en la jerarquización de las revistas especializadas y casas





editoriales, a partir de sistemas de indexación y sus capturas en las bases de datos, que habilitan y legitiman unos estilos de publicación y de práctica antropológica en menoscabo de otros. Además, los desiguales recursos económicos y laborales, que se traducen en diferentes condiciones de producción y circulación del conocimiento, a menudo se expresan en que ciertas voces sean más escuchables que otras. Por tanto, el establecimiento académico transnacional debe entenderse no solo por lo que visibiliza, sino también por lo que oblitera.

Estas asimetrías no significan que el establecimiento académico transnacional sea homogéneo en cuanto a las categorías o teorías ni que los colegas y establecimientos académicos nacionales menos visibilizados se limitan a una práctica mimética con respecto a los que sí lo son. La densidad, multiacentualidad, heterogeneidad y disputas, así como las apropiaciones y traducciones lugarizadas, no pueden perderse de vista. Tampoco se puede soslayar que los énfasis en problemáticas que en algún momento se posicionan como dominantes responden a múltiples factores que trascienden el mundo de la academia.

## Giro hacia la raza y el racismo

El que las agendas de los antropólogos en Colombia hoy se vuelquen con mayor frecuencia a pensar desde categorías como las de raza, y que en sus mapas de relevancia problemáticas como las del racismo tengan mayor relevancia, no es un hecho que se pueda explicar simplemente desde el modelo de la razón imperial. No es que los antropólogos en Colombia han sido cooptados en su imaginación teórica por colegas del Norte global, abandonando sus preocupaciones por unas que vienen de afuera. Tampoco es adecuado entender este giro como una superación de una falsa consciencia que argumentaría que los académicos en los países como Colombia estaban cegados de tal manera por las ideologías nacionalistas del mestizaje y de la democracia racial que no recurrían a las categorías de la raza ni a pensar las problemáticas del

racismo y la discriminación racial. Desde esta posición, se argumenta que estas ideologías operaban como una falsa consciencia que velaba por estos evidentes fenómenos de la raza y el racismo, derivando sus análisis hacia categorías culturalistas o celebracionistas de sus formaciones sociales. No quiero afirmar que dichas ideologías no tengan nada que ver con las específicas preguntas y estilos de trabajo de los antropólogos en países como Colombia, pero el argumento de la falsa consciencia me parece una explicación profundamente insuficiente, cuando no una expresión del típico argumento estadounido-eurocéntrico de superioridad moral de los académicos del norte, que sí verían el mundo tal cual es fuera de los cegamientos ideológicos que sus colegas del sur no pueden trascender.

No es que finalmente en la antropología académica del país se desgarró el velo de la ignorancia y del racismo soterrado o las narrativas celebratorias del mestizaje o la democracia racial que impedía pensar el mundo tal cual es. No es que hoy sí estamos abordando los temas y las problemáticas de la manera adecuada, con las categorías que "naturalmente" son las más relevantes, en contraste con un antes de falsas consciencias y malévolas ignorancias. Esa concepción teleológica y autocomplaciente tiene un efecto deshistorizante.

Desde una perspectiva geopolítica, en este giro hacia las preocupaciones por la raza y el racismo en la antropología académica, la influencia del establecimiento académico transnacional tiene un lugar importante, eso no se puede desconocer. No obstante, no se debe suponer que este establecimiento académico transnacional es homogéneo frente a estas preocupaciones. Para referir a tres nodos centrales articulados en las tradiciones antropológicas de Francia, Estados Unidos y Gran Bretaña, se pueden trazar trayectorias y posiciones no solo distintas, sino, en algunos puntos, contradictorias.

Me he referido a cómo en Estados Unidos el principio de inteligibilidad de lo racial es omnipresente. Aunque mucho se ha discutido sobre la excepcionalidad de la formación racial estadounidense (sobre todo en esos





ejercicios que la contrastan con sociedades como la brasileña),[3] no se puede desconocer que gran parte de las disputas políticas e imaginarios sociales se enuncian y cristalizan racialmente (Grossberg 2018).

Por su parte, Stuart Hall (2017b) muestra cómo la preocupación por la raza y el racismo no estaba instalada en Gran Bretaña en los años cincuenta, cuando llegó proveniente de Jamaica. Han sido muchas las disputas desde entonces, así como profundas las transformaciones históricas, para que hoy esta preocupación haya devenido relevante en el análisis, pero lejos se encuentra de la centralidad y omnipresencia que ha tenido en los Estados Unidos.

Finalmente, John French (2000) anotaba entre sus reacciones al texto de Bourdieu y Wacquant que en el establecimiento académico en Francia predominaba el rechazo a considerar la relevancia de la raza y el racismo para explicar su historia y presente. Sin embargo, tampoco se puede desconocer cómo en las últimas dos décadas, sobre todo asociadas a las disputas políticas sobre inmigrantes y *lo francés*, se viene recurriendo con mayor frecuencia que antes a las nociones de raza y racismo (Fassin 2016).

Las improntas que pueden trazarse aquí como resultado de la influencia de este establecimiento académico transnacional en los antropólogos en Colombia no son unívocas, más aún debido a los particulares anclajes, inercias y preocupaciones que han definido la labor antropológica en el país. En especial para los antropólogos académicos interesados en el creciente campo de los estudios afrocolombianos, donde la categoría de raza y la problemática del racismo han devenido centrales (Velandia y Restrepo 2017), se pueden trazar articulaciones, que no son unidireccionales, con tradiciones estadounidenses, francesas y británicas no solo en lo relacionado a autores y estudios, sino también en lo que concierne a procesos de formación y proyectos de investigación.

---

3 Para ampliar esta discusión, ver Winant (1994).

Además de estas heterogéneas articulaciones en el mundo de la academia, en este giro de la antropología académica en Colombia se debe tener en cuenta que, con o sin su concurso, en lo corrido del milenio se han posicionado en las redes, los medios y escenarios públicos una serie de movilizaciones, intervenciones y debates desde lo negro o afrodescendiente que apelan explícitamente a la raza y el racismo. Aunque tales posicionamientos sociales y políticos también se vinculan complejamente con el contexto transnacional, son sus particulares expresiones y urgencias locales las que igualmente interpelan con mayor o menor contundencia las agendas e intereses de la antropología académica.

* * *

Pese a que no es del todo preciso considerar que había una total borradura, sí es un hecho empíricamente demostrable que en la antropología académica las categorías de raza y la preocupación por el racismo no ocupaban un lugar destacado hacia los años ochenta y comienzos de los noventa. Hoy, el panorama es bien distinto, sobre todo para aquellos colegas que se encuentran trabajando en el campo de los estudios afrocolombianos.

Para entender estas transformaciones en las ausencias/presencias de conceptualizaciones que apelan a la raza y el racismo, son bien cuestionables las explicaciones derivadas del modelo de la razón imperialista, así como las lecturas teleológicas que argumentan un proceso que va de la ceguera e ignorancia al triunfo de la verdad, propias de la argumentación de la superación de la falsa consciencia.

Al contrario de este modelo de la razón imperialista o del argumento de la falsa consciencia, es desde una perspectiva de la geopolítica del conocimiento que podrían abordarse tales transformaciones. Las categorías con las que pensamos se encuentran situadas históricamente, no están al margen de las relaciones de poder que se ensamblan en diferentes escalas, no son simples reflejos de la realidad, aunque no pueden dejar de estar ancladas y situadas. Habilitan ciertas comprensiones, posiciones y experiencias que no son para nada inocentes con respecto a las disputas del mundo.





Como bien lo señala Rita Segato (2007), no podemos desconocer que las categorías analíticas y los paradigmas teóricos hacen parte de redes transnacionales en las cuales ciertos sentidos comunes académicos localizados tienden a ser universalizados y hegemonizados a través de sutiles dispositivos de autorización y reconocimiento. Ello no significa que estas redes transnacionales son absolutas ni que, como por arte de magia, interrumpen las sensibilidades e historicidades de los académicos en países como los nuestros.

Finalmente, si, como lo ha argumentado Peter Wade (2013) para los estudios afrocolombianos, las relaciones entre el mundo académico y las movilizaciones políticas, entre académicos y activistas, son fluidas y bidireccionales, no se puede desconocer cómo las transformaciones en las sensibilidades y subjetividades políticas se entroncan con este giro hacia la raza y el racismo en la antropología académica en Colombia.

# Racismo en desmentida: distinciones conceptuales y políticas públicas[1]

En Colombia no falta quien niegue con vehemencia la existencia del racismo o lo reduzca a una expresión anómala y ocasional de la discriminación racial por parte de unos individuos iracundos. Esta negación del racismo se expresa en una serie de frases que hemos escuchado en distintos lugares. "En Colombia no somos racistas"; "el racismo se encuentra en otros países como en Estados Unidos, pero aquí no"; "acá no se segrega a los negros ni a los indios, puesto que todos tenemos las mismas oportunidades", son algunas de ellas.

La fuerza que ha tenido esta negación en los imaginarios sociales y políticos en nuestro país no es un asunto menor, sino que es un indicio de la particular modalidad de racismo que nos caracteriza. El presente texto busca examinar ese racismo en desmentida que nos constituye y que nos diferencia de otras modalidades de racismo que operan en otros momentos históricos y formaciones sociales racializadas. *Desmentida* es una categoría retomada por Stuart Hall del psicoanálisis que indica cómo cierto tipo de negación o un rechazo se hace presente e insiste como una poderosa formación sintomática.

En la primera parte de este texto se establecerán una serie de distinciones conceptuales que servirán de insumos

1 Este texto recoge y elabora el Policy Brief publicado en 2023 por CAPAZ, titulado Racismo en desmentida y violencia estructural en Colombia.

teóricos para caracterizar ese racismo en desmentida.[2] Con tales distinciones, se busca problematizar la muy extendida confusión entre discriminación racial y racismo. Una vez realizada esta clarificación, se caracteriza la modalidad de racismo en desmentida, así como sus estrategias para negar la existencia o relevancia del racismo en Colombia. Los efectos desproporcionados del conflicto armado en poblaciones racializadas y sus territorios, señalados en el informe de la Comisión de la Verdad, se abordan en el siguiente apartado del presente texto como evidencia de los estructurales anudamientos entre violencia armada y racismo.

Con estos insumos en mente, se pasa a argumentar la pertinencia analítica y política de diferenciar el plano de las marcaciones racializadas del plano de las diferencias culturales. No hay que confundir raza con cultura, menos aún cuando en esta última priman nociones tradicionalizadas y comunalizadas. Para las políticas públicas contra el racismo, es relevante entender cómo el sujeto jurídico y político transita del grupo étnico, a partir de un culturalismo diferencialista, a la noción de 'pueblos étnicos', en donde opera un cerramiento etnicista racializado.

Finalmente, se hace un balance de las políticas públicas existentes y se proponen unas políticas imaginadas para encarar la discriminación racial y el racismo en un país donde predomina un racismo en desmentida. Son propuestas que deberían ser objeto de amplio debate, en el que participen no solo aquellas personas a quienes se las marca racialmente, sino disímiles sectores del país. Supondrían una discusión amplia y compleja, en diferentes planos y con múltiples sujetos, que no se clausure en unas mecánicas políticas de la representación o en la constatación de ciertas narrativas aplanantes que parecen saturar el actual cerramiento etnicista.

2 Por mi particular trayectoria académica, este texto tiende a enfocarse en asuntos abordados con lo afro/negro. No obstante, como pronto se dará cuenta el lector, esto no significa que los argumentos se circunscriban a tales poblaciones.





## Distinciones conceptuales

En términos de políticas públicas, la distinción entre la discriminación racial y el racismo es crucial para tener claridad sobre los alcances y límites de las intervenciones diseñadas, así como para entender las especificidades de la modalidad de racismo que opera en el país. Por ende, es relevante abordar estos debates teóricos, aunque aquí solo los podamos esbozar, en aras de ilustrar algunas de sus implicaciones, si se busca diseñar políticas públicas contra el racismo.

La discriminación racial se refiere a la exclusión o agresión dirigida hacia individuos o poblaciones debido a estereotipos raciales perpetuados por quienes discriminan. Tales estereotipos asumen que las razas son entidades innatas, heredadas e inmutables, que definen el comportamiento y la subjetividad de las personas. Estos estereotipos raciales se originaron en el contexto del colonialismo europeo, pero no desaparecieron con el fin del colonialismo, sino que se han arraigado en nuestro imaginario colectivo durante siglos, influyendo sutilmente en nuestras emociones y nociones. Los hemos naturalizado de tal manera que ni nos percatamos de sus presencias y efectos.

La discriminación racial se manifiesta en contextos particulares e involucra a personas específicas. Dicha discriminación refuerza los estereotipos raciales en la experiencia directa de las personas, enmarcada en relaciones de poder y dominación. Es crucial tener en cuenta que no toda forma de discriminación es de índole racial, ya que también existen discriminaciones basadas en género, orientación sexual, clase social, lugar de origen y otras categorías que establecen normas sociales. Aunque en ciertas situaciones las prácticas discriminatorias pueden resultar de la confluencia de múltiples factores, en términos analíticos y políticos no se puede confundir la discriminación racial con otros tipos de discriminación ni tampoco equipararla con la discriminación en general desde una perspectiva analítica.

El racismo implica discriminación más ejercicio de poder (Eddo-Lodge 2018), es mucho más que discriminación basada en prejuicios raciales. El racismo se manifiesta de múltiples formas, siendo la discriminación racial solo una de ellas. Por ende, resulta reduccionista y equívoco identificar el racismo exclusivamente con dicha forma de discriminación. El racismo supone el ejercicio de poder sobre las personas o poblaciones marcadas como racialmente inferiores, lo cual se asocia a una estructura social que genera beneficios económicos y sociales para otros que usufructúan los lugares del privilegio racial. El racismo supone representaciones y prácticas que vinculan discursiva y emocionalmente cuerpos y poblaciones desde ciertas marcaciones raciales para justificar, gestar y reproducir relaciones de desigualdad social.

El racismo debe entenderse como un principio organizador fundamental de las desigualdades sociales inscrito en las estructuras mismas que producen y legitiman jerarquías persistentes. Aunque no actúa de manera aislada –ya que se entrelaza con otras formas de diferenciación y dominación, como las de clase, género y territorialidad (Reygadas 2008)–, el racismo opera como una lógica que clasifica, valora y distribuye vidas de forma desigual. Esta lógica racializa cuerpos, poblaciones y espacios asignándoles lugares subalternos desde los cuales se les niega el acceso pleno a derechos, recursos y reconocimiento. Mientras tanto, otros sujetos y territorios –que suelen pasar por neutrales o universales al no ser marcados racialmente– acumulan privilegios materiales y simbólicos sustentados, precisamente, en esa diferenciación racializada que los excluidos padecen. En palabras de Mara Viveros, "el racismo alude a la ideología y prácticas que vinculan discursivamente cuerpos, comportamientos y herencias bioculturales para justificar, producir y reproducir relaciones de desigualdad que se traducen en privilegios, beneficios, poder y seguridad que les corresponden a estos procesos" (2020: 22).

El racismo produce el sometimiento, el despojo y el empobrecimiento de unas existencias, al tiempo que contribuye al enriquecimiento y a los privilegios de otras.





El racismo conlleva la marcación en dispensablidad de algunas vidas, al mismo tiempo que sobreestima otras. El racismo supone una manera de entender y experimentar las diferencias en el mundo social, que le endosa a la naturaleza, a la biología o a la genética lo que en últimas no es más que una particular historia del sometimiento y de la dominación. Se introduce, entonces, una jerarquía racializada que "acaba simplificando y deshistorizando las diferencias sociales, llevando a veces a confundir lo que es histórico y cultural con lo que entonces empieza a emerger como natural, biológico o genético" (Briones 2002: 76).

El racismo opera como una trama densa y articulada que se despliega a través de múltiples escalas interrelacionadas. No puede ser comprendido adecuadamente sin considerar su inscripción simultánea en dinámicas globales, configuraciones estatales y contextos regionales o locales donde adquiere formas concretas y específicas. Se trata de una estructura relacional que conecta lo macro y lo micro, lo histórico y lo cotidiano, reproduciendo jerarquías raciales que atraviesan y moldean tanto los órdenes internacionales como las experiencias situadas de las poblaciones racializadas. El racismo no se circunscribe a las fronteras de los Estados, aunque sus particulares historias anudan ciertas especificidades que no pueden ser soslayadas. Por lo tanto, no podemos perder de vista, en términos analíticos y políticos, lo que Stuart Hall (1980) denominaba las singularidades de las formaciones sociales racializadas, a pesar de que estas formaciones se articulan de disímiles maneras con los patrones racistas en el sistema mundo y con las nucleaciones localizadas al interior de sus fronteras.

Por otra parte, el colorismo es un término que se utiliza para describir la discriminación o preferencia basada en la tonalidad de la piel al interior de una marcación racial. A diferencia del racismo, que opera en el plano de poblaciones racializadas instaurando unas jerarquías naturalizadas que constituyen una dimensión de la desigualdad social, el colorismo se enfoca específicamente en las diferencias de tono de piel de los individuos,

incluso al interior de una misma familia o lugar. El colorismo puede manifestarse de varias formas, como la preferencia por tonos de piel más claros y la marginación hacia personas con tonos de piel más oscuros.

El colorismo introduce una valoración social que favorece a las personas con piel más clara, asociándolas con ciertos ideales normativos como la belleza, el éxito, lo bueno y el estatus social, mientras que a quienes tienen una piel más oscura se les relega en diferentes planos. Aunque es una configuración social, el colorismo se expresa en el plano de las personas concretas. Pese a que no se puede pensar aislado del racismo, el colorismo supone más la mayor o menor aceptación de un individuo en nombre de ciertas tonalidades corporales deseables.

## Racismo en desmentida

Es importante reconocer que el racismo no se configura de la misma manera en todos los países. Si en Brasil, México o Colombia no se articula de igual forma que en Estados Unidos, ello no significa que no exista racismo en estos países ni que sea menos perjudicial o no tenga un papel en la configuración de la desigualdad social en cada uno de ellos.

No hay una única forma de racismo, sino múltiples formas que están histórica y socialmente situadas. Las formas de racismo que prevalecieron durante el periodo de expansión colonial entre finales del siglo XIX y comienzos del XX no pueden entenderse del mismo modo que las que operan en la actualidad. En aquel entonces, las ideas raciales circulaban casi sin oposición significativa, mientras que hoy, en un contexto donde la ciencia ha refutado la existencia de razas como categorías biológicas válidas y donde los movimientos antirracistas han adquirido mayor fuerza y reconocimiento público, las manifestaciones del racismo adoptan otras lógicas y justificaciones, aunque persistan en distintas formas.





El racismo que existía antes del movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos en los años sesenta, así como en la Sudáfrica del *apartheid*, era un racismo explícitamente segregacionista. En la actualidad, el racismo persiste en Estados Unidos y Sudáfrica. Aunque ha adoptado nuevas configuraciones, no ha llegado a su fin. Si bien con la elección de Obama no faltaron quienes hablaron de una sociedad posracial, pronto se evidenció que las expresiones más sórdidas del racismo no habían quedado atrás.

Además de estas variaciones históricas, el racismo no se ha articulado de la misma manera en todos los lugares. No opera de la misma forma en todos lados: aunque en Brasil, España, Italia o Colombia no siga el patrón estadounidense, eso no lo hace menos real. Tampoco implica que tales racismos sean menos perjudiciales o marginales en la configuración de la desigualdad social en cada uno de ellos. Así, hay que tener en mente, para el diseño de cualquier política pública, que no hay una única modalidad de racismo, sino que existen múltiples modalidades histórica y socialmente situadas.

En aras del análisis, se pueden diferenciar dos grandes modalidades de racismo. Por un lado, la de racismo en evidencia o manifiesto, caracterizado porque una formación social reconoce su existencia y se lo tiene en consideración para entender su lugar en la reproducción de la desigualdad social. En esta modalidad, el racismo se enuncia y experimenta como un problema para la imaginación social y política.

Los racismos en evidencia serían esas modalidades en las cuales no se pone en duda la presencia del racismo en una sociedad determinada, algunas veces por sus explícitas cristalizaciones institucionalizadas de segregación racial y otras por los evidentes efectos de precarización de las condiciones de existencia de las poblaciones claramente racializadas. Por lo tanto, en estas modalidades, el racismo se enuncia y experimenta como un problema para la imaginación social y política. Las categorías y marcaciones racializadas operan como tales, con sus tensiones y disputas, de ahí que operen de forma manifiesta.

En contraste, la modalidad de racismo en desmentida o en negación se caracteriza porque, en las sociedades en que se presenta, se rechaza con vehemencia la existencia del racismo, apelando a elaborados eufemismos o desplazamientos analíticos, o se lo trivializa al limitarlo a comportamientos esporádicos o marginales de discriminación racial individuales.

El concepto de 'racismo en desmentida' propuesto por Stuart Hall (2017b) busca comprender las formaciones sociales racializadas, como la que se vivió en la Jamaica colonial, donde la experiencia de la clase está entrelazada con la raza, aunque el racismo no se manifiesta explícitamente en el discurso y los imaginarios sociales. Hall retoma la noción psicoanalítica de 'desmentida', entendida como una negación que perdura bajo la forma de una presencia espectral fundacional. Dicha negación actúa como una estructura sintomática que se erige como clausura. Se hace referencia al concepto de desmentida porque el racismo opera de manera encubierta. A pesar de que el racismo no se reconozca ni se lo nombre, sus efectos y consecuencias se hacen sentir en las dinámicas sociales, las relaciones de poder y las experiencias de las personas racializadas.

Las modalidades del racismo en desmentida, al negar la existencia del racismo, desplazan la explicación de la dimensión racial de la desigualdad social hacia otros factores como la clase social o la inadecuación moral de los individuos. Unos tienden a explicar la desigualdad social en términos de clase social, desconociendo o subsumiendo otros factores como el del racismo; otros prefieren explicar la desigualdad social a partir de la adecuación moral de los individuos al esfuerzo y el sacrificio de estos. La retórica de la meritocracia es esgrimida como la fuente de la desigualdad social, por lo que diferencias de raza, clase, género o lugar son detalles menores.

Este racismo en desmentida opera también al trivializar su dimensión estructural, reduciéndolo a un asunto de individuos con prejuicios raciales: "Cuando se admite, el racismo es generalmente examinado como una ideología que promueve actos individuales asociados a la injuria, el





rechazo y la humillación, pero pocas veces se percibe o se denuncia su dimensión estructural" (Viveros 2020: 25). Lo anterior significa relegar el racismo a la discriminación racial y perder de vista su dimensión estructural, vinculada con la desigualdad social, para reducirlo a unos esporádicos actos de discriminación de unos individuos con prejuicios racistas. Al reducirlo a la falta de educación de unos individuos ignorantes o sus odios patológicos, se termina negando la existencia del racismo como una dimensión de la desigualdad social.

Entre las estrategias desplegadas desde el racismo en desmentida, se encuentra la apelación al relato de "todos somos mestizos" y, por lo tanto, "entre nosotros no hay racismo". Tal narrativa del mestizaje no se refiere a cualquier tipo de mezcla, sino que se basa en la sobrevaloración de la blancura y lo europeo. Esta narrativa coexiste con estereotipos raciales arraigados y con un desprecio hacia lo que se considera barbarie y atraso asociado a lo que se imagina como improntas negras e indígenas (Wade 2021).

El discurso que proclama que el mestizaje anula el racismo constituye una falacia convenientemente autoexculpatoria, ampliamente desmontada por la academia (Wade y Moreno 2021). Esta retórica del mestizaje no celebra la mezcla racial en abstracto, sino que enaltece específicamente lo europeo mientras degrada lo indígena y africano como símbolos de atraso. De forma paradójica, en países como México y Perú, mientras se glorifica el pasado prehispánico, se mantiene un trato marginal y discriminatorio hacia los pueblos indígenas actuales, lo que evidencia esta contradicción fundamental. Tal dualidad en la percepción y trato de las poblaciones indígenas refleja una profunda incongruencia en la forma en que se aborda el tema del mestizaje y la diversidad étnica en estos contextos.

Todo racismo produce sujetos racializados, tanto aquellos sujetos inferiorizados que suelen ser marcados racialmente como los sujetos del privilegio racial que a menudo banalizan las experiencias y efectos del racismo, quienes se pueden imaginar impunemente más allá o sin ninguna

articulación con el sistema del que se han beneficiado. La negación del racismo y de los privilegios raciales se ve reforzada por el enfoque predominante en los estudios y debates sobre él, que tienden a centrarse principalmente en las experiencias de las personas afrodescendientes como los sujetos racializados por excelencia (Moreno y Wade 2023). Así mismo, las movilizaciones y luchas antirracistas suelen concebirse desde la perspectiva de estos sujetos racializados y con los vocabularios y subjetividades políticas que han sido articuladas desde ellos. Lo anterior ha contribuido a mantener la ilusión de que las categorías de "blanco" (o mestizo) no están sujetas a la racialización y al racismo, como si estuvieran por fuera o más allá de tales procesos.

La negación de los procesos de racialización en las categorías de "blanco" y "mestizo" es problemática y refuerza la invisibilización de los privilegios raciales asociados a estas subjetividades. La idea de que dichas categorías no son racializadas ni están sujetas a los mecanismos de discriminación racial o del ensamblaje del racismo es una falacia que confluye y refuerza el racismo en desmentida. En el diseño de políticas públicas y en las luchas contra el racismo, el privilegio racial no puede quedar por fuera de escrutinio. Tampoco se deben soslayar las estrategias de desmarcación racial asociadas a las articulaciones dominantes de la blanquidad y la mesticidad.

Atribuir el problema del racismo exclusivamente a los Estados Unidos, como si los países latinoamericanos estuvieran al margen de dicha problemática, constituye una forma reiterada de negación, presente también en el caso colombiano (Moreno y Wade 2023). La oposición nítida y simplificadora entre unos Estados Unidos marcados por el racismo y un "nosotros" latinoamericano aparentemente ajeno a estas dinámicas ha sido objeto de cuestionamiento en numerosas investigaciones. Como lo mencioné antes, el racismo no es una realidad homogénea, sino que adopta formas diversas según los contextos. Que en Colombia se manifieste de manera distinta a como lo hace en los Estados Unidos no implica, en absoluto, que esté ausente en nuestro país. En términos





políticos, abordar el racismo de manera efectiva requiere un análisis más denso que reconozca las complejidades de aquella problemática, en lugar de simplificarla en términos de "nosotros-no racistas" y "ellos-racistas".

No es nueva, tampoco, la estrategia de desplazar el problema del racismo de la sociedad a las personas que lo señalan. Por medio de esta estrategia, terminan siendo racistas quienes cuestionan el naturalizado orden racial y luchan contra el racismo, quienes interpelan a una sociedad racista. La paradoja es que, mediante este desplazamiento discursivo, son los sujetos racializados que cuestionan el racismo los que terminan siendo marcados como racistas, los que quieren azuzar el "odio racial". En una sociedad como la nuestra, donde ha primado ese racismo en desmentida, sobre todo los individuos y sectores que habitan el privilegio racial rechazan con ahínco cualquier interpelación o evidencia del racismo que nos constituye.[3]

En su informe final sobre hallazgos y recomendaciones, la Comisión de la Verdad (2022) planteó la tesis de que existe una relación estructural entre el conflicto armado y el racismo en Colombia. Dicha tesis se encuentra en contravía de la idea, muy extendida, de que en el país no existe el racismo. Por ende, en relativamente escasas reacciones suscitadas sobre los resultados de la comisión, sorprende que la mencionada tesis, que es radicalmente polémica con respecto al sentido común dominante de la colombianidad, haya sido poco o nada debatida. La ausencia de debate sobre esta provocadora tesis de la Comisión de la Verdad puede ser interpretada como una expresión más del racismo en desmentida.

3 Esto fue particularmente evidente en las pasadas elecciones a la presidencia, cuando en las redes y en los medios se difundieron numerosos rechazos a los cuestionamientos sobre el racismo planteados por Francia Márquez. Entre muchos epítetos descalificantes y racistas, se le acusaba a Márquez de ser la única realmente racista por incitar al odio de razas al denunciar el racismo estructural. Dicho tema lo abordaremos en el siguiente capítulo.

## Violencia armada y racismo

En Colombia, la raza y el espacio están intrincadamente entrelazados. Existe una geografía racializada donde ciertas regiones están asociadas con marcadores raciales y jerarquías civilizacionales específicas (Wade 1997). Michael Taussig (2002) argumentó que esto puede entenderse como una "topología moral". Desde la época colonial, se estableció una estructura moral en la que se concebían algunas tierras como salvajes y bárbaras, donde la exuberante selva y los impenetrables pantanos, junto con un clima enfermizo, eran considerados habitables únicamente para indígenas y afrodescendientes, quienes se encontraban relegados a una existencia marginal a menos que fueran obligados a trabajar. Mientras tanto, otras tierras, como las mesetas y las montañas, se destinaban al florecimiento de la civilización, la industria y el progreso, y allí se encontraban las prósperas poblaciones blancas o mestizas consideradas como la verdadera esperanza de la nación (Rojas 2001).

Este entrelazamiento entre raza y espacio refuerza las desigualdades y las percepciones jerárquicas dentro de la sociedad colombiana. Tales ideas, arraigadas en el pasado colonial, continúan influyendo en las estructuras sociales y en la forma en que se perciben y se valoran distintas regiones y poblaciones del país. Es necesario examinar críticamente estas narrativas espaciales y raciales para comprender cómo han moldeado la distribución desigual de recursos, oportunidades y poder en Colombia, y cómo han afectado la construcción de subjetividades y relaciones sociales en el presente.

Las condiciones descritas han propiciado que disímiles actores armados recluten jóvenes e impongan sus regulaciones y exigencias entre estas poblaciones racializadas y empobrecidas. Tanto los grupos armados legales como los ilegales se han aprovechado de dicha condición de dispensabilidad de ciertas existencias derivada del racismo. Las dinámicas del conflicto armado se han entrelazado con la disputa por el control de territorios periféricos, habitados mayoritariamente por poblaciones racialmente marcadas como negras e indígenas, como resultado de un racismo





que se ha manifestado espacialmente. Estos territorios han sido estratégicos en términos militares y para los procesos de acumulación a través del despojo. También son claves por su relevancia en las economías, muchas de ellas ilegales, que sustentan a los grupos armados.

La lógica de la violencia armada ha afectado de manera desproporcionada a ciertas poblaciones debido a que sus territorios y existencias han sido objeto de despojo y violencia impune por parte de los grupos armados, quienes han buscado acumular riquezas y prestigio a expensas de otros (Comisión de la Verdad 2022). Aquellos territorios y existencias también han involucrado a personas rurales que no son marcadas racialmente como negras o indígenas, sino que se ubican en categorías como mestizos o incluso blancos, asociados con el privilegio racial. No obstante, comparten con los primeros la condición de ser considerados dispensables y son víctimas de marginalización, despojo, violencia y asesinato con impunidad. Los sectores y clases empobrecidas comparten con aquellos marcados racialmente como inferiores las coordenadas existenciales de la vulnerabilidad en una sociedad profundamente indiferente y desigual.

No podemos afirmar, sin embargo, que el racismo se traduce de manera directa y mecánica en violencia armada. No estamos hablando de actores armados marcados racialmente como mestizos o blancos que llevan a cabo un exterminio y despojo únicamente de personas y poblaciones marcadas racialmente como negras o indígenas. Es una violencia armada que en parte responde y se desenvuelve en el marco de la desigualdad social que, como vimos, se constituye también racialmente. Es precisamente en esos anudamientos entre racismo, desigualdad social y violencia armada, que tienen particulares expresiones espacializadas, donde se pueden examinar los trazos y efectos concretos del conflicto para las poblaciones marcadas racialmente.

La violencia armada en Colombia no suele tener una motivación directamente racial, pero se nutre de jerarquías de valoración implícitamente racializadas, y perpetúa exclusiones raciales.

Aunque el racismo puede no ser la causa directa de esta violencia, su presencia subyacente influye en la forma en que se valora y se trata a las distintas personas y grupos racializados. Tales jerarquías de valoración basadas en la raza se articulan con desigualdades estructurales y formas sutiles de discriminación que también alimentan los conflictos y la violencia armada. Las categorías y estereotipos raciales que atribuyen diferentes niveles de valía y de humanidad a las personas y poblaciones se anudan a la desigual distribución de los recursos y al ejercicio del poder que habilitan dispensabilidades de unas existencias que no importan o no merecen ser vividas (Restrepo 2023).

## Etnización culturalista y etnicismo racializado

Como lo ha argumentado Claudia Briones, potenciar la imaginación teórica y política pasa por un trabajo conceptual que nos permita "redefinir raza y etnicidad como categorías de análisis que buscan precisamente dar cuenta de formas diferenciadas de marcación social de alteridad" (2002: 61). Los procesos históricos y políticos de la alterización social no son todos los mismos, no operan de idéntica manera ni producen iguales efectos. No es una excentricidad académica lo que me anima a buscar comprender las especificidades de estos procesos de alterización. Si se quiere intervenir políticamente sobre la discriminación racial y el racismo, no es una muy buena estrategia confundir marcaciones racializadas con diferencias culturales, menos aún cuando estas últimas se clausuran en unos idealizados énfasis tradicionalistas o abstractas comunalidades diaspóricas. Para dimensionarlo, se requiere dar unas puntadas muy gruesas sobre las transformaciones del sujeto jurídico-político que va de la etnización culturalista al etnicismo racializado.

Con el giro al multiculturalismo expresado en la *Constitución Política de 1991*, se han reconocido jurídicamente una serie de derechos étnicos para los afrocolombianos e indígenas. Nociones de cultura, diferencia cultural, grupo étnico, etnia y, más reciente, pueblo étnico han ido calando, con mayor o menor fuerza, en los imaginarios sociales y han habilitado diversas subjetividades políticas.





Así, por ejemplo, la concepción de las "comunidades negras" como un grupo étnico con prácticas tradicionales de producción, un territorio propio, una cultura arraigada, una relación armoniosa con la naturaleza y una identidad surgió como resultado de un complejo proceso de construcción conceptual y negociación en diversos contextos académicos y políticos a nivel nacional, regional y local. Esta etnización de las comunidades negras, que se llevó a cabo a principios de la década de los noventa, se consolidó como la visión predominante durante ese período (Restrepo 2013). Desde dicha visión, se establecieron los parámetros nodales del movimiento negro y la formulación de políticas estatales.

A partir de entonces, las sentencias de la Corte Constitucional, así como los embates de la violencia armada en el Pacífico colombiano, que se había mantenido al margen del conflicto, de las redes transnacionales de los activismos negros y de las emergencias de sensibilidades políticas asociadas al racismo, entre otras, implicaron transformaciones en el sujeto jurídico-político de las "comunidades negras" como grupo étnico.

Tras los recorridos por las interpelaciones de la industria humanitaria y el régimen de victimidad durante las primeras dos décadas del siglo xxi (Cárdenas 2023), y paralelamente a la articulación en este mismo periodo del sujeto afrodiaspórico –donde convergen las huellas de una comunalidad histórica vinculada a África, los marcadores racializados de la negridad y las experiencias de discriminación racial y racismo–, la Comisión de la Verdad instaura el sujeto jurídico-político bajo la figura de los pueblos étnicos negro, afrocolombiano, palenquero y raizal.

La noción de 'pueblos étnicos negro, afrocolombiano, raizal y palenquero' empleada por la mencionada comisión resignifica el sujeto jurídico-político de las comunidades negras como grupo étnico consolidado en los noventa. Esta reformulación articula dicho sujeto con el configurado por el régimen de victimidad y la perspectiva afrodiaspórica del siglo xxi. El concepto de 'pueblos étnicos' opera con un giro dual: racializa lo que antes se pensaba desde

un culturalismo tradicionalista. Esto es lo que se puede entender como un desplazamiento de un énfasis en la etnización culturalista a uno donde se viene posicionando cada vez más el etnicismo racializado.

En tal desplazamiento se puede evidenciar una tendencia a superponer marcaciones raciales con diferencias culturales. Esta yuxtaposición no ha contribuido mucho a comprender e interrumpir las especificidades del racismo, de la discriminación racial y, mucho menos, de los privilegios raciales. Menos aún cuando en las narrativas de la diferencia cultural predominan nociones de cultura, comunidad y tradición que no permiten comprender las complejidades, contrariedades, relaciones de poder e historicidades de quienes son supuestamente interpelados como pueblos étnicos. Que el racismo y las categorías raciales sean cultural e históricamente producidas no significa que las marcaciones raciales se correspondan directamente con diferencias culturales. "Negro", como marcación racial (o su estela de eufemismos y articulaciones intelectualizadas), no se corresponde tersamente con una gran división cultural, menos incluso con una entidad/es cultural/es tradicionalizada/s y comunalinalizada/s como la/s que emerge/n con nociones como la de pueblo/s étnico/s.

La negridad y la indianidad se han visto saturadas por los discursos del diferencialismo cultural. Desde las perspectivas dominantes, este tipo de diferencialismo ha llevado a considerar lo afro/negro[4] y lo indígena como categorías que engloban la diferencia cultural en contraste con poblaciones marcadas como mestizas, blanco-mestizas o blancas. Así, se presenta la noción de negro/afro, blanco, mestizo e indígena principalmente como diferencias culturales y no como marcadores raciales. En este discurso del diferencialismo cultural, incluso el término de campesino (o colono) suele aparecer en contraste con afro/negro e

4 En el primer capítulo se examinaron las superposiciones, tensiones y distinciones entre negro y afro (con sus adjetivaciones de afrocolombiano y afrodescendiente).





indígena. A los campesinos (o colonos) se los imagina, entonces, como exterioridad de indígenas y afro/negros, ya que no son concebidos como grupos o pueblos étnicos: son marcados como mestizos o mestizos-blancos, lo que implica que se los conciba como "gente sin cultura", sin territorios ancestrales, sin autoridades e identidades culturales propias.

Lo relevante para el diseño de políticas antirracistas es que el racismo y la discriminación racial no son equiparables al culturalismo diferencialista. Como ya se dijo, el racismo es una dimensión que produce y legitima la desigualdad social. Implica a todos los sectores de una formación social, no solo a los que se marca racialmente como inferiores y precarizados, sino también a los que suelen aparecer como no marcados, que ocupan el paradigma de la colombianidad, los que usufructúan (sin notarlo siquiera o incluso negando tozudamente la existencia del racismo) sus privilegios raciales. No todos los individuos y poblaciones marcados racialmente como negros (con o sin su autorreconocimiento) encarnan una única cultura ancestral. Muchos han vivido en contextos urbanos desde siempre o más recientemente, pertenecen a sectores y clases más o menos enriquecidas, compartiendo entramados de sentidos y prácticas culturales de gentes no marcadas racialmente como negros.

Las distinciones culturales entre grupos humanos no siguen tersamente las categorías racializadas de negro, indio, mestizo o blanco. No hay algo así como una única cultura negra/afro en Colombia. Hay, por supuesto, múltiples y contrastantes expresiones culturales de las gentes consideradas o identificadas como tales. Hay múltiples culturas, incluso en regiones como el Pacífico colombiano, donde se suele homogeneizar a su gente desde los discursos del etnicismo racializado. Tumaco o Buenaventura, enclaves urbanos costeros, se diferencian no solo entre sí, sino también con poblaciones ribereñas chocoanas como Quibdó o Istmina.

En los mencionados asentamientos urbanos, los sectores medios y las tradicionales clases políticas urbanas habitan mundos materiales y de sentido distintos de los sectores

populares o de los contextos rurales. No todos los nacidos y criados por generaciones como quibdoseños o tumaqueños son considerados o se identifican como "negros", sino que también se encuentran "mestizos" o "blancos". Las zonas de los mares en el Pacífico sur, por ejemplo, son bien distintas en sus modos de vida de las cabeceras de los ríos o de las dinámicas ecológicas y culturales del medio y bajo Atrato. Y si esta heterogeneidad existe en la región del Pacífico, en el resto del país las presencias urbanas y rurales de quienes son marcados racialmente como negros también son fuertemente contrastantes en sus adscripciones y existencias culturales.

## Políticas públicas existentes

En el diseño de políticas públicas contra el racismo en Colombia es relevante partir de examinar las medidas que se han adelantado en las últimas décadas en relación con la discriminación racial y el racismo. Dichas medidas se pueden clasificar en tres tipos: 1) punitivistas, 2) educativas y 3) contra la desigualdad.

Entre el primer tipo, en Colombia se han formulado dos leyes que explícitamente abordan el racismo. En primer lugar, la Ley del 22 de enero de 1981, con la que se ratifica la Convención Internacional sobre la "Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial", adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas mediante la Resolución 2106 del 21 de diciembre de 1965 y abierta a la firma el 7 de marzo de 1966. Esta legislación, conocida como Ley 22/81, se fija como objetivo principal combatir y erradicar la discriminación racial en todas sus manifestaciones. Al ratificar la citada Convención Internacional, Colombia se comprometió a adoptar las medidas necesarias para prevenir, prohibir y eliminar cualquier forma de discriminación basada en la raza, el color, la ascendencia o el origen étnico.

Más recientemente está la Ley 1482 de 2011, "Protección contra el racismo y la discriminación", que tiene como





propósito modificar el Código Penal y establecer disposiciones adicionales con el fin de asegurar la protección de los derechos de individuos, grupos, comunidades o pueblos que sufren violaciones debido a actos de racismo o discriminación. Esta ley incluye disposiciones específicas que tipifican como delitos el racismo y la discriminación, y establece sanciones proporcionales a la gravedad de dichos actos. Así mismo, se establecen mecanismos para la atención y protección de las víctimas, y para promover la conciencia, la educación y la sensibilización en torno a la igualdad y el respeto a la diversidad racial.[5]

Entre las medidas adelantadas en el marco estatal o de gobierno que tienen un carácter educativo en contra del racismo y la discriminación racial, cabe resaltar la Cátedra de Estudios Afrocolombianos –CEA–, que busca dignificar la historia, aportes y presencias de las comunidades negras o afrocolombianas. Con el artículo 39 de la Ley 70 de 1993,[6] se creó la CEA, posteriormente concretada a través del Decreto 1122 de 1998.

---

5 Además de estas leyes, se puede señalar que la Corte Constitucional, en la Sentencia T-1090 de 2005, caracterizó a la discriminación como "un acto arbitrario dirigido a perjudicar a una persona o grupo de personas basándose principalmente en estereotipos o prejuicios sociales, por lo general ajenos a la voluntad del individuo, como el sexo, la raza, el origen nacional o familiar, o por razones irrelevantes como el idioma, la religión o la opinión política o filosófica".

6 La Ley 70 de 1993 es un hito legislativo de gran relevancia debido a que desarrolla el artículo transitorio 55 de la *Constitución Política de 1991*, estableciendo a las comunidades negras como un sujeto jurídico-político en cuanto grupo étnico. Esta ley reconoce y protege los derechos de las comunidades negras en Colombia, admitiendo su especificidad cultural, económica y social, así como su derecho al territorio ancestral. La Ley 70 de 1993 establece que las comunidades negras tienen derecho a la propiedad colectiva de las tierras que tradicionalmente han ocupado y utilizado. Reconoce su derecho a la preservación y protección de su cultura, tradiciones, formas de organización social e identidad cultural. También busca promover el desarrollo económico y social de estas comunidades, garantizando su participación en la toma de decisiones que afecten a sus territorios y asegurando la protección de sus derechos humanos.

La Cátedra de Estudios Afrocolombianos tiene como objetivo proporcionar una visión integral de las diversas realidades y trayectorias históricas de las poblaciones negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras, con el propósito de superar la invisibilidad de sus contribuciones a la sociedad colombiana, especialmente en el ámbito educativo y en los conocimientos que se transmiten en las aulas. Su enfoque no se limita únicamente a garantizar el derecho de las poblaciones negras, afrocolombianas y raizales a participar en proyectos educativos adaptados a sus propias necesidades e intereses, sino que también busca el reconocimiento y la valoración de la presencia y las contribuciones de estas poblaciones en el país. Además, se enfoca en la eliminación de todas las formas de discriminación, con especial atención en combatir el racismo.

Finalmente, también derivadas de la Ley 70 de 1993, se pueden indicar una serie de medidas que apuntarían a cerrar las brechas de la desigualdad, aunque no se las conceptualice necesariamente en términos de luchas contra el racismo ni se las piense en clave de racismo estructural. Muchas de estas medidas son diseñadas para responder a las condiciones de precarización y marginación de los pueblos étnicos negro, afrocolombiano, raizal y palenquero. Para los pueblos indígenas u originarios, se cuenta igualmente con una serie de disposiciones que buscarían revertir las condiciones de pobreza y de exclusión que a menudo enfrentan.

En su conjunto, las medidas mencionadas son establecidas como componentes del giro al multiculturalismo derivado de la *Constitución Política* y vendrían a constituir lo que sería un enfoque diferencial étnico en la legislación para asegurar la protección y promoción de los derechos de los pueblos étnicos. Este enfoque requiere que las autoridades públicas tengan en cuenta las particularidades culturales, sociales y económicas de tales poblaciones al elaborar políticas públicas o establecer leyes que puedan afectarlas de manera específica. Al exigir que se considere la cosmovisión y las características propias de los pueblos étnicos, se busca evitar la discriminación y garantizar un trato justo y equitativo. Además, así se reconoce que estos





grupos poseen un legado cultural invaluable y una relación especial con sus territorios, recursos naturales y formas de vida. El enfoque diferencial étnico también busca corregir las desigualdades históricas y estructurales que han afectado a los pueblos étnicos en Colombia.

Un mecanismo de este enfoque diferencial étnico se encuentra plasmado en la "consulta previa" que supone un proceso mediante el cual las comunidades étnicas son consultadas de manera previa, libre e informada sobre decisiones o medidas que puedan afectar sus derechos colectivos, sus territorios, su cultura, sus recursos naturales y su forma de vida. Aquello incluye proyectos de desarrollo, legislación o políticas que puedan tener un impacto significativo en sus comunidades.

Las políticas existentes contra el racismo revisadas no se han pensado en términos de la articulación entre desigualdad social y violencia estructural ni, mucho menos, en lo concerniente a las relaciones entre racismo y conflicto armado. Es precisamente sobre estos aspectos que se elaborarán las recomendaciones de política pública contra el racismo que se plantean a continuación.

En las posibles políticas públicas que siguen es importante partir del reconocimiento de que el racismo ha sido funcional a un orden social que encuentra en la lógica de reproducción ampliada del capital una de las causas estructurales de la desigualdad social. Esta lógica, que se ha configurado como un sistema mundo desde hace cinco siglos, trasciende las fronteras y competencias de los actuales Estados nación. Lo anterior no quiere decir que no se pueda hacer nada contra el racismo, sino que deben justipreciarse los alcances de las políticas públicas en un mundo como el nuestro.

Además, no puede dejar de considerarse que cualquier propuesta de diseño de política pública en Colombia debe encarnar no solo *pesimismo jurídico*, sino también la *desidia tecnocrática*. Esto es particularmente relevante a la hora de sugerir políticas públicas que interrumpan

ese racismo en desmentida. Empecemos con lo del *pesimismo jurídico*: es muy frecuente escuchar entre los sectores populares que "la ley es para el de ruana"; es decir, que los sectores privilegiados, las clases políticas y quienes ostentan el poder de las armas o del dinero se las arreglan para estar, en la práctica, por encima de la ley. Ese caro principio liberal de "la ley es para todos" no parece corresponderse con la experiencia del día a día de muchos colombianos. Con la noción de pesimismo jurídico, quiero subrayar que no se puede confundir el texto jurídico con el mundo; o sea, contar con una legislación adecuada es relevante pero insuficiente si no se materializa en la vida de la gente.

La *desidia burocrática*, por su parte, refiere a las inercias derivadas del mundo de los funcionarios y expertos que se encuentran en diferentes cargos de poder, que hacen muy difícil, sino imposible, que las iniciativas legislativas o de programas concretos se materialicen en transformaciones reales para las personas en nombre de las cuales han sido contratados. El océano de formatos, protocolos y reuniones socavan a los más comprometidos neófitos, convirtiéndolos pronto en cómplices de las desidias burocráticas.

## Imaginando políticas públicas

Además de Francia Márquez como vicepresidenta, en altos cargos del Gobierno se encuentran mujeres afrodescendientes como Aurora Vergara (ministra de Educación) y Yesenia Olaya (ministra de Ciencia, Tecnología e Innovación). Una mujer indígena, Leonor Zalabata, es la embajadora del Gobierno colombiano ante la ONU. Estas presencias, inusitadas en los mencionados ministerios y en la representación ante la comunidad internacional, apuntan a un asunto de vital importancia en las políticas de la lucha contra el racismo: el de la visibilidad y presencia en lugares de toma de decisiones no solo de personas marcadas racialmente como negras e indígenas, sino que tengan una posición política clara sobre las implicaciones del racismo.





Una política pública contra el racismo pasa por posicionar la presencia de los sujetos racializados como inferiores en los escenarios de toma de decisiones, en los diferentes espacios del Estado y del Gobierno. Es una visibilización dignificante que produce un efecto simbólico en los imaginarios sociales, que han asumido que la gente marcada como negra o indígena no puede ocupar dichos escenarios.

Ahora bien, para que este posicionamiento opere como política contra el racismo en general y, en particular, contra sus articulaciones con la violencia estructural y su papel en el conflicto armado, no basta con que las personas que lleguen a estos cargos sean marcadas o se autorreconozcan como negras o indígenas. Es necesario, como ya se anotaba, que no nieguen la existencia del racismo y su relevancia para intervenir sobre la desigualdad social; que comprendan cómo dicha desigualdad, de la cual el racismo es una de sus dimensiones, supone violencia estructural, y que entiendan cuáles sus relaciones con el conflicto armado.[7]

Dada la extendida negación del racismo o su trivialización, un componente sustancial de una política pública contra él, en relación con la violencia estructural y el conflicto armado, es posicionar una pedagogía que interrumpa los sentidos comunes e imaginarios que habilitan el racismo en desmentida. Para ello, antes que impulsar la creación de un programa nuevo, es más acertado potenciar en este plano la existencia de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos.

Como ya se dijo, la CEA no está dirigida exclusivamente a los afrocolombianos ni se limita al reconocimiento y valoración de sus trayectorias y presencias como pueblo étnico. Tiene como propósito abordar el racismo en la sociedad de Colombia, asunto que compete tanto a los sujetos

7 Así, por ejemplo, uno de los dos representantes elegidos por circunscripción especial por comunidades negras reduce el racismo a las expresiones de discriminación racial de algunos individuos y cuestiona la relevancia histórica del racismo para explicar la desigualdad social.

racializados negros e indígenas como a los que se imaginan por fuera de la racialización. Como la CEA es de carácter obligatorio en los colegios de todo el país, es un marco ideal para implementar la política de evidenciar las relaciones entre el racismo, por un lado, y la violencia estructural y el conflicto armado, por el otro.[8] Dado que la Cátedra de Estudios Afrocolombianos también tiene un lugar en la educación superior y en cuanto tal puede constituirse como marco para la investigación y para la difusión más allá de la comunidad universitaria, cuenta con una gran potencialidad para impulsar esta pedagogía del antirracismo en clave de su relación con la violencia estructural y el conflicto armado.

Para que la CEA se perfile de tal manera, sería relevante producir una serie de contenidos e impulsar unos escenarios virtuales de formación, con el fin de que los docentes, activistas y estudiantes puedan impulsar esta pedagogía antirracista que interrumpa los sentidos comunes e imaginarios del racismo en desmentida y que permita dimensionar sus articulaciones con la violencia estructural y el conflicto armado. Ahí pueden tener cabida las iniciativas de cooperación internacional en coordinación con el Ministerio de Educación.

Una segunda política pública posible consiste en crear una Comisión Interinstitucional contra el Racismo –CIR–, con su secretaría en el Instituto Colombiano de Antropología e Historia, que acopie y sistematice información existente y que promueva la adecuada coordinación de las acciones que desde el Estado se deben impulsar contra el racismo como dimensión de la desigualdad social. Dicha labor se puede orientar a ofrecer insumos precisos y medidas concretas para ser implementadas en el marco del plan de desarrollo que los gobiernos deben tramitar al comienzo de su mandato.

8 La CEA ha tenido muchas dificultades para su implementación y, con excepción de unas contadas experiencias muy valiosas, se ha desconocido su obligatoriedad o se la ha reducido a una serie de actividades que tienden a caricaturizar y folclorizar lo que se imagina como la cultura afrocolombiana.





Es de vital importancia que la CIR diferencie analítica y políticamente su labor de las agendas impulsadas más en clave multiculturalista de reconocimiento de los derechos culturales y políticos de los pueblos étnicos. Aunque hay confluencias y sintonías, confundir las dos agendas puede redundar en un reforzamiento del racismo en desmentida.

Para terminar, cabe hacer tres anotaciones transversales en torno a una pedagogía antirracista enmarcada en la CEA y en relación a una intervención del racismo como desigualdad social con la CIR. La primera es que no se puede dejar de lado el plano del privilegio racial y la blanquidad como configuración de poder. Hacerlo es aplanar la problemática del racismo, como si este fuese un asunto simplemente de negros e indígenas. Evidenciar la operación racializante que constituye al privilegio racial y la blanquidad como parte del engranaje de la violencia estructural y del conflicto armado es central para justipreciar la problemática del racismo en desmentida y poder intervenirla. Este análisis en complejidad del racismo en desmentida y la violencia estructural debe ir más allá de los relatos moralizantes prefabricados que usualmente no nos dicen nada distinto de lo que se supone que sabemos.

La segunda anotación es que el *enclasado bogotanocentrismo* es parte nodal de la problemática del racismo en Colombia y debe ser interrumpido sustancialmente para habilitar formas de imaginar y de hacer contra la relación entre el racismo en desmentida y la violencia estructural, que se correspondan con la compleja heterogeneidad regional y local sin perder una dimensión nacional pero no imaginada desde los criterios y sensibilidades de siempre. Esto, que parece ser menor, es crucial. No es simplemente tener en cuenta a los "territorios" (como hoy les llaman), no es simplemente introducir una "dimensión territorial", sino, fundamentalmente, propiciar una provincialización del *enclasado bogotanocentrismo*, que es una de las expresiones del racismo menos examinadas, como también lo es su relación con la violencia estructural y su papel en el conflicto armado.

Finalmente, pero no menos relevante, es anotar que el racismo es una dimensión que constituye la desigualdad social, mas no es la única. No podemos confundir la relevancia analítica y política de entender la especificidad de la discriminación racial y del racismo, y descifrar sus particulares conexiones con la violencia estructural y el conflicto armado, con el hecho de que el mundo de la vida social es siempre una compleja concreción de sobredeterminaciones con sus heterogéneas correlaciones de fuerza y articulaciones. Esto para indicar que cualquier iniciativa de política contra el racismo que desconozca en la práctica las constitutivas imbricaciones de otras dimensiones de la desigualdad social tendrá un alcance muy limitado.

* * *

'Desmentida' es un concepto propuesto por Stuart Hall para entender formaciones sociales racializadas, como la de la Jamaica colonial, donde la clase se experimenta racialmente, pero sin que aparezcan explícitamente la raza y el racismo en el discurso e imaginarios sociales. Este análisis es relevante para entender las especificidades de la formación social colombiana actual, en donde impera una negación o trivialización del racismo, endosándolo a la discriminación racial de unos individuos o a un asunto que solo tiene que ver con gente negra o indígena. Racismo en desmentida se entiende, entonces, como una modalidad de racismo que se caracteriza por la negación de su existencia, su desplazamiento analítico en la comprensión de la desigualdad social y su banalización al reducirlo a esporádicos actos de discriminación racial por parte de ignorantes o rabiosos individuos.

Para el diseño de unas políticas antirracistas en Colombia, no se puede suponer que las categorías racializadas (o sus eufemismos) se corresponden con unas contrastantes, transparentes y autocontenidas culturas. Los mundos de los entramados materiales y simbólicos de lo que aparece como singularidades culturales son más heterogéneos e impuros, responden a anudamientos mucho más complejos que el aplanado esquema de las categorías raciales. No se puede





entonces confundir lo que aparece como diferencia cultural ancestralizada con el juego de marcaciones racializadas que legitiman y reproducen la desigualdad social.

Sin duda, las categorías racializadas no son un asunto de mera biología o de simple fenotipo, ya que son histórica y políticamente constituidas. Tampoco son una simple exterioridad de la cultura ni se agotan únicamente en diacríticos corporalizados. Es más, diferentes expresiones culturales de gentes marcadas racialmente como negros o indígenas son insumos para los estereotipos racializados, recurriendo a algunos de los más banalmente folclorizados y exotizados para imaginar que "todos los negros (o indios) son iguales". De ello no se deriva, sin embargo, que las categorías raciales se superpongan con diferencias culturales ni mucho menos que, en el diseño de políticas públicas contra el racismo, no haya que entender las especificidades de las relaciones entre los procesos de alterización propios del racismo con los que operan desde el diferencialismo culturalista.

# "Hasta que la dignidad se haga costumbre":[1] racismo y subjetividades políticas negras en Colombia[2]

Las pasadas elecciones a la presidencia evidenciaron la afloración en redes sociales y medios de comunicación de comentarios racistas en un país en el que supuestamente no existe el racismo. Aunque varios fueron los candidatos afros, el grueso de aquellos comentarios racistas se enfocaron en Francia Márquez, una lideresa del movimiento social afrocolombiano que abiertamente cuestionaba el racismo estructural y la discriminación racial.

Los particulares anudamientos y contrastes de estos comentarios, con sus juegos de enunciación y de silenciamiento, en sus angustias y fantasías, así como en sus contrastes con los esgrimidos para otros candidatos que se reconocían a sí mismos como negros o afrocolombianos, constituyen un escenario para examinar las específicas sensibilidades y articulaciones del racismo en Colombia, y de las diferentes subjetividades políticas negras en juego.

Tales expresiones de odio racista, que hacen parte de la discriminación racial y que se daban al tiempo que se negaba la existencia del racismo en el país, nos permiten entender que el

---

1 Esta es una conocida expresión usada por Francia Márquez durante la pasada campaña presidencial.

2 Publicado originalmente en: Gerardo Cham, Gisela C. Fregoso, Wilfried Raussert y Nicolas Rey (eds.). *Afros al frente. Racismo, resistencia y lucha* (p. 215-249), Buenos Aires: CALAS/CLACSO. Doi: 10.54871/ca24af1j

escozor producido por Francia Márquez no radica simplemente en que sea una mujer negra, sino que, en gran parte, es por la manera como ella asume esta experiencia y la articula desde una particular subjetividad política negra que cuestiona, de forma directa, un orden de privilegios y jerarquías naturalizadas ante las cuales los sectores subalternos deben plegarse dócilmente.

Luego de una rápida descripción de las particularidades de las pasadas elecciones a la presidencia, en el presente capítulo examinaré algunos ataques con estereotipos racistas que circularon en las redes sociales y en los medios, sobre todo dirigidos a Francia Márquez. Posteriormente, analizaré una serie de pronunciamientos en los cuales se niega la existencia del racismo apelando a viejos argumentos que han sido ampliamente cuestionados por numerosos estudios académicos.

Por último, abordaré los contrastes entre las subjetividades políticas negras para concluir que el escozor con Francia radica en su particular posicionamiento que incomoda los protocolos naturalizados por los sectores privilegiados de una sociedad jerarquizada donde los subalternos no pueden *hablar en dignidad*, pues, si lo hacen, son descalificados por igualados y resentidos.

## Inusitadas elecciones

Francia,[3] una mujer de origen campesino y empobrecida, respetada lideresa del Proceso de Comunidades Negras y reconocida internacionalmente por sus luchas en defensa de su territorio ancestral y del ambiente, ha sido elegida como la primera vicepresidenta afrodescendiente en la historia de Colombia. Junto a Gustavo Petro, el 19 de junio de 2022, lograron la más alta votación de la historia del país (un total de 11 291 986 votos, lo que corresponde al 50,44 % de los votantes).

3 En la campaña presidencial, Francia Márquez aparecía a menudo solo con su nombre. Así se la conoce ampliamente, como Francia. Esta elección no es menor, como tampoco es al azar su vestimenta y corporalidad. Para un relevante análisis de dicha "estética de la visibilización", ver Ramírez (2022).





Con su elección, se inaugura el primer gobierno que se reivindica de izquierda y con un talante popular en un país donde las derechas y las élites políticas no solo han usufructuado desde siempre el poder y sus privilegios, sino que han logrado sedimentar como sentido común sus concepciones y posiciones. Sobre todo en ciertas regiones y sectores sociales, esta derechización del sentido común se ha cristalizado en una mentalidad paramilitar que asume que cualquier expresión de la izquierda es una abominación que amerita ser erradicada por la fuerza y asesinando a quienes se estigmatiza como sus representantes.

Márquez no fue la única persona afrodescendiente como fórmula vicepresidencial. Otros tres, de los seis candidatos que se presentaron en primera vuelta, también lo eran. En total, dos mujeres más y un hombre, que se reconocen a sí mismos como afrocolombianos, estuvieron en la contienda electoral.[4] Nunca antes los colombianos se habían encontrado con candidatos negros a la vicepresidencia, lo que en parte se explica por la alta votación que obtuvo Francia Márquez en las consultas suprapartidistas para los candidatos a la presidencia, realizadas el 13 de marzo junto con la elección del Congreso.

La votación de Francia Márquez estuvo muy por encima de las logradas por otros candidatos de las consultas del centro y la derecha. Su votación fue registrada por los medios como la gran revelación y catapultó la figura de Márquez en la contienda electoral. Respaldada por el partido Polo Democrático y liderando el movimiento **Soy porque Somos**, Francia Márquez logró encarnar las frustraciones y los descontentos que se

4 Los candidatos vicepresidenciales negros fueron los siguientes: la abogada, activista medio ambiental y feminista Francia Márquez, del Cauca (Gustavo Petro); el ingeniero de Minas y ambientalista Luis Gilberto Murillo, del Chocó (Sergio Fajardo); la profesora e ingeniera Marelen Castillo, del Valle del Cauca (Rodolfo Hernández); Sandra de las Lajas, de Nariño (John Milton Rodríguez), y el deportista de alto rendimiento y profesor universitario Ceferino Mosquera (Luis Pérez). Este último candidato renunció unos días antes de la primera vuelta, por lo que finalmente estuvieron en la contienda electoral solo los cuatro primeros.

manifestaron durante el paro nacional de 2021. Su discurso articula una política de la vida y del cuidado, y denuncia con firmeza el racismo estructural, la violencia, la guerra y la exclusión histórica de quienes han sido sistemáticamente silenciados y marginados de los procesos democráticos.

Luego de que Gustavo Petro ratificara el nombre de Francia Márquez como su fórmula vicepresidencial, en redes sociales y medios se vieron aflorar fuertes comentarios de descalificación y discriminación. La figura de Márquez, con sus críticas al racismo estructural, sus planteamientos del vivir sabroso, sus respuestas descarnadas y su utilización del lenguaje inclusivo, se convirtió en disparadora y pretexto para que irrumpiera abiertamente el profundo desprecio enclasado y racializado de unas derechas y élites que rara vez se ven obligadas a escenificar en público.[5]

En contraste con lo ocurrido en torno a Francia, más bien pocas fueron las descalificaciones y comentarios racistas que se registraron en las redes y medios en relación a los otros candidatos afrodescendientes. Son precisamente estos contrastes y los particulares escozores en torno a Francia los que nos permiten comprender cómo se anudan la concepciones y obliteraciones de los privilegios racializados y de la desigualdad racial en Colombia. Estas airadas reacciones constituyen expresiones precisamente de lo que se niega con ahínco, son manifestaciones de profundas angustias y fantasías racializadas que difícilmente se reconocen como tales y que tienden a mantenerse fuera de cualquier escrutinio.

5 Poco después de que Francia Márquez se lanzó como precandidata a la presidencia en alianza con el Pacto Histórico, le pregunté a un amigo que se encontraba muy cercano a su campaña si habían recibido reacciones racistas. Su respuesta fue que hasta ese momento no, que la candidatura de Francia había recibido una amplia acogida y no había sido objeto de descalificaciones. Los ataques a Francia Márquez se incrementaron luego de que Gustavo Petro la nombra como su fórmula a la vicepresidencia, a propósito de su amplia votación en la consulta y la mayor visibilidad de sus posicionamientos. Es en ese momento cuando se torna en una amenaza, en una impertinente que debe ser descalificada, corregida; cuando debía ser "puesta en su lugar".





## Racismo a flor de piel

Aunque la discusión sobre el racismo nunca había adquirido en anteriores campañas presidenciales tanta visibilidad pública, ha sido un tema que cuenta con numerosos estudios científicos en el país (Blandón y Arcos 2015; Cunin 2003; Gil 2010; Viveros 2021; Wade 1997). Destacados intelectuales afrocolombianos han denunciado, desde mediados del siglo pasado, las características y efectos del racismo en Colombia (Smith Córdoba 2019 [1980]; Mosquera 1985; Zapata Olivella 2017 [1988]).

Por otra parte, las cifras oficiales colocan a los afrodescendientes en condiciones de precariedad y empobrecimiento muy por encima de la media nacional (Urrea, Viáfara y Viveros 2019).[6] Estos datos, sumados a la sobrerrepresentación de los afrodescendientes como víctimas del conflicto (desplazamiento, despojo y masacres), son indicadores de los efectos de un racismo estructural que reproduce desigualdades sociales de hondo calado (Mosquera 2022).

A pesar de todas estas evidencias, en Colombia no son pocos quienes niegan con ahínco la existencia del racismo o lo trivializan reduciéndolo a una actitud de discriminación de unos cuantos individuos ignorantes. Expresiones de odio e improperios racistas afloraron con gran virulencia. En particular, en las redes sociales y medios, se registró una avalancha de ataques racistas contra Francia Márquez.

6 Así, por ejemplo, según el DANE (2018), los afrodescendientes constituyen el 9,34 % de la población colombiana, y las mujeres afros, el 65 % de las víctimas sexuales en el conflicto armado. El índice de la pobreza multidimensional para la población afro, en el censo del 2018, fue del 30,6 %; es decir, once puntos porcentuales más que el promedio de la pobreza nacional. Para el censo, la población afrodescendiente incluye las categorías de negro, afrocolombiano, raizal o palenquero. En los documentos oficiales, es por eso que se puede encontrar la abreviación de NARP para referirse a la población afrodescendiente.

Entre los ataques se pueden encontrar aquellos que la animalizaban, comparándola con un gorila. Durante la campaña, una conocida cantante, en su cuenta de Twitter, se refirió en reiteradas ocasiones a Francia Márquez como King Kong.[7] En numerosos memes y comentarios, se refirieron a la actual vicepresidenta en estos despectivos términos, propios de un pensamiento racializado que asocia a los afrodescendientes con los gorilas u otros simios.

En las redes sociales han circulado mensajes y memes que evidencian la virulencia de algunos estereotipos raciales que aducen a que una mujer negra tiene su adecuado lugar como empleada doméstica, limpiando, cocinando y lavando ropa, lo que hace impensable que ella aspire a gobernar a los colombianos. Así, se reducía a Francia a una condición de servidumbre para la limpieza y labores del hogar, estrechamente asociada en los imaginarios racializados a las mujeres negras. Dichas mujeres, despectivamente llamadas "sirvientas" o "muchachas del servicio", a menudo trabajan en condiciones muy precarias, sin reconocimiento de derechos laborales y en situaciones que rayan con la servidumbre. Los mensajes en cuestión reproducen viejos estereotipos racistas que le atribuyen una natural incapacidad intelectual o inadecuación moral, asignándole la posición de servir y ser gobernada por otros.

También circularon otra serie de mensajes en los cuales se ridiculizaba el lenguaje inclusivo utilizado por Francia (en particular, su utilización del término "mayoras" para referirse a las mujeres sabedoras y con reconocimiento entre las comunidades) o la expresión "de los y las nadies" (usada por ella para referirse a quienes nunca han contado, a quienes no importan, para los sectores con poder y privilegio). Mensajes y memes se propagaron indicando que Francia no sabía hablar, que era una "negra ignorante" y sin preparación para ser la vicepresidenta. No obstante, nada causó tanta incomprensión y tergiversaciones como su planteamiento de "vivir sabroso".

7 Marbelle insulta a Francia Márquez al llamarla "King Kong". *El País*. Cali. 28 de marzo de 2022. Disponible en: www.elpais.com.co/colombia/marbelle-insulta-a-francia-marquez-al-llamarla-king-kong.html (Acceso: 27/03/2025).





No todos los candidatos afrodescendientes fueron objeto de ataques con estereotipos racistas como los dirigidos a Francia. El específico escozor generado por ella no se explica por el solo hecho de ser negra, sino por su particular manera de asumir lo que aquello significaba, por su posicionamiento explícito de denunciar el racismo (al igual que el clasismo y el machismo) y no plegarse sumisamente ante las jerarquías establecidas.

Para quienes la atacaban con estereotipos racistas, Francia era una "igualada", una "negra resentida". Con su discurso y luchas, ella cuestionaba el establecimiento de privilegios y de las élites políticas y económicas que históricamente han invisibilizado, sometido, despojado y asesinado con impunidad a "los y las nadies" (expresión que Francia utilizaba con frecuencia). En un país que ha naturalizado las jerarquías sociales, donde unos se posicionan como "gente de bien", y que reproduce un profundo desprecio por esos otros que son considerados dispensables, una mujer como Francia, que tenía altas probabilidades de ser la vicepresidenta, suponía una gran incomodidad.[8]

María Isabel Mena, recientemente, escribía al respecto:

> Lo que acontece con Márquez, conmigo y con miles de personas negras en Colombia, es una consecuencia de una sociedad racializada en la que el subalterno no puede, y no debe, alterar el

8 A propósito de una disputa con el presidente del Congreso, Juan Diego Gómez (Partido Conservador), quien señalaba a Francia de vínculos con las guerrillas del ELN, en una entrevista para televisión, ella indicó: "Claro que no le cabe en la cabeza al presidente del Congreso que una mujer negra, que pudo haber sido la empleada de su casa, hoy vaya a ser la vicepresidenta de este país. Hablemos claro, lo que hay de fondo es un machismo y es un racismo que no toleran quienes han ocupado esos espacios; que hoy los nadies, las nadies, que nunca hemos significado nada en este país estemos disputando el poder, estemos disputando las posibilidades de llegar a la presidencia, a la vicepresidencia de este país". Francia Márquez en entrevista con Yamid. *Noticiero CM&*, 7 de abril de 2022.

> guion de la blanquitud. Si lo hace, se tendrá que atener a las consecuencias. Por eso, que sectores de ultraderecha hayan asociado a Francia Márquez con King Kong o hayan querido representarla como la clásica figura de la empleada doméstica, es la punta del iceberg de un imaginario donde reposa el racismo más recalcitrante de la sociedad (2022: 22).

En Colombia, las posiciones de Francia y ser la fórmula vicepresidencial de Gustavo Petro la marcaban y subsumían en una serie de poderosos estigmas en torno a la izquierda que han legitimado el asesinato de líderes sociales y que operan desde una mentalidad paramilitar muy extendida y naturalizada. Para las derechas, con su resonancia en el sentido común de ciertos sectores y clases medias urbanas, quienes se identifican con la izquierda son despectivamente adjetivados de "mamertos" y no son otra cosa que unos guerrilleros, terroristas, vándalos, violentos, personas que lo quieren todo regalado... y, por su puesto, son unos resentidos.

Es ese campo semántico el que cristaliza una serie de emocionalidades y habilita los contrastes entre las dos mujeres afrodescendientes que llegaron como fórmulas vicepresidenciales a la segunda vuelta. Así, se presentaba a Marelen Castillo, la vicepresidenta de Rodolfo Hernández, como una mujer de loables cualidades de las que carecía Francia Márquez. De Castillo se resaltaba su formación académica (doctora en Educación), su talante cordial y amoroso, su labor de educadora y vicerrectora de una universidad, y sus capacidades para representar al país. En contraste, a Francia se la describía como resentida, una mantenida, promotora del paro nacional (y de la Primera Línea).[9] Incluso, la acusaban hasta de bruja. Al describirla

9 Se le llamó Primera Línea a una confluencia de jóvenes que de manera autónoma y autogestionada, con escudos artesanales, gafas y mascarillas, enfrentaban los embates de la policía (en particular del Esmad –Escuadrón Móvil Antidisturbios–) a los marchantes o en los puntos de resistencia para evitar heridos y muertos por los abusos de la fuerza policial.





como mal hablada (por lo del lenguaje incluyente), ignorante y sin preparación para el cargo al que aspiraba, a Francia se le desconocía su trayectoria académica (abogada, con una tesis meritoria) y, sobre todo, sus logros como una lideresa social y ambiental (con reconocimientos nacionales e internacionales).

## Racismo en desmentida

Los mensajes, videos o memes que han circulado en las redes sociales, que mencionaba antes, reproducen una serie de *estereotipos raciales*; esto es, unas imágenes caricaturizantes de una persona o población subsumiéndola en una inferioridad atribuida a su pertenencia a una raza (Hall 2019). Los estereotipos raciales asumen que las razas existen, que son innatas y que explican lo que es una persona o población. Los estereotipos raciales hacen parte, pues, del *pensamiento racial* que tiene sus orígenes en el colonialismo europeo, pero no han desparecido con él, sino que se han sedimentado durante siglos en nuestros imaginarios colectivos, de tal forma que hoy definen, con sutil contundencia, nuestras emociones y nociones sin que siquiera lo notemos.

La *discriminación racial* es una práctica de rechazo o agresión a la que es sometida una persona debido a los estereotipos raciales que reproduce quien discrimina. Así, la discriminación racial es una relación de poder que se ejerce en situaciones concretas e involucra a individuos específicos. La discriminación racial actualiza, en la experiencia inmediata de los individuos, los estereotipos raciales enmarcados en una relación de poder.

Ahora bien, no toda discriminación es discriminación racial. También hay discriminaciones en nombre del género, de la orientación sexual, de la clase, del lugar o de cualquier otra coordenada desde la que se configure la normalidad. Aunque en las situaciones concretas las prácticas de discriminación responden a la confluencia de varias de estas marcaciones, en términos analíticos es importante no confundir discriminación racial con otros tipos de discriminaciones ni, mucho menos, equipararla con discriminación en general.

La discriminación racial es una de las maneras como se expresa el racismo, por lo que es equivocado reducir el racismo a la discriminación racial. Ante todo, el *racismo* es una dimensión constitutiva de la desigualdad social. No es la única, por supuesto. Clase, género y lugar también confluyen en la configuración de la desigualdad social. El racismo supone los efectos, intencionados o no, de relaciones institucionalizadas que garantizan y reproducen la jerarquización racializada de la sociedad, en la cual unos cuerpos, poblaciones y geografías racializadas como inferiores han sido objeto de exclusión, precarización y muerte, mientras que otros cuerpos, poblaciones y geografías, que suelen no aparecer marcadas racialmente, han usufructuado y se han beneficiado económica y simbólicamente de este ordenamiento social. El racismo produce el sometimiento y empobrecimiento de unas existencias, al tiempo que contribuye al enriquecimiento y privilegios de otras.

Aunque se encuentra complejamente encadenado, el racismo tiene distintas escalas y alcances, desde el sistema mundo hasta las formaciones nacionales, regionales y locales. También presenta sus particularidades dependiendo de los momentos y lugares (Wade 2014). No es igual el racismo al calor de la expansión colonial de finales del siglo XIX y principios del XX, con la consagración científica del pensamiento racial, que los racismos en el mundo actual, donde se ha demostrado la inexistencia biológica de las razas y donde las luchas antirracistas han adquirido mayor visibilidad.

En un momento determinando del pasado o en la actualidad, el racismo tampoco ha sido igual en todos los países. El racismo antes del movimiento por los derechos civiles en los Estados Unidos (desde los años sesenta) o en la Sudáfrica del *apartheid* pertenecen a un racismo explícitamente segregacionista (Hall 2019). Sin embargo, esta no ha sido la única modalidad del racismo, ni siquiera la más extendida (Mbembe 2016). En los Estados Unidos de hoy, sigue existiendo el racismo, aunque se haya transformado en sus expresiones más visibles. Que en Brasil, España, Italia o Colombia no opere el racismo de la manera en que lo hace en los Estados Unidos no significa que en estos países no exista el racismo. Tampoco quiere





decir que tales racismos sean menos nefastos o marginales en la configuración de la desigualdad social en cada uno de los países. Por tanto, desde el plano de lo concreto, no existe un único racismo, sino racismos histórica y socialmente situados.

Una de las grandes diferencias en la existencia del racismo se refiere precisamente a que mientras en unos países se niega con tozudez o trivializa su existencia, en otros no se esquiva con elaborados eufemismos o desplazamientos analíticos. Siguiendo en este sentido el análisis de Stuart Hall (2017b) sobre Jamaica, podemos identificar unos *racismos en desmentida* que contrastan con los *racismos en evidencia*. Tomada del psicoanálisis, 'desmentida' refiere a una negación que vuelve como una constitutiva presencia fantasmática, una formación sintomática que se impone como una poderosa clausura. Colombia, como trataré de plantear más adelante, pertenece a este tipo de racismos, a los racismos en desmentida.

Es fácil identificar mensajes en las redes o artículos de opinión que esgrimen de manera tajante que el racismo no existe en Colombia, que eso es un "cuento" o una "ideología" importada de los Estados Unidos "colada" en la agenda por Francia Márquez. Algunos, incluso, van más allá al asociar este "cuento" del racismo con una agenda de la izquierda (nueva izquierda o marxismo cultural, como también la llaman), definida en otras latitudes y bajo los intereses del perverso comunismo del Foro de São Paulo que, por supuesto, nada tiene que ver con la realidad colombiana. En Colombia, dicen con gran seguridad estos personajes, todos somos mestizos y con hablar de racismo lo único que se busca es atizar el odio racial, la "guerra de razas", lo cual es una obvia insensatez política que redundara en un nuevo ciclo de violencia.

Así, para traer uno de tantos ejemplos, Alejandro Bermeo, un joven politólogo que se reivindica con orgullo como de derecha y es consultado como experto en los eventos de esta orientación política adelantados en las redes sociales, publicó el 30 de marzo de 2020, en su cuenta de Twitter, un video subido a TikTok titulado *No conozco a nadie más racista que Francia Márquez*. En su video, Alejandro Bermeo afirmaba que existía una

> preocupación en Colombia, luego del debate vicepresidencial, en donde Francia Márquez termina posicionando en la agenda, colando en la agenda, una problemática que no es una problemática del pueblo de Colombia. Me refiero al racismo. Esta problemática puede ser problemática en otros países, *por supuesto siempre hay alguien ignorante e idiota que es racista, pero los colombianos no somos racistas,* menos en *una sociedad de mestizos como la nuestra*. Eso es bastante curioso porque Francia Márquez, que se vende como tan antipatriarcal, anticapitalista, anticolonialista, pues viene y nos importa, nos importa al pie de la letra, y nos trae al pie de la letra toda la agenda progresista e identitaria de los Estados Unidos. ¡Toda! Nos está metiendo esa agenda en Colombia. *Una agenda que da lugar a políticas del resentimiento, una agenda del odio, una agenda de división social donde terminan configurando ya no la lucha de clases, sino la lucha racial*. Francia Márquez está racializando a los colombianos y esto puede dar lugar a conflictos sin precedentes en la historia, tal cual los hemos visto recientemente en los Estados Unidos. Divide y vencerás. Conflictos de género, hombres contra mujeres, homosexuales contra heterosexuales, *toda esta es la política y la agenda de la nueva izquierda* que pasa de lado. Primero, todos los seres humanos, en cuanto seres humanos, gozamos de la misma igualdad y respeto, y todos como ciudadanos merecemos el mismo respaldo y el mismo trato de igualdad ante la ley. No nos dejemos meter ese sapo, Colombia. Realmente esto puede dar lugar a una violencia sin precedentes y hay que, desde ya, criticar y desarmar el discurso de Francia Márquez, porque si nos meten ese cuento acá en Colombia, se vienen más problemas al país, más venganzas, más resentimiento, más conflicto y salen cabezas volando como en todas las revoluciones [énfasis propio].[10]

10 Alejandro Bermeo. 2020. "No conozco a nadie más racista que Francia Márquez". *YouTube*. Publicado: 30 de marzo de 2020. Min: 00:01. Disponible en: https://youtube.com/shorts/Xhe2QOgpQAQ (Acceso: 22/04/2025. Video privado).





Por su parte, la exfiscal general de la nación, excongresista cristiana y exembajadora en Francia, Viviane Morales, el 4 de abril de 2022 publicó en la prensa nacional una columna de opinión titulada "Francia Márquez: ¡qué ancestros ni qué ocho cuartos!". Para Morales, "el discurso de Francia [...] es una caja de resonancia de la izquierda *woke*, la forma chic de la izquierda americana que gana terreno especialmente en los encumbrados campus universitarios del norte de Estados Unidos".[11]

Nuevamente, los cuestionamientos de Márquez sobre el racismo se le endosan a la importación descontextualizada de un discurso propio de una realidad distinta a la colombiana y, por lo tanto, se marcan no solo como irrelevantes o fuera de lugar, sino como abiertamente peligrosos para la "democracia" al atizar los odios de la herida racial:

> Los académicos neomarxistas, a su vez, encuentran muy rentable, o como diría Francia, sabroso, escarbar en la herida racial para demostrar que todavía hay una guerra racial y que mientras no sea superada se debe mantener un clima permanentemente insurreccional.
>
> A esta ideología responde el relato que, sobre la base de tantas y tan dolorosas injusticias, construye Francia Márquez, de una Colombia modelada por el ADN de un "racismo estructural", de una historia de nuestro país que solo se lee en clave de opresores y oprimidos, en donde nada de lo que hasta aquí se ha hecho merece la pena de ser reconocido.[12]

11 Viviane Morales Hoyos. Francia Márquez: ¡qué ancestros ni qué ocho cuartos! *El Tiempo*. Bogotá. 4 de abril de 2022. Disponible en: www.eltiempo.com/opinion/columnistas/viviane-morales-hoyos/francia-marquez-que-ancestros-ni-que-ocho-cuartos-viviane-morales-663019 (Acceso: 28/03/2025).

12 Viviane Morales Hoyos. Francia Márquez: ¡qué ancestros ni qué ocho cuartos! *El Tiempo*. Bogotá. 4 de abril de 2022. Disponible en:

De ahí que Viviane Morales concluya que "en la ideología *woke* la radicalidad es la apuesta, la conversación democrática está proscrita".[13] Llama la atención cómo esta excongresista cristiana considera el cuestionamiento del racismo estructural que denuncia Francia como una "ideología" importada, seguramente para asociarla a otra expresión que le ha resultado muy cara al posicionamiento de las nuevas derechas en América Latina: la "ideología de género".

Ahora bien, no es solo desde sectores de las derechas más radicales que se niega el racismo. Jorge Robledo, un conocido exsenador asociado al centro izquierda, en un debate de los precandidatos presidenciales convocado por la Universidad de los Andes para debatir sobre la población afrodescendiente en Colombia, afirmó: "Es que esto no les sucede simplemente porque sean negros. La situación del pueblo blanco, llamémoslo así, también nos debe avergonzar ante el mundo [...]. Las condiciones de pobreza y de miseria del pueblo blanco de Colombia son espantosas".[14] Esta estrategia de subsumir el racismo en la desigualdad social enclasada también tiene su larga historia, incluso dentro de las corrientes más convencionales de la izquierda para las cuales la lucha de clases es el antagonismo histórico fundamental, dejando a la raza o al género lugares derivados o secundarios en el análisis.

Es bien curioso cómo los planteamientos aducidos para negar la existencia del racismo en Colombia reproducen, probablemente sin que sus proponentes se den por

www.eltiempo.com/opinion/columnistas/viviane-morales-hoyos/francia-marquez-que-ancestros-ni-que-ocho-cuartos-viviane-morales-663019 (Acceso: 28/03/2025).

13 Viviane Morales Hoyos. Francia Márquez: ¡qué ancestros ni qué ocho cuartos! *El Tiempo*. Bogotá. 4 de abril de 2022. Disponible en: www.eltiempo.com/opinion/columnistas/viviane-morales-hoyos/francia-marquez-que-ancestros-ni-que-ocho-cuartos-viviane-morales-663019 (Acceso: 28/03/2025).

14 ¿Qué proponen los precandidatos presidenciales para la población afro? Disponible en: https://uniandes.edu.co/es/noticias/gobierno-y-politica/que-proponen-los-precandidatos-presidenciales-para-la-poblacion-afro (Acceso: 28/03/2025).





enterados, algunos asuntos que han sido ampliamente estudiados sobre los racismos en América Latina (Leal y Langebaek 2010; Appelbaum, Macpherson y Rosemblatteds 2003; Mosquera 2022). La narrativa del mestizaje o la de la democracia racial, cardinales en algunos procesos de formación nacional, han operado desde el siglo pasado como reiterativas coartadas para desconocer la existencia del racismo en los países latinoamericanos.

Diversas investigaciones han evidenciado que la idea según la cual todos en América Latina seríamos mestizos –y por ende no existiría el racismo– constituye una falacia autocomplaciente (Wade 2011). Esta noción de mestizaje no remite a cualquier forma de mezcla, sino que se configura desde una valorización desmedida de la blanquitud y de referentes europeos. Lejos de anular el racismo, aquel relato convive con representaciones raciales profundamente arraigadas y con una desvalorización de lo indígena y lo afrodescendiente asociadas con frecuencia a la barbarie o al atraso. En contextos como México o Perú, por ejemplo, la exaltación de las civilizaciones indígenas prehispánicas va de la mano con la exclusión persistente y vergonzante de los pueblos indígenas actuales. Del mismo modo, atribuir el racismo exclusivamente a los Estados Unidos, como si América Latina estuviese exenta de dicho fenómeno, es una postura ampliamente discutida y criticada (Viveros 2021). La construcción de un contraste tajante entre un "otro" estadounidense racista y un "nosotros" latinoamericano supuestamente libre de racismo ha sido cuestionada en numerosos estudios críticos, al punto que resulta llamativa la ingenuidad con la que ciertos actores aún sostienen esa oposición simplista.

El endosarles a los estadounidenses el racismo, del cual los países latinoamericanos se encontrarían exentos, tampoco es un planteamiento nada novedoso (Viveros 2021). Ese terso y claro contraste entre unos Estados Unidos racistas y un nosotros latinoamericano donde esto no tiene lugar ha sido problematizado en cientos de investigaciones y tiene tanto sentido en los estudios críticos del racismo que sorprende la candidez de la certeza con la que algunas figuras lo esgrimen.

No existe un único racismo, sino múltiples racismos y el hecho de que en Colombia el racismo sea distinto del de los Estados Unidos no significa, de ninguna manera, que no exista racismo. Uno esperaría que figuras públicas con cierta visibilidad (o que aspiran a ella) se tomaran el trabajo de consultar la literatura al respecto, derivada de numerosos estudios científicos, antes de publicar mensajes en redes o artículos de opinión decretando, sin mayor fundamento que su interpretación subjetiva, que el racismo en Colombia no existe, que no es un asunto que tenga que ver con nuestro país ni que ponga en riesgo las condiciones de existencia ni la vida de los sujetos racializados.

Desde la lógica de estas personas que niegan el racismo en Colombia, entonces, que Francia Márquez hable de ello no puede ser otra cosa que una clara expresión de que es una "negra resentida", de que todo lo quiere ver como racismo y que busca imponer un odio racializado. La verdadera racista es ella. Desde esta perspectiva, el racismo no es una problemática del país, sino de Francia Márquez.[15]

No es nueva, tampoco, la estrategia discursiva de desplazar el problema del racismo de la sociedad a las personas que lo señalan. Por medio de esta estrategia, terminan siendo racistas quienes luchan contra el racismo, quienes interpelan a una sociedad racista. La paradoja es que, mediante dicho desplazamiento discursivo, son los sujetos racializados que cuestionan el racismo los que terminan siendo marcados como racistas. En una sociedad como la colombiana, donde predomina un racismo en desmentida, son especialmente los individuos

15 Así, por ejemplo, el 31 de marzo de 2022, "El Man de los Crocs" (@Legarda77443474) escribió en su Twitter: "En Colombia nadie le paraba bolas al racismo ni que 8 cuartos, aquí los negros todos son unos bacanes. Llegó esta vieja resentida y anda tildando a reimundo y a todo el mundo de racista y cobrándonos una deuda ancestral que nosotros no le debemos ni una mierda [*sic*]". Disponible en: https://x.com/legarda77443474/status/1509353558507937793?s=46&t=7Vi4GnXo4V05wLDM9VGDqw (Acceso: 22/04/2025).





y sectores que se benefician de privilegios raciales quienes rechazan con mayor vehemencia cualquier señalamiento o evidencia que ponga en cuestión la naturalización del orden racial que nos estructura. Para evitar asumir lo que esto implicaría, se le endosa al sujeto racializado que habla de racismo la noción de resentido, de desadaptado, de atentar contra la armonía social.

Esta noción de *resentido*, central en el imaginario político colombiano, no solo ha sido movilizada para descalificar los argumentos de Francia Márquez. A Gustavo Petro se le ha calificado con frecuencia de resentido, del mismo modo que han sido tachados así muchos de quienes, a partir de sus ideas o prácticas, interpelan –ya sea de manera parcial o radical– un orden social profundamente injusto que ni aceptan ni del cual se benefician. Desde los sosiegos del privilegio, se ha naturalizado toda una etiqueta para la conversación y práctica política. A partir de esta etiqueta, los sujetos sometidos deben comportarse, quedarse en su lugar, no decir ni hacer nada que pueda perturbar a sus opresores. Si no se comportan, los poderosos, lejos de cuestionar la contingencia e injustica que produce sus cegueras y privilegios, con furia e indignación los diagnostican como resentidos, como arrogantes, como desadaptados.

Todo régimen racista da lugar a sujetos racializados: no solo a quienes son degradados y visiblemente marcados por su diferencia, sino también a quienes ocupan posiciones de privilegio racial. Estos últimos tienden a trivializar las vivencias y consecuencias del racismo, y frecuentemente se perciben a sí mismos como ajenos o desvinculados de un sistema del que han obtenido ventajas materiales y simbólicas. En este plano, el racismo, más que un sistema coherente de reflexividades, opera como un heterogéneo y contradictorio ensamblaje de emocionalidades en el cual los sujetos del privilegio racial no suelen sentirse cómodos cuando les evidencian los entramados en los que se fundan privilegios que no ven como tales, sobre los que se pueden dar el lujo de no examinar.

## Subjetividades políticas negras

Stuart Hall (2010 [1988]) argumenta que ser negro no es una cuestión de la naturaleza, sino de la historia y de la política. En varios de sus escritos indicaba cómo él, por ejemplo, no era considerado negro en la Jamaica en la que creció (por pertenecer a la clase media), pero no podía dejar de serlo en la Inglaterra a la que arribó en los años cincuenta a estudiar en la universidad. Quien es considerado negro o no depende de los contextos históricos y políticos concretos. En la Jamaica de hoy es probable que Hall sea considerado negro (o en significantes equiparables que ahora se apropian, tensionan y desplazan en varios sentidos lo negro, como el afroantillano o afrocaribeño).

En Colombia, ser negro o no varía de una región a otra, puesto que operan distintos patrones de racialización (Wade 1997). Alguien puede ser considerado obviamente negro en una región o ciudad, mientras que en otra no lo es. En algunos lugares, como en Cartagena, los criterios de racialización que marcan a alguien como negro dependen también de una serie de características como clase social, educación, prestigio y lugar de residencia que se ponen en juego en las interacciones cara a cara entre los individuos. Es lo que Elisabeth Cunin (2003) denominó "competencia mestiza".

Ser considerado negro (o afro)[16] en un contexto histórico y social concreto no siempre se corresponde con autoidentificarse como tal. No siempre hay una necesaria correspondencia entre posición de sujeto (ser considerado como negro) y subjetividad (autoidentificarse como negro). Este argumento teórico tan elemental es, sin embargo, desconocido en muchos análisis que confunden los planos de la adscripción (posición de sujeto) con el de la identificación (subjetividad).

16 En el primer capítulo se abordaron estas diferencias entre negro y afro (o afrodescendiente, afrocolombiano), que pueden ser muy relevantes en las discusiones y posicionamientos políticos.





Por subjetividades políticas negras entiendo los posicionamientos políticos en torno al sujeto negro desde individuos o colectividades que se identifican como negros (o afros). En la campaña electoral que venimos analizando, otro de los asuntos que se evidenció es precisamente cómo se articulan diferentes subjetividades políticas negras. Entre las fórmulas vicepresidenciales, contrastaban la subjetividad política negra de Francia, que apelaba a la denuncia del racismo estructural, a la defensa del territorio, a la reivindicación de la tradicionalidad y derechos del pueblo negro, con la subjetividad política negra más urbana, *clasemediera* y liberal (o incluso conservadora) de los otros candidatos que, *grosso modo*, se posicionaban en la celebración de diversidad racial y cultural de los colombianos, con una idea del racismo limitada a la falta de educación de algunos individuos y presentándose a sí mismos como ejemplos de la superación individual resultado de los esfuerzos y sacrificios personales.

Para evidenciar los grandes contrastes que existen en las subjetividades políticas negras, se puede traer a colación a Miguel Polo Polo,[17] un joven que se presenta orgullosamente de derecha y que en las elecciones al Congreso se presentó como candidato a la Cámara de Representantes por una de los dos curules destinadas a las comunidades negras.[18] Con un discutido aval de un consejo comunitario, sin ninguna trayectoria en la defensa de los derechos de las comunidades negras, su campaña, adelantada principalmente por las redes

17 Para un panorama de la trayectoria biográfica y política de este congresista, ver la columna de Isabel Caballero titulada "Miguel Polo Polo, el oportunista". *Revista Cambio*. Bogotá. 15 de marzo 2022. Disponible en: https://cambiocolombia.com/articulo/politica/miguel-polo-polo-el-oportunista (Acceso: 28/03/2025).

18 En Colombia, el Congreso se divide en Senado y Cámara de Representantes. Los senadores son votados nacionalmente, mientras que los representantes a la Cámara lo son por sus departamentos. No obstante, existen unas circunscripciones especiales, como las de comunidades negras (que cuentan con dos), en las cuales los candidatos pueden ser votados en todo el territorio nacional. Avalados por un consejo comunitario, no requieren del aval de un partido político.

sociales, se centró en la legalización del porte de armas para la defensa de los civiles y en legislar para encarcelar y expulsar de los centros de educación superior a los estudiantes de universidades públicas que participaran en las marchas y fueran acusados por la fuerza pública de actos de vandalismo.

En una entrevista concedida a la W Radio unos dos días después de las elecciones al Congreso, Miguel Polo Polo dijo que no representaba a los negros ni iba a legislar para ellos. Un interesante pasaje de la entrevista, en donde se evidencia la particular subjetividad política negra que agencia Polo Polo, es cuando argumenta que cualquiera puede ser afro porque es simplemente un asunto de autopercepción:

> Ser afro en Colombia es una persona que, primero, pues, de hecho, cualquier persona, la Constitución dice que se autodetermine o se autorreconozca como afro, puede ser afro... hasta tú [señalando al periodista Juan Pablo. "¿Yo puedo ser afro?", pregunta Paola Herrera]. Claro, si tú te autopercibes como afro, ante el Ministerio del Interior... tú puedes ser afro. Hasta tú, Paola, que tienes rasgos arios. Si tú quieres ser afro, puedes ser afro. Es que hoy hay hombres que quieren ser mujeres, lo pueden ser...[19]

Ante la insistencia de los periodistas, Polo Polo se excusó en que no era responsable por esa legislación.[20] Ya por fuera de lo que él le atribuía erráticamente a la legislación, Miguel

19 W Radio. "Si tú te autopercibes como afro, puedes ser afro; hasta tú, Paola, que tienes rasgos arios": Miguel Polo Polo. Disponible en: www.wradio.com.co/2022/03/15/si-tu-te-autopercibes-como-afro-puedes-ser-afro-hasta-tu-paola-que-tienes-rasgos-arios-miguel-polo-polo (Acceso: 28/03/2025).

20 No es cierto que en la Constitución se platee que ser afro es un asunto de autopercepción. Es más, en la Constitución solo se habla de "comunidades negras" (no de afros) en un artículo transitorio del cual derivó, dos años después, la Ley 70 de 1993. Es en esta ley que, entre muchos otros asuntos, se estipula precisamente la circunscripción especial en el marco de la cual estaba aspirando a su curul en el Congreso.





Polo Polo afirmó que, en su concepto, "ser afro en Colombia [es] una persona que él [*sic*] puede ser de piel oscura, ¡listo!". Piel oscura, esto es marcación racial, es lo que aparece aquí como el criterio que definiría el ser afro. Desde su subjetividad política negra, la autopercepción de cualquier colombiano ("así sea de rasgos arios" o una "blanca", como lo decía indignado más adelante cuando se molestaba con una de las interpelaciones de la periodista) o el tener "piel oscura" definen los criterios del ser negro. Así, para Polo Polo, ser negro es un asunto individual, ya sea posibilitado legalmente por una identificación de cualquiera o por un tono de piel.

La posición del congresista contrasta con la subjetividad política negra encarnada por Francia. Con muchos años de lucha desde el movimiento social por la defensa del territorio y el derecho a la vida de las comunidades negras del norte del Cauca, incluso como representante legal del Consejo Comunitario de La Toma y activista del Proceso de Comunidades Negras, Francia se posiciona desde una subjetividad política negra como sujeto colectivo de derechos. Entiende a las comunidades negras como un grupo étnico[21] en relación con unos territorios ancestrales y unas tradiciones culturales propias que constituyen unos particulares proyectos de vida colectivos en armonía con la naturaleza. De ahí que Francia hable de pueblo negro, con todo el peso histórico y político que supone la idea de pueblo, que también ha sido reivindicada por las comunidades indígenas. De ahí que el movimiento social desde el que propone su candidatura se llame "Soy porque Somos".

Vemos, entonces, una subjetividad política negra centrada en una idea del sujeto negro como individualidad que se autopercibe o que es marcado por el tono de la piel, en contraste con una que supone un sujeto colectivo de derechos como pueblo negro. En este contraste radica otra de las grandes diferencias de sus subjetividades políticas: para Polo Polo, pensar en clave de reparación de una deuda histórica es absurdo, mientras que la concepción de justicia social para el

21 Aquí, grupo étnico no es un sinónimo ni un eufemismo de raza. Para ampliar estas diferencias políticas y conceptuales, ver el tercer capítulo.

pueblo negro de Francia pasa por entender cómo se articulan las desigualdades e injusticias del pasado con las del presente.

En un mensaje en Twitter, el 13 de abril de 2022, Polo Polo escribió:

> La deuda histórica es lo más estúpido qué hay [*sic*]. Pretenden corregir una injusticia del pasado, cometida por gente q está muerta hacia gente que ya es polvo, con otra injusticia en el presente; poniendo a gente q [*sic*] no tiene la culpa, a pagarle cosas a otros que no sufrieron nada.[22]

Para Polo Polo, no existe conexión entre las desigualdades del pasado y las del presente. La esclavización y precarización de la vida de los esclavizados africanos y sus descendientes no es concebido como un dispositivo estructural de acumulación de riqueza y privilegios que posicionaron a una gente y a sus descendientes en un sistema de reproducción de la desigualdad que se ha prolongado en el tiempo. Los individuos enriquecidos y privilegiados de hoy no tienen nada que ver con las acumulaciones y despojos de las generaciones pasadas, lo que los exime de cualquier "culpa" por la actual injusticia o desigualdad social existente.

Así, Polo Polo defiende una noción de sociedad como sumatoria de individuos sin relaciones estructurales con el pasado, sin culpabilidades por las injusticias pasadas que se les escapan ni les definen en sus desigualdades en el presente. Nadie puede, por tanto, considerar que debe hacerse justicia en el presente por cuestiones del pasado y menos si eso apela a un tratamiento diferencial por parte del Estado, sea en forma de acciones afirmativas o de derechos diferenciados. Hacer eso, según Miguel Polo Polo, es reproducir el racismo:

22 Comentario de Miguel Polo Polo en Twitter (@MiguelPoloP). Disponible en: https://x.com/MiguelPoloP/status/1514300191548968961 (Acceso: 28/03/2025).





> Aquí la izquierda habla de racismo, pero más racistas son ellos, porque cuando tú vienes y tratas a los indígenas de una raza superior, estás siendo racista, estás haciendo lo mismo que hacen los blancos cuando [...] decían que eran la raza superior, la raza aria. Entonces, no caigamos en la misma discriminación, positiva o negativa, porque aquí todo el mundo es igual. Aquí ninguno merece más derechos por ser de raza, pues pasa más fácil a una universidad, con un puntaje más bajo, a una carrera; que por ser de raza tiene acceso a un presupuesto más alto que los otros colombianos [...]. Mis ancestros negros no lucharon para que yo tuviera más derechos que los blancos o para que tuviera menos derechos que los blancos, mis ancestros negros lucharon para que tuviéramos igualdad de derechos, igualdad ante la ley, porque aquí no podemos entrar con ese cuentico de que porque históricamente fuimos segregados, entonces ahora tenemos más derechos que los demás, porque estamos haciendo lo mismo. ¿Qué culpa tienen los blancos de ahora? ¿Qué culpa tiene Ana Sofía por ser blanca y de ojos azules de lo que cometieron sus ancestros blancos en el pasado contra mis ancestros? ¿Qué culpa? ¡Ella no tiene ninguna culpa! Entonces, ahora quieren cargar odio sobre la raza blanca y sobre los que no son indígenas o sobre los que no son negros diciendo que ellos son los culpables de una segregación de hace casi quinientos años. ¡Por favor![23]

A esta subjetividad política negra se le escapa una perspectiva histórico-estructural del análisis social: no puede entender el racismo como un hecho estructural cuyos efectos no se diluyen en los actos de discriminación racial en el pasado ni se circunscriben a un ejercicio moral de individuos

23 Miguel Polo Polo. 2021. "Debatiendo con un mamerto sobre el paro". *Facebook*, 03:46. Publicado: 10 de mayo de 2021. Min: 00:24. Disponible en: https://web.facebook.com/watch?v=317673923087812&_rdc=1&_rdr (Acceso: 28/03/2025).

concretos. El racismo se circunscribe a estos actos de discriminación que algunas personas con prejuicios raciales despliegan sobre otros o como el resultado de políticas de Estado equivocadas por las ideologías de izquierda, que introducen perversos incentivos para reproducir la pobreza en forma de subsidios o acciones afirmativas.

El 14 de abril de 2022, Miguel Polo Polo publicó en su Twitter un mensaje que fue ampliamente difundido y comentado:

> La diferencia entre Francia Márquez y yo, es q ella quiere un *pueblo negro* arapiento [*sic*], resentido, amargado y mendigo de limosnas del Estado. Yo quiero *negros* capitalistas, millonarios, q miren al futuro; y q perdonen y olviden las injusticias del pasado. Esa es la gran diferencia!" [*sic*] [énfasis propio].[24]

El contraste entre pueblo negro y negros como individuos es central en las diferencias de las subjetividades políticas negras que se ponen en juego con Francia y Polo Polo. Lo de "harapiento", "resentido", "amargado" y "mendigo de las limosnas del Estado" hace parte de su ceguera de derecha (y en particular su cercanía con las derechas emergentes que se mal llaman libertarias), en la cual la desigualdad es un hecho o bien natural, o es el resultado de la adecuación o falla moral de los individuos, y el papel del Estado es garantizar, sin más, el imperio del mercado.

"Vivir sabroso", una expresión popularizada por Francia en las mencionadas elecciones, supone otro tipo de subjetividad política negra. Objeto de muchos ataques e incomprensiones, puesto que se ha tergiversado como querer tener plata sin trabajar, como vivir de los subsidios del Estado, el "vivir sabroso" del que habla Francia es una concepción de vivir en los territorios sin miedo, sin que se le nieguen los derechos, con dignidad. En una respuesta a una pregunta que le hizo Claudia

24 Comentario de Miguel Polo Polo en Twitter (@MiguelPoloP). Disponible en: https://x.com/MiguelPoloP/status/1514277469448200200 (Acceso: 28/03/2025).





Palacios, en una entrevista del noticiero nacional CM& a Francia, una vez elegida como vicepresidenta, se transparenta cómo ha sido erráticamente entendida. La periodista le preguntó que si ahora, que podía residir en la casa asignada a la Vicepresidencia, eso hacía parte del vivir sabroso, a lo que Francia contestó:

> Yo no creo que vivir sabroso se refiera a tener una casa. Yo hoy, gracias a Dios, tengo una casa digna. Entonces, si creen que porque soy una mujer empobrecida y ya porque me dan una casa vicepresidencial estoy viviendo sabroso, está muy equivocada. Eso es parte del clasismo de este país, si lo miras desde ese lugar. Y te invito más a reflexionar qué significa el vivir sabroso para el pueblo negro en sus entrañas, en su identidad étnica y cultural. Se refiere a vivir sin miedo, se refiere a vivir en dignidad, se refiere a vivir con garantía de derechos.[25]

La subjetividad política negra que se juega en el "vivir sabroso" no se circunscribe a individualidades, sino que apunta a reconocer un sujeto negro constituido colectivamente, en una diferencia que pasa por una noción de pasado, presente y futuro que se corresponde con concepciones y valores culturales tradicionales y que supone el territorio, la vida, un proyecto de nosotros como pueblo negro.

El racismo es, desde la perspectiva de la subjetividad política negra agenciada por Francia, un asunto estructural que no afecta solo a los sujetos racializados como negros, no es simplemente algo del pasado que no tenga nada que ver con el presente. Para Francia, el racismo no se circunscribe a los actos de discriminación racial que algunos individuos ejercen sobre otros. En uno de los debates realizados entre los candidatos a la vicepresidencia en el marco de la campaña, sobre los mensajes racistas que se habían producido contra ella, Francia argumentó:

25 *El País*. Francia Márquez: "Vivir sabroso es vivir sin miedo". Madrid. 23 de junio de 2022. Disponible en: https://elpais.com/america-colombia/elecciones-presidenciales/2022-06-23/francia-marquez-vivir-sabroso-es-vivir-sin-miedo.html?outputType=amp (Acceso: 28/03/2025).

> El racismo es algo que lastima [...]. Erradicar el racismo no es una responsabilidad de la población que ha sido racializada, como erradicar el patriarcado y el machismo tampoco es la responsabilidad de nosotras las mujeres. Esta es una responsabilidad que debemos asumir como sociedad. El racismo lastima, el racismo daña, el racismo destruye nuestra humanidad, pero el racismo mata. ¿A cuántos jóvenes racializados los matan en los barrios populares? ¿A cuántos líderes racializados los matan en los territorios? ¿Cuántos niños y niñas racializados y empobrecidos mueren de hambre todos los días en este país? Es a eso que nos estamos enfrentando.[26]

Esta concepción del racismo como estructural, que explica en parte la desigualdad social en el presente, pero que se entrama con clase social, con género y con lugar, supone una subjetividad política negra que cuestiona a las jerarquías y privilegios sociales que suelen ser naturalizados por aquellos que se han beneficiado históricamente de dichas jerarquías, al igual que por los individuos que se identifican y se pliegan a ellas.

* * *

Francia Márquez no fue la única candidata negra a la vicepresidencia. Luego de su elección como fórmula de Gustavo Petro, y en particular por la apabullante votación lograda por ella en la consulta interna del Pacto Histórico, otros cuatro candidatos a la presidencia nombraron personas negras en sus fórmulas vicepresidenciales. El hecho de que ninguno de los otros candidatos negros a la vicepresidencia fuera objeto de mensajes, memes y videos con estereotipos racistas, o incluso que sobre ella hayan sido relativamente marginales hasta que fue nombrada como la fórmula vicepresidencial de Petro, con una alta probabilidad de convertirse en efecto en la vicepresidenta, dice mucho de las particularidades del racismo en desmentida en Colombia.

26 *El Tiempo*. Francia Márquez le envía un contundente mensaje a Marbelle. Bogotá. 30 de marzo de 2022. Disponible en: www.eltiempo.com/elecciones-2022/candidatos/francia-marquez-le-envia-un-contundente-mensaje-a-marbelle-661962 (Acceso: 28/03/2025).





No es tanto el sujeto negro el que perturba en sí a los poderosos y privilegiados, sino que se encuentre en ciertos escenarios y asuma actitudes que ponen en riesgo, política o simbólicamente, el *statu quo*. Cuando los sujetos negros se comportan, es decir, cuando no hablan, enfáticamente y sin eufemismos, sobre el racismo o la desigualdad social desde lugares que no pueden ser trivializados, no se les presta realmente atención, son notas al pie de página en el imaginario y en la agenda nacional. Cuando habla de cultura, de folclor, de deporte, del ambiente (de forma general y sin poner en riesgo los intereses de los poderosos); cuando asume, en voz baja y con lágrimas, su lugar de víctima (también en general y, sobre todo, cuando su dedo apunta a la brutalidad de las guerrillas); cuando no cuestiona sustancialmente las lógicas de la acumulación de riqueza y del privilegio... el sujeto negro está dócilmente en su lugar.

Pero cuando no sigue el libreto asumido por la naturalizada etiqueta de la conversación y práctica política, afloran con gran visceralidad el racismo, el clasismo y el sexismo: "¡Negra igualada, negra resentida, negra incapaz!". Se ridiculizan sus argumentos sin tomarse la molestia de entender que, con enunciados como el de "soy porque somos", el de "vivir sabroso" o la feminización de una gramática masculinizante, se encuentran invitaciones a imaginarnos en otros términos y a desnaturalizar sentidos comunes sedimentados sobre la política, la igualdad social en diferencia y las relaciones humanos-no humanos.

La Francia Márquez de hoy, el lugar en el que se encuentra y los riesgos que supone tanto para los poderosos y privilegiados como para quienes se identifican y pliegan a ellos evidencian ese racismo en desmentida en Colombia, un racismo que apela a los más añejos estereotipos raciales para seguir negando la obviedad de su existencia y de su papel en la reproducción de una desigualdad social que proscribe y precariza unas existencias. El visceral escozor de su presencia, de su actitud y de lo que encarna hace de Francia Márquez un indicador que desenmascara ese racismo en desmentida, uno que ha naturalizado que los

sujetos de la blanquidad enclasada son los únicos que pueden hablar y gobernar a esos sujetos dispensables, a los nadies, a las nadies... a los que, cuando no guardan silencio reverente y compostura, hay que poner en su lugar.

Para esas colombianidades enunciadas desde los privilegios políticos, mediáticos y económicos, quienes no pocas veces se enuncian como "gente de bien", educados en las universidades privadas, bien portados y hablados, la mirada a los ojos y los cuestionamientos de alguien como Francia Márquez son absolutamente inaceptables. Hay que corregirla, descalificarla, ridiculizarla, animalizarla, eso es, hay que ponerla en su lugar: "Esa negra igualada, ignorante y resentida, ¡quién se ha creído que es!".



# "Aquí los blancos son de color": marcaciones raciales, actividades económicas y racismo en un mundo negro

La primera vez que escuché la expresión *de color* para referirse a alguien "no negro" fue a comienzos de los años noventa, cuando empecé a frecuentar Tumaco. Como alguien que creció en uno de los barrios populares de Medellín, y en cuanto un naciente antropólogo de la Universidad de Antioquia que estaba haciendo su trabajo de campo en el marco del Proyecto Bosques de Guandal en los ríos Satinga y Sanquianga, que se refirieran a mí como *de color* o *coloradito* me llamó desde entonces poderosamente la atención por varias razones.

En primer lugar, por el sutil contraste que había encontrado más al norte del Pacífico nariñense, en los ríos antes mencionados. Allí, por mi aspecto, me consideraban *paisa*, pero no porque supieran que era de Medellín o que proviniera de Antioquia o de esa región paisa más general, sino que junto a los bogotanos, a los caleños y a los patojos (Popayán), a los "blanquitos" (que podían ser muy mestizados) del interior del país, así nos nombraban. *Paisa* tenía un alcance mucho mayor que el que suele asignársele en otras regiones de Colombia.

No obstante, a los provenientes de la zona Andina de Nariño, a menudo evidenciados por el acento al hablar y muchos por los estereotipos corporalizados, se los nombraba como *serranos*. Había otros "blancos" que desde siempre han habitado en lugares como Vigía y Mulatos, en el delta del río Sanquianga, y que (en las imágenes caricaturizadas que tenemos de ellos) pudieran fácilmente pasar por un alemán o un noruego, a quienes no se los llamaba *paisas* ni *serranos*, sino *culimochos*.

Años después, en lugares como Quibdó o Nuquí, en el departamento del Chocó (Pacífico norte), en los cuales también he realizado varios trabajos de campo a lo largo de las últimas décadas, entendí que *paisa* es prácticamente un sinónimo de la blanquidad (o mesticidad blanquizada) en abierto contraste con *negro* (o *chocoano*, que es a menudo su sinónimo).

En segundo lugar, porque en otras geografías racializadas, como las de Estados Unidos, la noción *de color* señalaba a las personas marcadas como negras o afroamericanas. A un estadounidense convencional que no se haya movido de su sentido común racial, independientemente de que se lo marcara como negro o no, en lo último que hubiera pensado con la noción *de color* era precisamente en una indicación de la blanquidad como operaba en Tumaco. Este contraste ponía descarnadamente en evidencia la singularidad, pero también la arbitrariedad de los sistemas de categorías racializadas. Así mismo, invitaba a pensar por qué unos sistemas tenían mayor visibilidad más allá de los lugares en los que habían emergido y operaban, mientras que a otros no se les correspondía y, en algunos aspectos, hasta invertían algunas de las oposiciones nodales que los constituían.

En los últimos tres años, nuevamente viviendo en Tumaco, he vuelto sobre este asunto. Lo que escribo es el resultado de una trayectoria vital en clave antropológica que me ha vinculado en amistades y en complicidades con el Pacífico y su gente. Esta escritura, entonces, no es simplemente un ejercicio analítico desinteresado y distante, sino una cartografía de experiencias y vivencias que revelan una región compleja y en constante reconfiguración.

Ubicado en una región donde la densa selva tropical, los intrincados manglares y los serpenteantes esteros se entrelazan con una costa salpicada de numerosos ríos que desembocan en extensos deltas, Tumaco ha sido moldeado por la riqueza natural que lo rodea. Su casco urbano, asentado en una pequeña isla, abarca también la isla de El Morro y una porción continental, todas interconectadas por puentes de concreto que facilitan la movilidad de vehículos y transeúntes.





Con una población abrumadoramente afrodescendiente, Tumaco constituye un auténtico mundo negro. La vitalidad y fuerza de las presencias negras son en Tumaco una de sus características. En el último censo, ocho de cada diez personas se clasificaron como parte de la población negra, mulata o afrodescendiente.[1] La mayoría desciende de los esclavizados africanos traídos para laborar en las ricas minas reales de oro de Iscuandé y Barbacoas, muchos de los cuales llegaron a asentarse en lo que era un pequeño poblado de pescadores que se convirtió en un pujante centro comercial, a finales del siglo XIX, de la mano de la exportación de la semilla de tagua, conocida como el marfil vegetal, y de otros productos forestales como el caucho (Leal 2020).

No es una apelación culturalista ni mucho menos folclorizante lo que quiero subrayar con el concepto de 'mundo negro'. No son tampoco la marimba o los vistosos turbantes que se escenifican en Cali en el Festival Petronio Álvarez, el Pacífico y su gente lo que entiendo por aquel mundo. Esas estereotipaciones (Hall 2010 [1985]) no son las que busco resaltar con la noción de 'mundo negro'. Dicha noción, para el contexto de Tumaco, busca dar cuenta de la evidente presencia y vitalidad de las improntas asumidas y referidas como negras que definen las corporalidades, espacialidades, ritmos y subjetividades de gente marcada como negra o no, no solo en lo urbano, sino también en los mares, ríos y zonas de carretera. Es un espacio donde la negridad constituye, en gran parte, los términos de la experiencia y de las estructuras del sentir de los tumaqueños, sean o no marcados como negros.

En un mundo negro, como el de Tumaco, ser marcado racialmente como negro no es equiparable a un mundo

1 Según el censo del 2018, en el municipio de Tumaco, incluida la parte rural y no solo el casco urbano, la población total era de 257 052 habitantes, la cual se desagregaba de la siguiente manera: la población indígena sería 12 523 personas (el 5 %); la negra, mulata o afrodescendiente, 205 642 personas (el 80 %); la raizal, 103 personas (el 0,4 %); la rom, 0 personas, y la palenquera, 1 persona (el 0 %). No se reconocen como grupo étnico 38 783 personas (el 15 %).

"blanco", como en Bogotá (Gil 2010). No todos los mundos negros son equivalentes, ni en cómo se articulan las negridades ni en cómo operan la filigrana de las marcaciones racializadas, con sus despliegues de eufemismos o no, con las imbricaciones enclasadas de lugar y de "capital cultural" (Bourdieu 1990), que configuran las experiencias y subjetividades de quienes son marcados o no como negros. Sus especificidades se derivan no solo de las particulares modalidades de racismo que constituyen a cada formación nacional de la alteridad (Briones 2015; Segato 2007) y a las particulares formaciones provinciales o locales de la diferencia (Briones 2002; Restrepo 2013), sino de las historicidades concretas que han producido, de cierta manera, los distintos mundos negros.

En el presente texto me interesa explorar las marcaciones raciales que operan en un mundo negro como lo es Tumaco y analizar cómo se desagregan en distinciones de gradientes de color para la marcación racial de lo negro, o en inscripciones de lugar para la gente de color o "coloraditos". Con este panorama de distinciones y contrastes, se describirá lo que aparece como una división racializada del trabajo, puesto que se pueden trazar tendencias entre algunas actividades económicas y ciertas marcaciones racializadas o sus particulares inscripciones de lugar o de clase. Por último, nos adentraremos en las prácticas del colorismo, la discriminación racial y el racismo, haciendo una distinción analítica entre ellas en aras de potenciar la comprensión de sus particulares amarres y efectos.

## Marcaciones raciales

En Tumaco existen una serie de marcaciones raciales a las que se recurre para clasificar a un individuo. *Negro* es el más evidente para muchos, quienes a menudo se identifican sin ambigüedad con esa marcación. Al grueso de los tumaqueños se los considera *negros*, aunque veremos más adelante que esto tiene sus sutilezas y cuestionamientos. *Claritos* o *de color* es el término local que se utiliza para definir a los blancos, blanco-mestizos o mestizos. En una interesante inversión de





sentido, en Tumaco los blancos son *de color*. También se les llama *blancos* o *mestizos*. Finalmente, se habla de *cholos* e *indios* para referirse a individuos que corporalmente o por sus labores (como veremos más adelante) se los asocia con las poblaciones indígenas de la carretera, del Putumayo o del Ecuador. Como indios también se considera a los antepasados que vivían en lo que hoy es Tumaco y sus alrededores antes de la llegada de los europeos, cuya presencia se expresa en los restos arqueológicos.

Hasta aquí nos encontramos con un sistema de marcaciones raciales que reproduce, en líneas generales, la distinción entre negro, blanco, indio y mestizo. No obstante, es a partir de este punto en donde aflora una filigrana de categorías clasificatorias locales. En la marcación racial de negro, se establece una gradiente de distinciones que va desde el *negro clarito* al *negro negro* o *negro azulado*.

Yulian Segura y Carmen Cerón (2019), en su artículo "Los colores de los negros", presentan los distintos términos utilizados por los estudiantes con los que trabajaron para diferenciar una serie de tonos al interior de la marcación racial de negro. En un esquema con una paleta de colores, articulada en lo que Segura y Cerón denominaron un eje de cercanía y lejanía del "ideal del fenotipo dentro de lo negro" (2019: 452), se organizaron los siguientes términos: clarito, negro coloradito, negro canela, negro moreno, negro oscuro, negrito y negro azulado.

Yeison Vásquez, tumaqueño de nacimiento y mototaxista de profesión, con quien hemos establecido ya una amistad de varios años y quien se considera a sí mismo como "negro zambo", me explicó los distintos matices al interior de la marcación racial de lo negro. Para Yeison, "al negro azulado, cuando uno se le acerca, se le nota el color de piel, o sea, se le mira prácticamente como un azul oscuro, oscuro, oscuro, oscuro". El negro azulado tiene la lengua "morada, no es roja, es morada. La lengua morada, morada, morada". Además del negro azulado, Yeison diferenciaba entre el "negro mestizo", el "moreno" y "el negro indio":

> El negro mestizo es el que es prácticamente color de piel, más o menos canela. Está el moreno. El moreno es tirado entre negro y blanco, y el negro indio o negro cholo es aquel negro que es de piel negra, pero de pelo liso.[2]

Desde su perspectiva, lo que prima en Tumaco son las distintas "combinaciones" o "mezclas":

> A ver, profe, acá en Tumaco existe el negro zambo, el negro mulato, el negro mestizo, que son mezclas entre un negro y una persona blanca o mulata. Entonces viene siendo la combinación. ¿Qué pasa? Negro, negro, negro, negro, como usted mira, hay en Tumaco, pero son muy pocos. ¿Por qué? Porque ya hubo esa mezcla. ¿Sí me entiende? Ahí ya hubo esa mezcla.[3]

Retomo la idea del comentario anterior. Es cierto que la noción de 'combinaciones' se relaciona con las mezclas entre comunidades (personas racialmente no iguales), pero creo que identificar este tipo de combinaciones se conecta también con el sentido de lugar y clase.

Aunque estas mezclas son las que priman, la marcación racial de negro es abrumadoramente mayoritaria entre la población tumaqueña. Se trata de una marcación que no solo supone gradientes en los tonos de la piel, la forma del cabello o el color de la lengua, sino que también implica "combinaciones". No estamos ante una marcación sin diferencias en su interior ni, mucho menos, considerada como una simple puridad.

Una de las descendientes de migrantes de la Sierra anota al respecto:

2 Conversación con Yeison Vásquez. Mensaje de voz a través de WhatsApp. Julio de 2023.

3 Conversación con Yeison Vásquez. Mensaje de voz a través de WhatsApp. Julio de 2023.





> Entonces y así junto con ellos llegaron muchos hombres [de la sierra y Pasto] a Tumaco. Estos hombres, de alguna u otra manera, comienzan a unirse con las mujeres negras en Tumaco y pues comienzan a nacer. Algunos se quedan en el territorio, otros se van y tenemos esa mezcla. Hijos o niños con mujeres negras de hombres campesinos pastusos blancos, obreros blancos y por eso nosotros miramos, pues, apellidos que son pastusos, pero en gente negra y gente que vive o es nativa de Tumaco. Por ejemplo, apellidos como Betancur, apellidos como Salazar, con apellidos como Benavides. El mismo apellido Rosero, que es un apellido muy pastuso, pero que usted ve bastantes personas que llevan ese apellido en Tumaco siendo negros.[4]

No todos los tumaqueños caben dentro de la marcación racial de negro. Hay descendientes blancos o blancos mestizos provenientes de las familias de Barbacoas que se establecieron en Tumaco y que confluyeron con migrantes europeos y chinos de finales del siglo XIX y primera mitad del siglo XX. En ese tiempo, Tumaco era un pujante centro comercial vinculado a la exportación de la tagua (Leal 2020). Además de estas familias iniciales, las industrias maderera, de mediados del siglo XX, y camaronera y palmera, unas décadas después, atrajeron a otra ola de extranjeros y de personas del interior del país que se asentaron definitivamente en Tumaco.

Así, entonces, los tumaqueños blancos o mestizos son marcados como gente de color o coloraditos. Algunos de ellos han nacido en Tumaco con uno o dos padres originarios de otros sitios que se asentaron aquí, pero otros son hijos de una, dos o más generaciones de nacidos en Tumaco. Entre la gente de color –los coloraditos–, se diferencian las personas que vienen de Pasto o de la zona Andina sur de Colombia, a quienes se les denomina pastusos o serranos. El reconocible

4 Conversación con Lizet Santacruz, egresada del Programa de Sociología de la Universidad de Nariño en Tumaco. Mensaje de voz a través de WhatsApp. Diciembre de 2022.

acento de su castellano, unas corporalidades más mestizadas que conservan ciertos rasgos indígenas (cabellos negros lacios, estaturas relativamente bajas y cuerpos aplanados) y ciertos comportamientos alimenticios o centrados en sus familias suelen ser algunas de las características que se les asocian. Un aspecto relevante son las pocas uniones maritales entre estos tumaqueños blancos o mestizos (en particular los pertenecientes a ciertas familias "prestantes") y los tumaqueños negros. Aquello se puede explicar, en parte, por las ínfulas de superioridad moral y racial de los primeros con respecto a quienes son inferiorizados al ser marcados como negros.

Los *paisas* también hacen parte de la gente de color o coloraditos. Mucho más colorados o claros que los pastusos o serranos, los paisas son provenientes del interior del país, de una amplia zona que incluye la influencia histórica antioqueña. Se los concibe como hábiles comerciantes, siempre prestos a hacer negocios como sea, solidarios entre sí y con una gran destreza para hacer dinero, que va desde establecer ventas callejeras o ambulantes de mercancías importadas y cachivaches hasta ser propietarios de almacenes de abarrotes, electrodomésticos y supermercados. Además de un reconocido acento y de estar al frente de los negocios, los paisas también son recordados como parte importante de los paramilitares que se impusieron en Tumaco a comienzos de los años 2000.

Bogotanos y vallunos son otras de las categorías que suelen incluirse en la noción de gente de color o los coloraditos. Son más visitantes recurrentes que residentes. Los bogotanos, a menudo vinculados al mundo de las oenegés, la cooperación internacional o las distintas entidades estatales o del Gobierno nacional, están entrando y saliendo, a veces en un vuelo en la mañana para regresarse en uno en la tarde. Los vallunos aparecen más en las empresas de palma, en los hoteles o vinculados con medianas o grandes pesqueras.

Los *gringos*, que son en principio esos extranjeros con dificultades para hablar castellano, incluyen no solo a los estadounidenses, sino también a canadienses y muchos europeos. Si son blancos, porque hay algunos negros, los





gringos son clasificados como de color. Su presencia en Tumaco se ha dado por su intervención en proyectos o programas específicos de la industria global humanitaria, así como por el componente militar de las iniciativas de aspersión con glifosato (sobre todo en el marco del Plan Colombia, luego Plan Patriota) u otras actividades de cooperación con el Ejército y la Policía del país.

Asentada en las playas de Vigía y Mulatos, al norte del Pacífico nariñense, habita desde hace al menos doscientos años una población de blancos raizales conocida localmente como *culimochos*. Aunque no todos los tumaqueños saben de ellos, los *culimochos*, sin lugar a dudas, son considerados como gente de color, como blancos. Son famosos en el Pacífico por sus habilidades de marinos y por la construcción de los barcos de cabotaje que han conectado los distintos poblados y ciudades de la costa, transportando pasajeros y mercancías.

Entre la gente de color, se incluyen gran parte de los venezolanos, quienes han llegado a Tumaco en los últimos quince años como parte de la ola migratoria en busca de mejores condiciones. Su acento y algunas expresiones al hablar son los principales indicadores para considerar a alguien como venezolano, ya que sus corporalidades suelen ser semejantes a las de otras personas clasificadas como gentes de color, similares a las de un paisa, por ejemplo.

Como indio o cholo se marca racialmente a personas con ciertas corporalidades. Su cabello y el color de piel son dos de los indicadores corporales en esta marcación racial:

> Está el indio. Al indio por lo general le llaman indio por lo del pelo liso y por el tipo de piel, que es un tipo de piel canela, pero en general es un tipo de piel negra. Pero como es liso, entonces se le dice indio o indio negro.[5]

5 Conversación con Yeison Vásquez. Mensaje de voz a través de WhatsApp. Julio de 2023.

Hay variaciones en esto de *indio negro*. Una antropóloga tumaqueña me indicaba que el término que ella había escuchado siempre era el de *cholo negro*:

> Mi familia paterna viene del río Chagüi. Se cuenta que en esta zona hubo mezcla de indígenas y negros que llevó a los cholos negros: cabello liso, de color de piel no tan oscura. Aunque siguen siendo negros (desde la percepción del tumaqueño), la nariz no es chata.[6]

A las mujeres con vestidos tradicionales indígenas y a los hombres con sus cabellos largos se los asocia a los indios del Putumayo y, en ocasiones, del Ecuador. Por otra parte, se habla de "los indios de la carretera" para referirse a hombres y mujeres con una corporalidad muy particular, donde al tipo de cabello y al tono de la piel se le suelen sumar la forma de los ojos y su escasa altura y gracilidad. Llama la atención que las uniones maritales entre *cholos* y *negros* no son tan comunes, lo que sugiere la persistencia de fronteras simbólicas que limitan la integración. Desde la perspectiva de muchos tumaqueños negros, los cholos son percibidos con cierto desdén, aspecto que indica una jerarquización de estas marcaciones racializadas.

## Actividades económicas

En Tumaco se pueden trazar tendencias entre ciertas actividades económicas y marcaciones raciales. La pesca, por ejemplo, es realizada prácticamente en su totalidad por gente negra, mientras que los propietarios de los almacenes de abarrotes son en su gran mayoría gente de color o los dueños de los puestos de plantas medicinales y contras son predominantemente personas marcadas como indios o cholos. Tales tendencias pueden ser muy claras en muchas actividades económicas, en tanto que en otras son mucho menos nítidas al confluir personas de diferentes marcaciones raciales, como

6 Comentario de Fernanda Preciado hecho, por escrito, a un borrador de este texto.





en el caso de los almacenes de zapatillas y ropa de moda, cuyos propietarios son gente de color (particularmente paisas y caleños), pero también hay tumaqueños negros.

Los tumaqueños de color, blancos o mestizos, además de estar vinculados al aparato del Estado local, también trabajan en labores asistencialistas y en programas ambientales y sociales articulados al Gobierno nacional, a la cooperación internacional y al enjambre de oenegés que hacen presencia en Tumaco, en particular, y en el Pacífico nariñense, en general. Algunos de estos tumaqueños son propietarios de ferreterías, restaurantes de pollo asado o frito, hoteles o son empleados o dueños de las empresas palmeras.

Los serranos o pastusos tienen gran presencia en el comercio de verduras, frutas y quesos traídos por tierra del interior del país. Trabajan tanto en el suministro a los diferentes establecimientos como en su venta en graneros. Son propietarios de camiones, colectivos y buses intermunicipales que transportan personas y mercaderías por la carretera que conecta a Tumaco con Pasto y, de ahí, al interior del país. También tienen una visible presencia como directores o funcionarios de diferentes entidades, programas y proyectos del Gobierno departamental. Algunos no residen en Tumaco, sino que están durante unos días de la semana para regresarse tan pronto pueden a Pasto, donde suelen tener a sus familias. Los pastusos y serranos son los principales turistas de las playas de El Morro, a donde llegan para pasar sus vacaciones con sus familiares y amigos.

Los *paisas* se suelen desempeñar en el comercio formal con mercados y supermercados, almacenes de abarrotes, de zapatillas y ropa, mercaderías (cachivaches), panaderías y prenderías. Así mismo, son propietarios de algunas tiendas de barrio y se los puede ver empujando carretillas por las calles, con ropas o cachivaches, o simplemente caminando mientras ofrecen lo que cargan en sus manos.

Entre las actividades económicas con mayor presencia de vallunos y caleños están las sociedades anónimas con grandes capitales de las palmicultoras, así como medianas y grandes pesqueras que orientan la producción fuera de los mercados locales. Las

estaciones de venta de gasolina, no solo en el casco urbano, sino a lo largo de la carretera, también cuentan con propietarios vallunos o caleños. Igualmente, algunos de los hoteles en las playas de El Morro y en el centro son de su propiedad. Al igual que los paisas, los vallunos y caleños tienen almacenes y *boutiques* de ropa, así como algunas panaderías. Aunque con menor presencia que los bogotanos y los gringos, se pueden encontrar vallunos y caleños, e incluso algunos paisas, en las labores y proyectos de oenegés o de cooperación internacional.

En pequeños puestos callejeros o en sus respectivos locales, se puede encontrar a los indios o cholos con sus ventas de plantas medicinales y para la suerte, extractos de diferentes plantas en bebidas y ungüentos, brazaletes y otros artefactos que sirven como contras. Algunos de estos comerciantes son inganos o kamsá provenientes del Putumayo y otros, incluso, llegan desde el Ecuador. Cabe anotar que algunos cholos, no más de un puñado, se han dedicado a vender en carretillas frutas importadas como manzanas y uvas junto a otras como mandarinas o peras, estacionados en ciertas calles del centro.

Las personas marcadas racialmente como negras, muchas de ellas tumaqueñas y otras provenientes de distintos municipios del Pacífico nariñense o de otros departamentos, están vinculadas a diferentes actividades económicas, según se encuentren entre los sectores más precarizados y empobrecidos, pasando por las que podrían considerarse las clases medias hasta las posiciones económicas más privilegiadas y enriquecidas.

Entre los primeros, que a menudo habitan en los puentes[7] y otros barrios marginales, predomina la economía del rebusque.[8] En el mototaxismo hallan su sustento cientos de hombres jóvenes, aunque también se pueden encontrar hombres mayores e incluso un puñado de mujeres. Pelar camarón a destajo en las pesqueras o recolectar piangua o concha en los manglares son dos de las actividades

7 Así se conocen los barrios palafíticos.

8 En Tumaco, según datos del DANE (2020), el 53,7 % de la población se encuentra en situación de pobreza multidimensional.





económicas asociadas al rebusque para las mujeres.[9] La comercialización de pescado en puestos fijos conformados a menudo con no más de una mesa, sea en la galería, en el mercado, en el puente de El Pindo o en algunas calles, como la esquina del Coliseo o la salida de El Bajito, es realizada mayoritariamente por hombres mayores, algunos ya ancianos. También hombres mayores comercializan el pescado en carretillas que empujan por las calles, anunciando, en voz bien alta, el tipo de producto que están vendiendo.

En el mercado y en la Ye se encuentran numerosos puestos, donde se ofrecen verduras, tubérculos, yerbas, cocos, plátanos y frutas, atendidos en su gran mayoría por una o varias mujeres. No todas son marcadas racialmente como negras, sino que también están allí quienes son concebidas como serranas o pastusas. Si bien son pocos, también encontramos hombres al frente de estas ventas. En el mercado, en un par de esquinas, algunas mujeres negras ya mayores se dedican a la venta de toyo o raya ahumados, junto con las bolsas de coco rallado. Por su parte, los puestos callejeros de venta de carne de res, cerdo y pollo se ubican en una de las esquinas del mercado, siendo los carniceros hombres jóvenes, aunque no sean ellos sus propietarios.

Algunos hombres y mujeres, en los barrios o en el centro, se dedican a la venta de gas y gasolina traídos del Ecuador. Pese a que unos cuantos se dedican solo a esto, otros combinan dicha labor con más actividades, por ejemplo, ofreciéndolos en sus pequeñas tiendas en donde no faltan agua, gaseosa, cerveza, productos locales –como plátanos y cocos– y una amplia gama de paquetes de comida procesada. Estas pequeñas tiendas, que operan en las salas de las casas, son impulsadas por las mujeres, quienes las atienden. Cuando son mentideros[10] o lugares para tomar, son los hombres los están a cargo.

9 Ha sido tanta la precariedad en las opciones de empleo que hoy en día recolectar concha se ha convertido en un medio de trabajo para los hombres.

10 Como *mentideros* se conocen los lugares donde se reúnen a jugar cartas y dominó los hombres, muchos de ellos mayores, y donde consumen cerveza y aguardiente.

Los restaurantes más pequeños, algunos de unas cuantas mesas, tienden a ser propiedad de mujeres negras que trabajan con otras mujeres de su familia o con amigas. Están ubicados en las entradas de los saltaderos, donde llegan las embarcaciones de los distintos ríos y playas; cerca al mercado, o en diferentes lugares de los barrios. Estos restaurantes ofrecen a los comensales los mejores precios de las comidas locales. Así mismo, muchas mujeres tienen sus puestos con una variedad de frituras, café y jugos que instalan todos los días en las esquinas o al frente de sus casas, ya sea en las mañanas o en las tardes. Algunos de estos puestos venden desayunos o comidas, como los restaurantes, mientras que otros simplemente ofrecen papas rellenas, aborrajados, patacones con salchichón, empanadas y bebidas como la otaya.[11]

Las rifas son una actividad de la economía del rebusque a la que se dedican principalmente las mujeres negras, algunas ya mayores. Ellas recorren los sitios donde saben que están sus clientes y potenciales compradores, con sus hojas de cartulina. En una tabla que contiene varias columnas y filas están las casillas con los números sorteados. Allí escribirán el nombre de la persona que los compra y si ha pagado o no. También hay rifas más formales, de motos y premios en dinero más sustanciales, por las cuales les pagan un porcentaje por boleta vendida. Hombres y mujeres, a veces con altavoces, caminando por las calles o ubicados en una esquina (como la de la Calle Mosquera, a una cuadra de la sede de la Alcaldía), se dedican a ofrecer las boletas. Las cadenas son otra estrategia para reunir dinero colectivamente, en las que el monto usualmente semanal que aportan todos (por cuota o mediante la venta de una rifa) lo utiliza una persona como "capital" para financiarse. Esto va rotando hasta que todos los participantes de la cadena quedan cubiertos.

11 En las noches se ven los puestos de salchipapas, muchos de los cuales se concentran en la Avenida de los Estudiantes, en los alrededores de la cancha de San Judas. Aunque algunos son propiedad de mujeres negras, los más consolidados y con mayor infraestructura son atendidos por varias jóvenes negras a quienes les pagan la noche de trabajo.





Aunque en estricto sentido no es una actividad económica, la serie de programas y políticas de ayudas o subsidios estatales constituyen una fuente de recursos que para muchas de las personas más empobrecidas han hecho un aporte relevante a sus estrategias de supervivencia. Familias en Acción, Jóvenes en Acción, Ingreso Solidario, Subsidio al Adulto Mayor y las ayudas a familias víctimas del desplazamiento son algunos de los dineros entregados por el Estado que, para muchos en Tumaco, son vitales.

En un contexto marcado por la precariedad laboral, estos recursos se han convertido en una pieza clave dentro de las estrategias de subsistencia de sectores de la población. Programas como Familias en Acción y Jóvenes en Acción han permitido mitigar, en alguna medida, la falta de empleo estable, garantizando ingresos mínimos que, aunque son insuficientes para superar condiciones de pobreza estructural, representan un alivio temporal para muchos. Ingreso Solidario, implementado como respuesta a la crisis económica derivada de la pandemia, evidenció aún más la dependencia de ciertos grupos poblacionales a este tipo de ayudas, mientras que el Subsidio al Adulto Mayor ha sido fundamental para una población que en muchos casos no cuenta con pensión ni redes de apoyo familiar suficientemente sólidas. Un sector especialmente impactado por estas transferencias es el de las víctimas del desplazamiento forzado, quienes han sido beneficiarias de diversos programas de asistencia estatal.[12]

Dentro de la economía del rebusque de la gente marcada como negra, también están los niños que recorren con sus canastas las playas de El Morro vendiendo bolsitas con maní

12 Como en muchos otros lugares, en Tumaco estos programas de subsidios estatales no escapan a las lógicas clientelistas, la asignación discrecional, la manipulación de listados y la existencia de beneficiarios fantasmas. Las filas desde tempranas horas de la madrugada en las entidades bancarias o del Estado que entregan estas transferencias y subsidios evidencian marcaciones raciales, enclasadas y de género. Son contrastes entre lo rural y lo urbano muy dicientes.

(dulce y salado) y tajadas de plátano (verde o maduro) que son preparados por algunos artesanalmente en sus casas, mientras que otros venden el producto de dos hombres de Viento Libre que se aprovechan de los niños. En estas playas, algunas mujeres con grandes recipientes de plástico ofrecen empanadas y papas rellenas, en tanto que otras venden dulces (encocadas) en bandejitas de icopor. Se ofrecen helados y raspados en carritos empujados por hombres en las playas, al tiempo que mujeres instalan sus puestos para vender obleas. Masajes y paseos turísticos, ya sea en lancha o en el gusanillo, son otras de las tantas labores del rebusque de los tumaqueños en las playas de El Morro.

En el rebusque también caben actividades como raspar hojas de coca, para lo cual hay que viajar a los campos donde están los cultivos. Hombres, muchos de ellos jóvenes e incluso niños, se dedican a esta labor y son conocidos como raspachines. El procesamiento de la coca, primero en los laboratorios y luego en los cristalizaderos, es otra actividad económica del rebusque que incluye desde los llamados químicos, encargados de sacar la pasta y después la cocaína, hasta los innumerables trabajos de picar y macerar la hoja, traer los insumos y demás.

Por otra parte, entre las actividades económicas más importantes para los tumaqueños, está, sin duda, la pesca. Para algunos, entra dentro de la economía del rebusque, como sucede con quienes van a pescar en sitios como el puente de El Morro con sus volantines. Igualmente, están los que se embarcan en pesqueros medianos que se adentran en el mar durante jornadas que pueden durar varios días. Otros pescadores, que tienen sus embarcaciones y artes (redes o espineles, por ejemplo) para pescar camarones o gran variedad de peces no mar adentro, sino en la ensenada, ya no estarían tan asociados a la economía del rebusque.

Los pequeños y medianos establecimientos comerciales, como licorerías, dulcerías, bares y discotecas, son propiedad de tumaqueños o personas marcadas racialmente como negras. Además, son propietarios y trabajan en los talleres de reparación de motos, vidrierías, algunas pesqueras pequeñas, aserríos,





carnicerías y negocios de coco y cacao. Almacenes de ropa y zapatillas, así como perfumerías, mueblerías, salones de belleza y barberías son también sus negocios. Finalmente, personas marcadas como negras, no solo tumaqueñas, controlan el transporte fluvial y marítimo que conecta a Tumaco con los diferentes poblados en los ríos o playas de la costa.

Entre los propietarios y trabajadores de estos establecimientos, almacenes y medios de transporte hay miembros de los sectores y clases medias, aunque no todos, ya que muchas de estas iniciativas económicas son bastante precarias y se mantienen a flote con dificultad. La clase media de la gente negra tumaqueña o proveniente de otros lugares del Pacífico está constituida por quienes tienen empleos formales, muchos de ellos con formación técnica o profesional, como una parte de los trabajadores de las palmicultoras, grandes hoteles, empresas y oenegés que tienen oficinas en Tumaco, pero, sobre todo, por los profesores de colegios privados y públicos que constituyen uno de los empleos más estables.[13]

Corporaciones y fundaciones del sector cultural local, que incluyen música, danza y teatro en sus actividades, son dirigidas por profesionales negros, con y sin formación académica, que pueden incluirse entre las clases medias. Finalmente, muchos de los funcionarios públicos de la administración municipal, que se supone cuentan formación universitaria, son parte de estos sectores y clases medias, aunque sus contratos suelen estar supeditados a los vaivenes de las alianzas y clientelas políticas que se hacen con el poder en las distintas elecciones (Tabla 1).

13 La docencia es una de las ocupaciones más estables y mejor remuneradas en Tumaco. Sin embargo, no son pocos los cargos de profesores que han sido asignados a través de cuotas políticas, lo que incide directamente en la educación, ya que son varios los que no tienen mayor pasión por la labor docente. Esta forma de clientelismo no solo afecta la formación académica de las nuevas generaciones, sino que también contribuye a la reproducción de desigualdades estructurales, limitando las oportunidades de movilidad social y fortaleciendo círculos de privilegio basados en los entramados de cuotas y de favores que reproducen el poder de las clases políticas locales.

## Tabla 1. Actividades económicas

| | | | |
|---|---|---|---|
| Paisas | Comercio formal. | Mercados de cadena, abarrotes, panaderías, prenderías. | De color |
| | Tiendas de barrio. | Pequeñas. | |
| | Ventas ambulantes. | Cachivaches. | |
| Serranos | Transporte terrestre. | Camiones, colectivos y buses intermunicipales. | |
| | Comercio de verduras y frutas. | Distribución al por mayor y venta al detal. | |
| | Quesos. | Distribución al por mayor. | |
| | Entidades y programas estatales departamentales. | Gran presencia en estas entidades y programas, sobre todo en los cargos directivos. | |
| | Oenegés y cooperación internacional. | Poca presencia. | |
| Caleños-vallunos | Palmiculturas. | Sociedades anónimas, grandes capitales. | |
| | Gasolineras. | No solo en el casco urbano de Tumaco, sino a lo largo de la carretera. | |
| | Pesqueras. | Medianas y grandes, para comerciar en el interior del país. | |
| | Almacenes y *boutiques* de ropas. | Localizadas en el centro. | |
| | Panaderías. | Comparten este negocio con los paisas. | |
| | Oenegés y cooperación internacional. | Poca presencia. | |





| | | | |
|---|---|---|---|
| Bogotanos | Entidades y programas estatales nacionales. | No solo nacidos en Bogotá, sino que residen allá. Aunque algunos pasan temporadas de semanas y meses en Tumaco, muchos llegan y salen con actividades (a veces el mismo día). | De color |
| | Oenegés y cooperación internacional. | | |
| Europeos-estadounidenses | Oenegés y cooperación internacional. | Suelen estar poco tiempo, unos cuantos días. | |
| Venezolanos | Mototaxismo. | Rebusque. | |
| | Ventas ambulantes. | Rebusque. | |
| Culimochos | Barcos de cabotaje. | Viajan a Buenaventura y Esmeraldas. | |
| Blancos tumaqueños | Entidades y programas del Estado local. | Operan en redes clientelares. | |
| | Oenegés y cooperación internacional. | Funcionarios de rango medio. | |
| | Palmicultura. | Plantaciones. | |
| | Ferreterías. | En el centro. | |
| | Restaurantes de pollo. | Cadenas. | |
| | Hoteles. | En el Morro y en el centro. | |
| Afros/negros | Entidades y programas del Estado local. | Redes clientelares. | Negro |
| | Profesores. | Entidades públicas y privadas (básica y media). | |
| | Sector cultural. | Música, danza y teatro. | |
| | Pesca, recolección, procesamiento y distribución local de mariscos. | A pequeña escala y para el consumo local, algunas de estas actividades se consideran como rebusque. | |

| | | | |
|---|---|---|---|
| Afros/negros | Negocios de barrio (tiendas). | Desde esporádicos puestos hasta tiendas consolidadas. | Negro |
| | Transporte marítimo y fluvial. | A diferentes lugares de la costa y en los ríos. | |
| | Salones de belleza y barberías. | Para mujeres y hombres. | |
| | Almacenes de artículos de belleza, extensiones de cabello, maquillajes, uñas y perfumes. | En barrios y zonas céntricas. | |
| | Bares y discotecas. | Dispersados por el casco urbano, algunos en el puente de El Morro y en las playas. | |
| | Restaurantes, comidas rápidas y frituras. | Actividad predominantemente femenina. | |
| | Puestos callejeros. | Carnes, verduras, quesos. | |
| | Ventas ambulantes. | Pescado, plátanos. | |
| | Mototaxismo. | Rebusque. | |
| | Rifas y cadenas. | Rebusque. | |
| Indígenas | Tiendas, puestos callejeros y ventas ambulantes. | Plantas medicinales, contras, preparaciones para la suerte y la potencia sexual. | Indios –cholos– del Putumayo |

Fuente: elaboración propia.





## Colorismo, discriminación racial y racismo

En el estudio "Los colores de los negros", ya citado, la clasificación al interior de la marcación racial de negro se presenta como un modelo de ascenso social que tiene lo blanco como su ideal:

> Según los estudiantes, es usual utilizar una clasificación al interior de la gente categorizada como negra con base al color de la piel, en la cual la sub-categoría "clarito" se encuentra cerca del ideal blanco, si bien, siempre procurando estar dentro de lo negro, mientras que, en el otro extremo, el "negro azulado" se encuentra lejos del ideal blanco, siendo que se debe procurar implementar mecanismos de ascenso étnico/racial mediante el entrecruce con personas con grados más claros de piel (Segura y Cerón 2019: 452).

Para los autores, en este modelo de ascenso social, marcado por las diferencias de color al interior de la marcación racial de lo negro, hay cuatro criterios que son puestos en juego en las respuestas de los estudiantes entrevistados para su investigación: el primero consiste en considerar a las personas más cercanas a lo más negro como "mal habladas"; es decir, que hablan duro y de manera vulgar; el segundo es que su comportamiento es brusco y tosco; el tercero se refiere a "aspectos fenotípicos como la nariz y el cabello" que son rechazados, y, finalmente, el cuarto alude a la inteligencia, la disciplina y la creatividad (Segura y Cerón 2019: 453).

No serían solo cuestiones estéticas lo que estaría en juego en las apreciaciones de estos estudiantes de Tumaco sobre la diferencia del tono de color entre las personas marcadas como negras, ya que se establecen correspondencias entre comportamientos inadecuados, habilidades limitadas y ciertas tonalidades en el color de la piel. Arnulfo Mina, citado por Ángela Mora, plantea cómo en las prácticas cotidianas se reproducen potentes formas de exclusión: "Entre nosotros nos discriminamos, es decir, el que es un poquito más coloradito también le dice al otro 'no, vos sos

negro quítate de aquí" (2023: 56). En consecuencia, hay toda una jerarquización ascendente desde los colores más oscuros a los más claros en el espectro de las personas que son marcadas racialmente como negras, lo cual se puede interpretar como expresión del colorismo.

En la teoría social, el colorismo es un término que hace referencia a la preferencia basada en el tono de piel dentro de una misma marcación racial. En contraste con la discriminación racial, que se enfoca en la discriminación entre diferentes razas, el colorismo se centra en las diferencias de tonalidades de piel entre individuos que comparten una misma marcación racial. El colorismo, entonces, supone una esteticidad deseada y mayor adecuación moral asumida entre las personas con tonos de piel más claros, y desdeña a quienes poseen tonos más oscuros. El colorismo tiene sus raíces en el sistema colonial y opera como sentido común en sociedades donde prevalece la noción de que la piel clara es superior.

Por lo tanto, se puede constatar que en Tumaco operan distinciones que suponen jerarquizaciones entre la gente marcada racialmente como negra. Eso de que "hay negros de negros" evidencia los contrastes que pasan no solo por una gradiente de color, no únicamente por un orden de esteticidades, sino también por el plano de los sujetos morales adecuados o no, y de comportamientos que no pocas veces se encuentran enclasados:

> Es frecuente encontrarse con valoraciones en relatos como el de Andrea, quien manifiesta que su abuela, una partera afrodescendiente reconocida en Tumaco, les enseñó a sus hijos y nietos a distinguirse a partir de la afirmación "hay negros de negros" (Andrea, comunicación personal, 9 de junio de 2022), refiriéndose a los orígenes de la familia, si tiene recursos o no, si es de origen rural, si ha estudiado, si sabe desenvolverse en público sin hacer escándalos, si cuida su aspecto físico, cabello y vestido, y





> demás elementos de distinción frente a otros, "los negros comunes" (Mora 2023: 59).[14]

Mi percepción se basa en que las distinciones son más marcadas por temas de clase que incluyen la formación académica, las relaciones interpersonales, el núcleo familiar y la ascendencia de la familia (antes era muy marcado a qué familia pertenecías: la primera identificación eran los apellidos, entre otros factores).[15]

Una egresada del Programa de Sociología de la Universidad de Nariño, tumaqueña de nacimiento, descendiente de abuelos serranos, por lo que no es marcada racialmente como negra, ante mi pregunta por el racismo en Tumaco, me aclaró:

> Se escuchan en una familia expresiones como que "hay que mejorar la raza"; "ese negro tan feo"; "yo soy negro, pero no soy tan negro"; "ese negro es un negro muy negro, es negro azul que le llaman". Entonces esas son expresiones racistas que se dan, digamos, entre la misma gente negra.[16]

Nuevamente nos encontramos con el colorismo, puesto que el racismo requiere no solo de estos actos de discriminación, sino que supone que existan relaciones de dominación y de privilegio de unos grupos racializados sobre otros. Así, el racismo es estructural y opera como una de las dimensiones de la reproducción de la desigualdad social. Aunque el colorismo se encuentra en sintonía con el racismo, el racismo supone mucho más que prejuicios y estereotipos racializados.

---

14 En otro trabajo elaboro, con más detalle, cómo se pueden entender las especificidades de los sectores y clases medias negras en Tumaco (Restrepo 2022).

15 Desde mi percepción, sigo insistiendo en que el tema del lugar es importante. Tengo presente que una de las variables de identificación son las preguntas "de qué barrio eres" o "en qué barrio vives".

16 Conversación con Lizet Santacruz. Mensaje de voz a través de WhatsApp. Diciembre de 2022.

Ahora bien, lo anterior no significa que entre las personas marcadas racialmente como negras no exista un orgullo o valoración sobre sí mismas ni que no exista un rechazo a las expresiones del colorismo. Entre jóvenes que se identifican con orgullo como afros, afrocolombianos o negros, se evidencia un cuestionamiento al colorismo. Esto queda muy claro en un video documental titulado *Cosmovisiones de lo que significa ser "negro" en Tumaco*, realizado por quienes en ese momento eran dos estudiantes de Sociología.

Así, por ejemplo, para la estudiante Lizeth Carabalí, ser negro evoca una historia de lucha, raíces y ancestros. Significa fuerza y fortaleza:

> Negro... solamente decir negro significa [...] nuestras raíces, nuestros ancestros, ya es algo muy profundo. Decir negro es decir nuestra historia, es sentir todo lo que nos ha tocado pasar. Es algo histórico con solamente decir negro. Negro es lucha, lucha constante, lucha incansable. Significa como ese estado de sumisión en la que nos tocó vivir por muchos años, pero también negro significa guerrero, luchador, que a pesar de las dificultades, que a pesar de lo que se tenga que vivir, siempre va a estar con esa fortaleza, porque eso significa fortaleza, fuerza.[17]

En un sentido parecido, Johana Quiñónez, licenciada en Ciencias Naturales y gestora de la Casa de la Memoria, enfatiza el ser negro en términos de la historia de la racialización y de la estereotipación con las cuales al africano "se le ha quitado su condición humana, su condición de ser, para reducirlo al negro". Por eso, agrega que "decir 'yo soy negra' es reivindicar esos derechos que nos han sido negados".[18]

17 Sociologando por el Mundo. 2019. "Cosmovisiones de lo que significa ser 'negro' en Tumaco". *YouTube*, 40:10. Publicado: 25 de febrero de 2019. Min: 34:40. Disponible en: https://youtu.be/ubDNnwpgPyA (Acceso: 28/03/2025).

18 Minuto 33:21 del video antes citado.





En palabras de James Banguera, el ser negro implica un dilema que pasa, por un lado, por el racismo y la exclusión, pero que también significa tradición e identidad:

> Ser negro en Tumaco significa ser vulnerable ante la adversidad y ser víctima del blanqueamiento político o del olvido de parte de los gobernantes, de las dirigencias, de los que lideran el país, por un lado; ser negro en Tumaco también significa tradición, significa apego, significa raíz, significa identidad. ¿Desde qué postura? Desde la postura ancestral, de la herencia que hemos venido recibiendo a través de los tiempos, de los años, y que a partir de eso se haya [venido] construyendo un significado de lo que es ser negro en Tumaco y fuera de él.[19]

Un asunto muy interesante en casi todas las intervenciones de los jóvenes en el documental es su conexión con esa historia de lucha que se hace tradición y cultura. De ahí que muchos prefieran hablar de afro o afrocolombiano antes que de negro. Laura Paredes Ocoro, presentada como "investigadora de rituales de muerte como mecanismo de interacción", afirma enfáticamente al respecto:

> Me considero una mujer afrocolombiana. Tengo en cuenta mis raíces ancestrales en el África y por ello considero ser afrocolombiana. Mis raíces están en África, pero pertenezco al territorio colombiano. Para mí, ser afro, ser una mujer afro, es llevar conmigo la carga de mis antepasados, llevar conmigo un legado cultural, un legado que me indica interactuar de forma más cercana y más alegre con mi comunidad, que me indica el llevar conmigo también todos esos desarrollos de las prácticas culturales que me identifican como mujer afro.[20]

19 Minuto 32:30 del video antes citado.

20 Minuto 11:18 del video antes citado.

Por su parte, Lina Viviana Peña, gestora de paz de la Casa de la Memoria, hace una reflexión entre el ser negro y afro mucho más allá del color de la piel, porque, desde su perspectiva, lo que ello implica es asumir la historia que supone en términos de la resistencia del pueblo negro y, además, conlleva una serie de particularidades culturales:

> Para mí, ser negro y afro evidentemente tiene una relación, y depende de la forma como cada uno lo puede observar. Uno puede decir "soy negro" ligado al color de piel. O "soy afro", pensando en la historia, pensando en la resistencia, que va mucho más allá del color de piel. Pero creo que es importante resaltar que esos términos van más allá del color de piel. Resaltar y reconocer que hay una historia, una historia en particular de este pueblo negro que tiene una resistencia, que tiene una lucha, que ha trascendido por mucho tiempo, que por lo cual también tiene en nosotros un gran legado importante y que hace parte de que lo que somos y de lo que hemos construido a lo largo de todo este tiempo. Sin embargo, también hay que resaltar esas particularidades que tienen las comunidades negras, las comunidades afro, alrededor de todo eso que hemos construido, como lo de nuestros antepasados con nuestra cultura, con nuestras tradiciones y todo lo que hemos construido a alrededor de todo esto.[21]

Me he detenido en varias elaboraciones de estos jóvenes afro/negros tumaqueños para mostrar que, aunque se pueden registrar actitudes de colorismo, como se deriva del trabajo de Segura y Cerón (2019), también hay otros discursos y posicionamientos con relación a lo que implica ser negro o afro sin subsumirlos a un paradigma donde la blanquidad opera como lo más valorado o el ideal deseado.

21 Minuto 28:40 del video antes citado.





Habiendo dicho esto, no se puede desconocer, sin embargo, que términos como afro, afrocolombiano y afrodescendiente tienden a ser más familiares para quienes en Tumaco tienen acceso a la formación profesional o relación con escenarios en los que circulan los discursos y funcionarios de las entidades estatales y del Gobierno. También para aquellos que se relacionan con los densos entramados del mundo de las oenegés y de la cooperación internacional.

No es sorprendente que, para personas como Yeison Vásquez, quien no pudo graduarse del colegio y vive del rebusque, el término *afro* es simplemente un eufemismo que busca, sin lograrlo, evitar el racismo:

> Que el afro lo utilizan de una manera para no decirle a la persona negra. El afro es un término de cambiar la palabra negra. Entonces, esa es la manera en que la gente cambió prácticamente el racismo aquí diciéndole a la persona tú eres afro o tú eres moreno o tú eres, como le dicen, niche. No. La única manera es que hay negro.[22]

En Tumaco existe la discriminación racial y el racismo, pero estos se encuentran más allá del colorismo. Hagamos aquí una pequeña digresión teórica, ya que es crucial no confundir discriminación racial y racismo, puesto que no son lo mismo. La discriminación racial es una de las expresiones del racismo, pero el racismo es mucho más profundo y se manifiesta de muchas otras maneras. La discriminación racial consiste en una práctica de rechazo o agresión de un individuo o varios con respecto a otro u otros individuos en nombre de sus estereotipos racializados. Supone, por lo tanto, situaciones concretas en las que se dan unas relaciones entre individuos.

Como ya lo indicamos cuando lo diferenciamos del colorismo, el racismo refiere a la desigualdad social e implica un ordenamiento del mundo jerarquizado en el

22 Conversación con Yeison Vásquez. Mensaje de voz a través de WhatsApp. Julio de 2023.

cual unas poblaciones se han beneficiado históricamente de otras inferiorizadas racialmente que han sido sometidas y despojadas para legitimar la acumulación de riqueza y privilegios de quienes se imaginan como superiores racialmente. El racismo, sin embargo, no es un asunto del pasado, sino que supone una experiencia histórica que constituye, en gran parte, nuestro presente. Es por eso que, para que podamos hablar de racismo, no es suficiente con que se dé la discriminación entre individuos, sino que a ella se le debe sumar el poder y el privilegio. De ahí que individuos o sectores subalternizados no ejerzan racismo hacia los poderosos y menos entre sus pares, aunque puedan tener prejuicios raciales y discriminar, en ocasiones puntales, a personas que encarnan el privilegio racial.

En Tumaco opera la discriminación racial a flor de piel. Esta discriminación se funda en una serie de estereotipos racializados sobre la gente marcada como negra que se reproducen, sin mayor cuestionamiento, desde alguna gente de color. Así lo da a conocer Lizet Santacruz:

> Vemos como que ese racismo hacia los negros de la misma gente blanca en Tumaco. Yo conozco gente en Tumaco, nacida en Tumaco, o sea, gente tumaqueña, que se expresa de una forma, digamos despectiva, hacia la gente negra. Como, por ejemplo, decir: "Ah, los negros son bulliciosos"; "ah, es que el negro sí es escandaloso"; "negro, ¡negro tenía que ser!". Cosas por el estilo, aun estando en Tumaco y siendo tumaqueños, pero, digamos, no son tumaqueños negros, sino que son tumaqueños blancos.
>
> Otra de las expresiones que uno escucha en Tumaco, sobre todo de la gente que llega, [de la gente] blanca o de los blancos que viven en Tumaco [...], es tener [...] mucho cuidado. A los hombres, sobre todo, con recibir comida, porque en la comida les echan brujería [...]. Por ejemplo, tener cuidado con meterse con una mujer negra, porque la mujer negra le hace brujería, que la mujer negra, pues, lo enamora con brujería. Siempre esas son expresiones racistas y, sobre todo, se dan [...] entre las familias de origen pastuso, de origen mal llamado blanco.[23]





Aquí nos encontramos con estereotipos racializados que asumen la generalización, a menudo despectiva, de *todos los negros (o indios) son esto o hacen aquello y no pueden dejar de serlo o de hacerlo porque son negros (o indios)*. Desde tales estereotipos racializados, la marcación racial se asocia y, supuestamente, explica de antemano la calidad moral, el comportamiento y las habilidades físicas e intelectuales de cualquier individuo o población.

Dichos estereotipos racializados, sin embargo, suelen ser modulados en relación a la clase social y, por ende, se supone que las personas de los sectores más empobrecidos o precarizados son o se comportan más como "negras". Los sectores y clases medias negras en Tumaco tienden a desmarcarse, a veces de manera dramática, de ciertos comportamientos asociados a lo negro desde estos estereotipos racializados, mientras que idealizan otros a los que reinscriben en cuanto tradición o cultura. Como ya planteamos, la expresión "hay negros de negros" cristaliza precisamente estas distinciones que complejizan las marcaciones racializadas. Resuena, en otro plano, con una expresión problemática y ampliamente referida, "negra, pero linda". En este caso, el "pero" actúa en el plano del género de un modo análogo a como lo hace, en otros contextos, con las modulaciones de clase.

La discriminación racial en Tumaco se expresa con claridad en las prácticas de evitación y de exclusión de las gentes de color, sobre todo de los blancos o mestizos tumaqueños, o que residen en Tumaco, hacia las personas y poblaciones

23 Conversación con Lizet Santacruz. Mensaje de voz a través de WhatsApp. Diciembre de 2022.

marcadas racialmente como negras, en particular si se asocian a los sectores más precarizados y empobrecidos. Una de estas prácticas de evitación y exclusión se evidencia en el hecho de que en familias de color no se dan emparejamientos con personas marcadas como negras o, en las dinámicas familiares, no incorporan a amigos negros.

También se revelan una serie de prejuicios racializados que se traducen en la exclusión de personas marcadas como negras. Un amigo que sin duda ocupa el lugar de la gente de color, extranjero, incluso, y que seguro prefiere mantenerse en el anonimato, indica:

> He conocido mucha gente de cooperación [internacional] blanca que llega a Tumaco o gente de otras partes del país que viene a trabajar con oenegés, y veo que también hay una estigmatización muy grande hacia el pueblo negro. En seguida, [dicen]: "Aquí no se puede trabajar", "aquí tal". En menos de un año, ya vienen diciendo eso, entonces vienen con un estigma supergrande hacia el pueblo negro.[24]

Son prejuicios racializados que se traducen en prácticas de discriminación racial, sin duda. Ahora bien, otro amigo negro del Pacífico nariñense no está muy en desacuerdo con esta manera de considerar a los tumaqueños:

> Les gusta trabajar en esas oenegés, pero no [...] les gusta hacer nada, [quieren] ganarse grandes sueldos para estar bebiendo en El Morro y chicaneando y comprando moto cara [...]. K., recientemente, estuvo en un proyecto de socialización de los acuerdos de paz en alguna zona. La mayoría de profesionales eran de Tumaco y ella me manifestaba que el día que ya tenga la posibilidad de brindar trabajo al tumaqueño no se lo brindaba, porque son personas perezosas [a las] que no les gusta hacer nada y que además quieren legitimar su contrato con cualquier cosa. Llaman a la gente a que les firmen y salen rapidísimo. Entonces sí tienen esta cuestión de chicanero, de comprar motos. La moto lo es todo.[25]

24 Conversación con A. Mensaje de voz a través de WhatsApp. Febrero de 2024.





La discriminación racial de la gente marcada como de color opera desde una serie de estereotipos racializados que circulan mucho más allá, que entran a sedimentar ciertas nociones de tumaqueñidad que incluso gente marcada como negra entra a enunciar como tal. Sin embargo, ello no parece circunscribirse a las gentes de color y el hecho de que operen como estereotipos no significa que, de ninguna manera, se articulen con ciertas actitudes y prácticas de los individuos así estereotipados.

El racismo apunta a un nivel mucho más macro, donde Tumaco, en particular, y el Pacífico, en general, son constituidos como territorialidades en precariedad, territorios del terror (Oslender 2004), lugares con gentes cuyas vidas son imaginadas como inadecuadas y cuyas muertes no merecen ser ni siquiera lloradas (Butler 2010, 2011). Esto opera en el plano más estructural, donde la desigualdad social es constituida en lugares y existencias que parecen no importar.

Ángela Mora (2023) señala cómo desde el análisis estadístico es evidente que Tumaco se encuentra en una notable situación de precarización, con los más problemáticos indicadores. Así, por ejemplo, mientras la pobreza multidimensional en el total nacional es del 19,6 %, en Tumaco alcanza el 53,7 % (en el área urbana es del 45,8 %, y en la zona rural, del 63,3 %). "Estas cifras no sólo muestran la magnitud de la desigualdad social que experimenta este territorio frente a la nación, sino la desventaja de las zonas rurales ante las zonas urbanas"

25 Conversación con Gustavo Santana. Mensaje de voz a través de WhatsApp. Marzo de 2024.

(Mora 2023: 51). En relación con las necesidades básicas insatisfechas, Mora manifiesta que para "Tumaco alcanzan un 18.3% en el área urbana y un 38.75% en los asentamientos rurales" (2003: 51). Se pueden seguir enumerando muchos otros indicadores estadísticos que evidencian una precaria situación para el grueso de los tumaqueños.[26]

* * *

Las categorías de marcación racial o del diferencialismo cultural expresan modalidades de inscripción de jerarquías en la cotidianidad. En los usos locales, el "de color" no es únicamente un eufemismo, sino una forma de diferenciación que opera en un entramado de relaciones de poder y reconocimiento. Las posiciones de sujeto y subjetividades no son estables ni homogéneas, sino que fluctúan en función de los lugares de enunciación, de los registros corporales y de las historias sedimentadas en las formas de relación social. Esto se hace aún más evidente cuando se observa la manera en que la blanquidad no es simplemente la constatación de un hecho prediscursivo, sino una marcación que se inscribe diferencial y contextualmente.

Lo que en otros lugares podría ser leído como una evidencia de la racialización negra en el Pacífico, aquí se desdobla en otras modulaciones del color, del origen y de las diferencias entre "los de aquí" y "los de afuera". No solo importa la apariencia, sino la manera en que se inscriben ciertas corporalidades en la memoria histórica. La noción

26 "Lo anterior se confirma en el bajo logro educativo, que para Tumaco representa el 61.7%, frente al resto de Colombia que está sobre el 43.8%. El analfabetismo también es superior en Tumaco con un 19.5%, en tanto para la nación alcanza un 9.5%. Por otra parte, las diferencias más notorias se encuentran en aquellos datos que muestran que Tumaco tiene inadecuadas garantías para acceder a una vivienda digna con un 58.4% frente a un 9.8% del total nacional. En cuanto a la cobertura de servicios públicos básicos, sólo el 58.3% de la población de Tumaco cuenta con agua potable y el 73.1% no tiene una adecuada eliminación de excretas, lo cual se constituye en una fuente de vectores de enfermedades contagiosas, ante un servicio de salud que también está en déficit en un 19.5% frente al 6.2% del resto de Colombia" (Mora 2023: 51).





de *paisa* que me atribuían en los ríos Satinga y Sanquianga, por ejemplo, no era solo una referencia geográfica, sino una forma de alteridad que implicaba una distancia con los modos locales de habitar el mundo. Del mismo modo, el uso del término *culimocho* para los blancos asentados en el delta del Sanquianga da cuenta de una distinción que no encaja con la estructura dicotómica negro/blanco que predomina en otras geografías racializadas. Aquí, las marcas de diferencia no solo operan en términos de un contraste racial evidente, sino que se articulan con imaginarios de procedencia, de pertenencia y de inscripción en los territorios.

Este juego de categorías no es arbitrario: responde a los modos en que la diferencia y la desigualdad se producen y se administran en contextos específicos. En Tumaco, la distinción entre *negro* y de *color* (o *coloradito*) opera como un marcador de posicionamientos dentro de un orden social históricamente configurado. Se trata de una inscripción que no solo se define por diacríticos expuestos a la mirada, sino que habilita, a menudo, accesos diferenciales a recursos y condiciones de existencia.

No es casual que estos términos se reactiven o adquieran nuevas inflexiones en momentos históricos particulares. La década de los noventa, cuando tuve mi primer contacto con tales denominaciones, fue también una época de intensas transformaciones en la forma en que la negridad era concebida en Colombia. Con la promulgación de la Ley 70 de 1993 y la consolidación del giro multiculturalista en el discurso jurídico-político del país, emergieron nuevas formas de subjetivación en torno a la diferencia racial. Los términos *comunidades negras*, *afrocolombianos* y, posteriormente, *afrodescendientes* no fueron solo nuevas formas de nombrar; por el contrario, fueron dispositivos que encauzaron políticas del reconocimiento y delimitaron marcos de inteligibilidad para la negridad en el país.

Desde entonces, he sido testigo de cómo estas categorías han sido disputadas, apropiadas y resignificadas de múltiples maneras. He podido observar cómo dichas nomenclaturas

conviven con otras formas locales de nombrar la diferencia, de aludir a las jerarquizaciones. Mientras que en los espacios de la política institucional y en los repertorios del activismo étnico el término afrodescendiente se ha consolidado como un significante fuerte, en la cotidianidad de las calles, de los barrios y de las interacciones diarias, las gramáticas raciales siguen operando de formas que desbordan estas configuraciones oficiales.

La racialización se cruza con la precarización, con espacios y existencias despreciadas, con las experiencias de despojo, pero también con los entramados estatalizados o de la cooperación internacional, del mundo *oenegero* y de la industria humanitaria que impulsan vocabularios e inteligibilidades. La manera en que se nombra, administra y se *performa* la diferencia no es ajena a los procesos de precarización ni tampoco a las articulaciones de la desigualdad.



# Conclusiones

Las transformaciones en las subjetividades políticas negras en Colombia, analizadas a lo largo de este libro, evidencian los desplazamientos conceptuales y políticos en torno a la racialización, la etnización y el etnicismo. Estos desplazamientos no pueden entenderse como un proceso lineal o unívoco, donde las posiciones de sujeto y las subjetividades se transforman de manera tersa y predecible. Por el contrario, se trata de un terreno en constante disputa, marcado por tensiones, contradicciones y negociaciones, donde convergen ritmos disímiles, intereses divergentes y horizontes políticos que no siempre son compatibles. Dicho espacio de conflicto y reconfiguración es el escenario en el que se redefine continuamente el significado de la negridad, no como una esencia fija, sino como un campo de lucha y resignificación.

Uno de los aportes fundamentales de los textos compilados en este libro es interrumpir la idea de una identidad negra esencial, mostrando cómo las subjetividades políticas negras son el resultado de procesos históricos y políticos que no siempre coinciden con las narrativas que ciertos activistas y académicos han construido. Lejos de ser una categoría homogénea o transparente, la negridad se configura a partir de experiencias situadas que responden a dinámicas históricas, económicas y políticas específicas. Tales experiencias no pueden ser reducidas a un único marco interpretativo, ya que están atravesadas por imbricaciones enclasadas y lugarizadas. Así, las subjetividades políticas negras no son el producto de una esencia primordial compartida, sino el resultado de luchas, negociaciones y rearticulaciones que se dan en contextos particulares.

Este enfoque permite cuestionar las clausuras esencializadas desde ciertas posiciones de sujeto y subjetividades políticas que han tendido a fijar la negridad en una serie de atributos estáticos, como la ancestralidad, la comunalidad y la territorialidad. Si bien estos elementos han sido fundamentales en las luchas por el reconocimiento, su cristalización ha terminado por restringir el horizonte de lo posible y lo disputable, dificultando la articulación política más allá de nociones ya consolidadas y prefabricadas. La institucionalización de la diferencia, a través de marcos multiculturales y burocracias étnicas, ha contribuido a esta fijación, reduciendo la heterogeneidad y contrariedad de las posibles experiencias negras en una serie de estereotipos que operan dócilmente y que suelen ser bien intencionados, pero limitantes. Frente a ello, los análisis presentados en este libro proponen una mirada más dinámica y crítica que reconoce la heterogeneidad de las subjetividades políticas negras y su capacidad para reinventarse.

La problematización en torno a los términos *negro* y *afrodescendiente* no se reduce a un asunto definicional, sino que refleja tensiones políticas y reconfiguraciones de las subjetividades negras en el marco de trayectorias vitales y políticas diferenciadas. Estas denominaciones operan como herramientas discursivas que, lejos de ser neutrales, están cargadas de intencionalidades políticas y proyectos de futuro. En este sentido, la posición de sujeto no es un lugar estático ni pasivo, sino un terreno de disputa donde el lenguaje y la política se entrelazan para definir los límites y posibilidades de las subjetividades negras en Colombia. Este proceso no solo implica la reivindicación de identidades, conlleva también la confrontación con las estructuras de poder que buscan fijar y controlar los significados de la negridad.

El análisis del paso de la etnización al etnicismo ha revelado las contradicciones inherentes a los marcos multiculturales. Si bien en un primer momento dichos marcos ofrecieron herramientas jurídicas y políticas para el reconocimiento de los derechos de las comunidades negras, con el tiempo han terminado por reforzar esencialismos que limitan la capacidad de articulación





política de estas poblaciones. Lo que inicialmente se presentó como un mecanismo de inclusión y dignificación ha derivado en una clausura de la diferencia, donde las poblaciones negras quedan confinadas a una identidad estática, reducida a prácticas tradicionales y territorios delimitados por una lógica estatal. Esta esencialización ha tenido un efecto paradójico: mientras que la institucionalización de la diferencia ha permitido ciertos avances en términos de reconocimiento, también ha despolitizado las luchas al reducir la complejidad de las experiencias negras a una serie de atributos fijados en la ancestralidad, la comunalidad y la territorialidad. Así, la negridad ha sido aplanada a una expresión culturalizada y tradicionalizada, lo que ha restringido el marco de lo posible y lo disputable en términos políticos.

El concepto de 'racismo en desmentida' resulta clave para comprender las estrategias discursivas y las tecnologías materiales mediante las cuales se niega la existencia del racismo en Colombia. Tal negación no es un fenómeno superficial ni meramente retórico, sino que está profundamente arraigada en dispositivos institucionales, prácticas burocráticas y políticas públicas que reducen la lucha contra el racismo a medidas simbólicas, carentes de impacto real sobre las condiciones de vida de las poblaciones racializadas. La idea de una igualdad abstracta, que ignora las jerarquías históricas y las violencias estructurales, opera como un mecanismo de ocultamiento que perpetúa la exclusión y la desigualdad. Esta obliteración imaginada del racismo no solo es impulsada por el Estado y los sectores dominantes, sino también por ciertos sectores del activismo y la academia que han naturalizado narrativas sobre la nación mestiza y el multiculturalismo, confundiendo racismo con discriminación racial. De este modo, el racismo en desmentida se presenta como una modalidad particular de racismo que, al negar su existencia, contribuye a su reproducción.

El estudio de las subjetividades políticas negras ha permitido visibilizar su heterogeneidad y la imposibilidad de encajarlas en un único marco interpretativo. Lejos de ser una categoría unívoca o transparente, estas subjetividades se configuran a partir de experiencias situadas que responden a dinámicas

históricas y políticas divergentes. La tensión entre figuras como Francia Márquez y Miguel Polo Polo ilustra cómo la marcación racial no determina *per se* una posición política específica, sino que esta emerge de intersecciones complejas entre clase, región, trayectoria individual y proyectos políticos. Ambos se enuncian desde su negridad, pero sus posiciones encarnan subjetividades políticas que movilizan sentidos contrapuestos de la justicia, el desarrollo y la agencia negra en Colombia. Mientras que Márquez representa una apuesta por la justicia social y ambiental, vinculada a las luchas comunitarias y a la defensa del territorio, Polo Polo encarna una posición conservadora y neoliberal que, aunque se afirma desde la negridad, refuerza estructuras de opresión. Esta divergencia demuestra que la racialización no es un destino, sino un campo de disputa en el que convergen distintas estrategias de inscripción y resignificación.

Desde la *Constitución de 1991*, el reconocimiento jurídico de las comunidades negras en Colombia ha estado mediado por una serie de conceptos como cultura, etnicidad y diferencia, los cuales han reconfigurado tanto las subjetividades políticas como los dispositivos de regulación estatal. Sin embargo, estas categorías, lejos de abrir espacios de emancipación, han operado en muchas ocasiones como clausuras estereotipantes, como libretos prefabricados, que limitan las posibilidades de acción política y resignificación de la negridad.

Aquel proceso ha tenido implicaciones profundas. La justicia racial y la transformación social no pueden reducirse a una política de reconocimiento que, paradójicamente, reafirma las mismas lógicas que producen jerarquización y subordinación. El problema no radica únicamente en la falta de visibilidad o en la ausencia de representación, sino en las estructuras de poder que han naturalizado la equiparación entre marcación racial y adscripción cultural, y que confunden cándidamente marcaciones raciales (raza) con diferencialismo culturalista (diferencia cultural). Esta distorsión teórica y política no solo trivializa el racismo (confundiéndolo incluso con discriminación racial); por el contrario, refuerza su carácter estructural al desplazarlo a un asunto de inconmensurabilidad o





jerarquización entre culturas. Así, el racismo no es simplemente un asunto de prejuicios individuales o de desconocimiento de la diversidad, sino una estructura que ordena las formas de vida, el acceso a recursos y la distribución del poder en la sociedad.

En su reciente libro, Arun Kundnani (2023) examina la genealogía de las luchas antirracistas a partir del pensamiento de grandes intelectuales negros. Kundnani establece una distinción crucial entre dos tipos de antirracismo: el liberal y el radical. Desde una perspectiva liberal, el racismo es concebido como un problema de prejuicios individuales, sean estos explícitos o inconscientes, lo que ha llevado a la promoción de iniciativas como entrenamientos de sesgos inconscientes, programas de diversidad empresarial y estrategias de representación más inclusiva en los medios de comunicación. Dichas medidas, si bien pueden generar cambios en las percepciones individuales, no cuestionan las estructuras de poder que perpetúan el racismo sistémico, pues parten de la premisa de que el problema reside en actitudes erróneas que pueden ser corregidas mediante la sensibilización o la educación, sin alterar los cimientos económicos y políticos que han sostenido históricamente las jerarquías raciales.

Kundnani también argumenta que este enfoque liberal, al centrarse en la transformación subjetiva de los individuos en lugar de hacerlo en las dinámicas materiales del racismo, tiende a reforzar la idea de que la igualdad racial puede alcanzarse dentro de los marcos institucionales existentes. Aquello se traduce en un énfasis en medidas paliativas, como la representación simbólica o las políticas de inclusión, que en muchos casos terminan sirviendo como legitimación de las estructuras de poder en lugar de desafiar su continuidad. En este sentido, las estrategias liberales del antirracismo tienden a ser cooptadas por las mismas lógicas del capitalismo neoliberal, convirtiéndose en instrumentos de gestión de la diversidad sin alterar las condiciones estructurales de explotación y dominación que perpetúan las desigualdades raciales.

Por otro lado, el antirracismo radical, fundamentado en una lectura estructural del racismo, lo entiende no como una mera desviación moral o actitudinal, sino como un pilar central de las configuraciones históricas del capitalismo y el colonialismo. En esta línea de pensamiento, figuras como Frantz Fanon, C. L. R. James y Claudia Jones han argumentado que el racismo no puede ser abordado de manera aislada de las lógicas de explotación económica y dominación política que han sostenido el orden global moderno. Desde tal perspectiva, no basta con reformas cosméticas o ajustes normativos en el marco del liberalismo multicultural, lo que se requiere es el desmantelamiento de instituciones fundamentales del orden capitalista, tales como las fuerzas policiales, los sistemas penitenciarios y las políticas migratorias restrictivas, pues ellas operan como dispositivos claves en la reproducción de las jerarquías raciales y de clase. Kundnani refuerza este argumento mediante su conceptualización del capitalismo racial, entendido no como una anomalía dentro del sistema capitalista, sino como una de sus manifestaciones esenciales plenamente compatible con el proyecto neoliberal contemporáneo.

Así, el análisis de Kundnani (2023) permite replantear el debate sobre el antirracismo en términos más amplios y profundos, al evidenciar que la lucha contra el racismo no puede desvincularse de una crítica estructural al capitalismo y sus dinámicas de exclusión y explotación. Esta perspectiva desafía la idea predominante en ciertos sectores progresistas, que asumen que la equidad racial puede alcanzarse dentro de los marcos del capitalismo neoliberal, ignorando la interdependencia histórica entre la racialización y la acumulación capitalista. Sin embargo, también cuestiona las concepciones y políticas socialdemócratas o de una izquierda estatista que asume que el Estado puede fungir como un agente neutral de redistribución y equidad racial sin alterar las bases materiales de la producción y la explotación.

En este sentido, Kundnani advierte que muchas de estas posturas, aun cuando se presentan como alternativas al neoliberalismo, terminan por reproducir una lógica





asistencialista y burocrática que no confronta las raíces estructurales del racismo, sino que las administra dentro de los marcos normativos del Estado moderno. Desde tal óptica, la izquierda estatista tiende a privilegiar mecanismos de intervención que perpetúan la dependencia de las poblaciones racializadas a programas sociales, sin desafiar las formas de acumulación y desposesión que históricamente han marcado su posición dentro de la economía global.

De esta manera, el análisis de Kundnani obliga a repensar la relación entre antirracismo y política económica, señalando que cualquier proyecto emancipador debe incorporar una crítica integral a la forma en que el capitalismo racial estructura no solo la exclusión y la explotación, sino también las respuestas institucionales que buscan mitigar sus efectos sin transformar su lógica de base.

En este orden de ideas, las retóricas liberal-multiculturalistas que abogan por la inclusión sin transformación estructural resultan insuficientes, pues terminan reforzando el mismo sistema que perpetúa las desigualdades raciales al canalizar las demandas de justicia racial hacia mecanismos de representación simbólica sin alterar las estructuras materiales de poder. Este tipo de enfoque, que se traduce en estrategias como la diversidad corporativa o las políticas de reconocimiento cultural, si bien pueden ampliar ciertos espacios de visibilidad, no atacan las bases económicas y políticas que sostienen las jerarquías raciales.

En consecuencia, el reto para las luchas antirracistas contemporáneas es trascender los marcos normativos impuestos por el liberalismo y avanzar hacia estrategias que, en lugar de buscar una integración dentro del orden existente, cuestionen y desmantelen sus fundamentos. Esto implica la construcción de una praxis política que no solo denuncie la opresión racial, sino que también reconozca su entrelazamiento con la explotación económica, el extractivismo y la violencia estatal, apostando por modelos organizativos y políticos que vinculen la justicia racial con la justicia económica y social. Es en dicho punto donde el

antirracismo radical se convierte no solo en un proyecto de resistencia, sino en una propuesta de transformación estructural que desafía las formas contemporáneas de gobernanza racial dentro del capitalismo global.

Finalmente, como se elaboró en diferentes partes de este libro, superar las trampas de un multiculturalismo o interculturalismo cosméticos (incluso esos que se enuncian como críticos desde los doctorados y reconocidos académicos), para no reproducir la etnización estatalizada, implica romper con las clausuras normativas que reducen una negridad tradicionalizada y culturalista desde prefabricados aplanamientos comunalistas, otrerizantes y exteriorizantes de Occidente y la modernidad de individuos y gentes marcadas como negras. Estas clausuras no solo han limitado la potencialidad política de las luchas de muchos sectores negros subalternizados, sino que también han reforzado un marco de inteligibilidad que opera, en últimas, como una máquina antipolítica, en donde el derecho ha devenido el techo de la imaginación y práctica política, y en donde la burocracia estatalizada, oenegera o de la industria humanitaria establecen, en gran parte, las agendas, los términos y los protocolos de las luchas.



# Referencias


Agudelo, Carlos

2004 "No todos vienen del río: construcción de identidades negras urbanas y movilización política en Colombia". En: Eduardo Restrepo y Axel Rojas (eds.), *Conflicto e (in)visibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. pp. 173-195. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

2005 *Retos del multiculturalismo en Colombia: política y poblaciones negras*. Medellín: La Carreta.

Almario, Óscar

2004 "Dinámica y consecuencias del conflicto armado colombiano en el Pacífico: limpieza étnica y desterritorialización de afrocolombianos e indígenas y 'multiculturalismo' de Estado e indolencia nacional". En: Eduardo Restrepo y Axel Rojas (eds.), *Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia*. pp. 71-118. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Alta Consejería de Paz, Víctimas y Reconciliación

2019 El espíritu del tambor presente en encuentro afro en Bogotá. Disponible en: https://victimasbogota.gov.co/ENCUENTRO-AFRO-2 (Acceso: 27/03/2025).

Antón, John

2023 "Revisión de los estudios sobre el movimiento social afrodescendiente en Ecuador". En: Santiago Ortiz, Víctor Torres y José Villarreal (eds.), *Narrativas, ciclos de protesta y repertorios de acción colectiva en Ecuador 1990-2022*. pp. 367-395. Buenos Aires: Clacso.

Aparicio, Juan

2005 Intervenciones etnográficas a propósito del sujeto desplazado: estrategias para (des)movilizar una política de la representación. *Revista Colombiana de Antropología*. (41): 135-169.

Appelbaum, Nancy; Anne Macpherson y Karin Rosemblatt
2003 *Race and nation in modern Latin America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Arboleda, Santiago
2018 *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. Cali: Poemia.

Arocha, Jaime
1993 "Chocó: paraíso de paz". En: Astrid Ulloa (ed.), *Contribución africana a la cultura de las Américas*, pp. 177-184. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología y Biopacífico.
1999 *Ombligados de Anansé: hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Bogotá: CES.
2009 *Nina S. de Friedemann: cronista de disidencias y resistencias*. Bogotá: Universidad Nacional.

Ávila, Ariel
2022 *El mapa criminal en Colombia. La nueva ola de violencia y la paz total*. Bogotá: Aguilar.

Banguera, James y Cristian Quiñones
2019 "Cosmovisiones de lo que significa ser 'negro' en Tumaco". *YouTube*, 40:10. Publicado el 25 febrero de 2019. Disponible en: www.youtube.com/watch?v=ubDNnwpgPyA (Acceso: 25/03/2025).

Bermeo, Alejandro
2020 "No conozco a nadie más racista que Francia Márquez". *YouTube*. Publicado: 30 de marzo de 2020. Disponible en: https://youtube.com/shorts/Xhe2QOgpQAQ (Acceso: 22/04/2025. Video privado).

Blandón, Melquiceded y Arleison Arcos
2015 *Afrodescendencia: herederos de una tradición libertaria*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.

Bourdieu, Pierre
1990 *Sociología y cultura*. México: Grijalbo.

Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant
2001 *Las argucias de la razón imperialista*. Barcelona: Paidós.

Briones, Claudia
2002 Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina. *Runa*. (33): 61-88.





2015 Políticas indigenistas en Argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la "nacional y popular" de la última década. *Antípoda*. 1 (21): 21-48.

Butler, Judith
2001 Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del "postmodernismo". *La Ventana*. (13): 7-41.
2010 *Marcos de guerra: las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.
2011 *Violencia de Estado, guerra, resistencia: por una nueva política de la izquierda*. Buenos Aires: Katz Editores.

Butler, Judith; Ernesto Laclau y Slavoj Žižek
2002 *Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda*. México: Fondo de Cultura Económica.

Caballero, Isabel
2022 Miguel Polo Polo, el oportunista. *Revista Cambio*. Bogotá. 15 de marzo. Disponible en: https://cambiocolombia.com/articulo/politica/miguel-polo-polo-el-oportunista (Acceso: 28/03/2025).

Caicedo, José
2013 *A mano alzada... Memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana*. Popayán: Sentipensar Editores.

Cárdenas, Roosbelinda
2012 Green Multiculturalism: articulations of ethnic and environmental politics in Colombia's "black communities". *Journal of Peasant Studies*. 39 (2): 309-333.
2023 *Raising two fists: struggles for black citizenship in multicultural Colombia*. Stanford: Stanford University Press.

Cárdenas, Roosbelinda *et al.*
2020 "Afro-descendants in Colombia: anti-racist struggles and the accomplishments and limits of multiculturalism". En: Juliet Hooker, *Black and indigenous resistance in the Americas from multiculturalism to racist backlash a project of the antiracist research and action network (RALAR)*, pp. 93-122. Nueva York: Lexington Books.

Castrillón, Elisa
2021 La candidatura de Francia Márquez, más allá del afiche. *La Silla Vacía*. Bogotá. 14 de septiembre. Disponible en: www.lasillavacia.com/silla-nacional/la-candidatura-de-francia-marquez-mas-alla-del-afiche (Acceso: 28/03/2025).

Cavelier, Catalina
2007 'El racismo desde la academia: contexto y aproximaciones a la problemática del racismo y la discriminación racial en el ámbito de las ciencias sociales en Colombia'. Documento de trabajo del Observatorio de Discriminación Racial. Universidad de los Andes. Bogotá.

Centro Nacional de Memoria Histórica
2015 *Una nación desplazada: informe nacional del desplazamiento forzado en Colombia*. Bogotá: CNMH.

Césaire, Aimé
2006 [1956] *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.

Comisión de la Verdad
2022 'Hallazgos y recomendaciones de la Comisión de la Verdad de Colombia. Hay futuro si hay verdad'. Informe final. Bogotá.
*S. f.* Sitio web. Disponible en: http://comisiondelaverdad.co (Acceso: 27/03/2025).

Congreso de Colombia
1993 Ley 70 de 1993 (27 de agosto), "por la cual se desarrolla el artículo transitorio 55 de la Constitución Política". *Diario Oficial*. 41.013. Disponible en: www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=7388 (Acceso: 27/03/2025).

Conpes –Consejo Nacional de Política Económica y Social–
1997 Programa de apoyo para el desarrollo y reconocimiento étnico de las comunidades negras. 2909. Bogotá. Disponible en: https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/Conpes/Econ%C3%B3micos/2909.pdf (Acceso: 27/03/2025).

Corte Constitucional de Colombia
2005 Sentencia T-1090. Disponible en: www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2005/t-1090-05.htm (Acceso: 25/03/2025).





2013 Sentencia C-253/13. Disponible en: www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2013/c-253-13.htm (Acceso: 25/03/2025).

Cunin, Elisabeth
2003 *Identidades a flor de piel. Lo "negro" entre apariencias y pertenencias: categorías raciales y mestizaje en Cartagena (Colombia)*. Bogotá: Icanh.

DANE –Departamento Administrativo Nacional de Estadística–
1993 'Censo Nacional de Población y Vivienda 1993'. Informe presentado por el DANE. Disponible en: https://microdatos.dane.gov.co/catalog/113 (Acceso: 25/03/2025).
2005 'Censo General 2005'. Informe presentado por el DANE. Disponible en: www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/demografia-y-poblacion/censo-general-2005-1 (Acceso: 25/03/2025).
2018 'Resultados Censo Nacional de Población y Vivienda 2018'. Informe presentado por el DANE. Disponible en: www.dane.gov.co/files/censo2018/informacion-tecnica/presentaciones-territorio/191206-presentacion-red-ciudades-como-vamos.pdf (Acceso: 25/03/2025).
2020 'Índice de Pobreza Multidimensional (IPM)'. Informe presentado por el DANE. Bogotá.

Díaz, Rafael
2009 "Eurogénesis y afrogénesis. Notas para un debate". En: Jaime Arocha (ed.), *Nina S. de Friedemann: cronista de disidencias y resistencias*. pp. 135-145. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Domínguez, Marta
2017 *Territorios colectivos: proceso de formación del Estado en el Pacífico colombiano (1993-2009)*. Medellín: Universidad de Antioquia.

Eddo-Lodge, Reni
2018 *Por qué no hablo con blancos sobre racismo*. Bogotá: Planeta.

El Man de los Crocs
2022 Comentario en Twitter (@Legarda77443474). Disponible en: https://x.com/legarda77443474/status/1509353558507937793?s=46&t=7Vi4GnXo4V05wLDM9VGDqw (Acceso: 22/04/2025).

*El País* de Cali
2022 Marbelle insulta a Francia Márquez al llamarla "King Kong". Cali. 28 de marzo. Disponible en: www.elpais.com.co/colombia/marbelle-insulta-a-francia-marquez-al-llamarla-king-kong.html (Acceso: 27/03/2025).

*El País* de España
2022 Francia Márquez: "Vivir sabroso es vivir sin miedo". Madrid. 23 de junio. Disponible en: https://elpais.com/america-colombia/elecciones-presidenciales/2022-06-23/francia-marquez-vivir-sabroso-es-vivir-sin-miedo.html?outputType=amp (Acceso: 28/03/2025).

El Tiempo
2022 Francia Márquez le envía un contundente mensaje a Marbelle. Bogotá. 30 de marzo. Disponible en: www.eltiempo.com/elecciones-2022/candidatos/francia-marquez-le-envia-un-contundente-mensaje-a-marbelle-661962 (Acceso: 28/03/2025).

Escobar, Arturo
2010 *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Fanon, Frantz
1965 *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
1966 [1955] Antillanos y africanos. *Revista Casa de las Américas*. 6 (36-37): 169-174.
1973 [1952] *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas.

Fassin, Didier
2016 *La fuerza del orden: una etnografía del accionar policial en las periferias urbanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Ferguson, James y Akhil Gupta
2008 Spatializing States: toward an ethnography of neoliberal governmentality. *American Ethnologist*. 29 (4): 981-1002.

Foucault, Michel
2006 *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

French, John
2000 The missteps of anti-imperialist reason. Bourdieu, Wacquant and Hanchard's orpheus and power. *Theory, Culture & Society*. 17 (1): 107-128.





Friedemann, Nina
1984 "Estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad". En: Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (eds.), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. pp. 507-572. Bogotá: Etno.
1992 "Huellas de africanía en Colombia: nuevos escenarios de investigación". *Theasaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo*. XLVII (3): 543-560.
1993 *La saga del negro: presencia africana en Colombia*. Bogotá. Universidad Javeriana.

García Canclini, Néstor
1982 *Las culturas populares en el capitalismo*. La Habana: Casa de las Américas.

Gil, Franklin
2010 'Vivir en un mundo de "blancos". Experiencias, reflexiones y representaciones de "raza" y clase de personas negras de sectores medios en Bogotá D. C.'. Tesis de maestría. Departamento de Antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Grimson, Alejandro
2011 *Los* límites de la cultura: crítica de las teorías de la identidad. Buenos Aires: Siglo XXI.

Gros, Christian
2000 *Políticas de la etnicidad: identidad, estado y modernidad*. Bogotá: Icanh.

Grosfoguel, Ramón
2006 La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*. (4): 17-48.

Grossberg, Lawrence
2015 *We all want to change the world. The paradox of the U.S. left. A polemic*. Chapel Hill: University of North Carolina.
2018 *Under the cover chaos. Trump and the battle for the american right*. Londres: Pluto Press.

Gutiérrez, Alejandra y Eduardo Restrepo
2017 *Misioneros y organizaciones campesinas en el río Atrato, Chocó*. Medellín: Editorial Uniclaretiana.

Hall, Stuart

1980 "Race, articulation and societies structured in dominance". En: Unesco (ed.), *Sociological Theories: race and colonialism*, pp. 305-344. París: Unesco.

1996 [1992] "Cultural identity and cinematic representation". En: Houston Baker, Manthia Diawara y Ruth Lindeborg (eds.), *Black British cultural studies: a reader*, pp. 210-222. Chicago: The University of Chicago Press.

1998 *"Subjects in history: Making diasporic identities"*. En: Wahneema Lubiana (ed.), *The house that race built*, pp. 289-299. Nueva York: Vintage.

1999 "Cultural composition: Stuart Hall on ethnicity and discursive turn. Interview by Julie Drew". En: Gary Olson y Lynn Worsham (eds.), *Race, rhetoric, and the postcolonial*, pp. 205-239. Nueva York: Suny.

2000 'Diasporas, or the logics of cultural translation'. Ponencia presentada en el VII Congreso de Abralic, 25 de septiembre, El Salvador.

2003 "¿Quién necesita la identidad?". En: Stuart Hall y Paul du Gay (eds.), *Cuestiones de identidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

2003 [1998] "Pensando en la diáspora: en casa, desde el extranjero". En: Carlos Jáuregui y Juan Pablo Dabove (eds.), *Heterotropías: narrativas e la identidad y la alteridad en Latinoamérica*, pp. 476-500. Pittsburg: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.

2007 "Epilogue: through the prism of an intellectual life". En: Brian Meeks (ed.), *Culture, politics, race and diaspora*, pp. 269-291. Kingston: Ian Randle Publishers.

2010 [1985] "Significación, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas". En: Stuart Hall (ed.), *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios* culturales, pp. 193-220. Bogotá-Lima-Quito: Envión Editores, IEP, Instituto Pensar y Universidad Andina Simón Bolívar.

2010 [1988] "Nuevas etnicidades". En: Stuart Hall (ed.), *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios* culturales, pp. 305-313. Bogotá-Lima-Quito: Envión Editores, IEP, Instituto Pensar y Universidad Andina Simón Bolívar.





2010 [1990] "Identidad cultural y diáspora". En: Stuart Hall (ed.), *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios* culturales, pp. 349-462. Bogotá-Lima-Quito: Envión Editores, IEP, Instituto Pensar y Universidad Andina Simón Bolívar.

2010 [1991] "Antiguas y nuevas etnicidades". En: Stuart Hall (ed.), *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, pp. 315-336. Bogotá-Lima-Quito: Envión Editores, IEP, Instituto Pensar y Universidad Andina Simón Bolívar.

2010 [1992] "¿Qué es lo "negro" en la cultura popular negra?". En: Stuart Hall (ed.), *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, pp. 287-298. Bogotá-Lima-Quito: Envión Editores, IEP, Instituto Pensar y Universidad Andina Simón Bolívar.

2010 [1995] "Negociando identidades caribeñas". En: Stuart Hall (ed.), *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, pp. 405-418. Bogotá-Lima-Quito: Envión Editores, IEP, Instituto Pensar y Universidad Andina Simón Bolívar.

2011 [2007] *Cultura y poder: conversaciones sobre los* cultural studies. *Entrevista realizada por Miguel Mellino*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

2015 [1994] Unas rutas "políticamente incorrectas" a través de lo políticamente correcto. *Mediaciones*. (14): 136-148.

2017a *Estudios culturales 1983: una historia teorética*. Buenos Aires: Paidós.

2017b *Familiar stranger. A life between two islands*. Durham: Duke University Press.

2018 [1988] *El largo camino de la renovación: el thacherismo y la crisis de la izquierda*. Madrid: Lengua de Trapo.

2019 *El triángulo funesto: raza, etnia, nación*. Madrid: Traficantes de Sueños.

2019 [1997] "La centralidad de la cultura: notas sobre las revoluciones culturales de nuestro tiempo". En: Stuart Hall, Eduardo Restrepo y Carlos Luis del Cairo (eds.), *Cultura: centralidad, artilugios, etnografía*, pp. 15-66. Bogotá: Acant.

Hanchard, Michael
2003 Acts of misrecognition: transnational black politics, anti-imperialism and the ethnocentrisms of Pierre Bourdieu and Loïc Wacquant. *Theory, Culture & Society*. 20 (4): 5-29.
Healey, Mark
2003 Powers of misrecognition. Bourdieu and Wacquant on race in Brazil *Neplantla: Views from the South*. (4): 391-400.
Hellebrandová, Klára
2014 Escapando a los estereotipos (sexuales) racializados: el caso de las personas afrodescendientes de clase media en Bogotá. *Revista de Estudios Sociales*. (49): 87-100.
Hoffmann, Odile
2007 *Comunidades negras en el Pacífico colombiano: innovaciones y dinámicas étnicas*. Quito: Instituto Francés de Estudios Andinos.
hooks, bell y Stuart Hall
2020 *Funk sin límites: un diálogo reflexivo*. Barcelona: Editions Bellaterra.
Hurtado, Rudy
2020 "Quítate de mi escalera, no me hagás oscuridad": imágenes de lo "negro" en la antropología colombiana, 1930-1970. *Revista CS*. (30): 141-172.
Krotz, Esteban
1993 "La producción antropológica en el sur: características, perspectivas, interrogantes" *Alteridades*. 3 (6): 5-12.
2007 "Las antropologías latinoamericanas como segundas: situaciones y retos". Fernando García (ed.), *II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología. Balance de la última década: aportes, retos y nuevos temas*. Volumen 1, pp. 41-59. Quito: Abya-Yala.
Kundnani, Arun
2024 *Qué es el antirracismo y por qué significa anticapitalismo*. Pamplona: Katakrak.
Laclau, Ernesto
1996 "Universalismo, particularismo, y la cuestión de la identidad". En: Ernesto Laclau (ed.), *Emancipación y diferencia*, pp. 43-68. Buenos Aires: Ariel.





Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe
2004 [1985] *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
Leal, Claudia
2005 Un puerto en la selva: naturaleza y raza en la creación de la ciudad de Tumaco, 1860 1940. *Historia Crítica*. (30): 39-65.
2020 *Paisajes de libertad: el Pacífico colombiano después de la esclavitud*. Bogotá: Universidad de los Andes.
Leal, Claudia y Carl Langebaek
2010 *Historia de raza y nación en América Latina*. Bogotá: Universidad de los Andes.
Li, Tania
2007 Governmentality. *Anthropologica*. 49 (2): 275-294.
Lopera, Gloria y Robert Dover
2013 Consulta previa, ciudadanías diferenciadas y conflicto socioambiental. *Boletín de Antropología*. 28 (45): 76-103.
Losonczy, Anne
1993 "Almas, tierras y convivencia". En: Astrid Ulloa (ed.), *Contribución africana a la cultura de las Américas*, pp. 185-191. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología y Biopacífico.
Martínez, Omar
2022 Civilizar. *Ciencias Sociales y Humanas*. 22 (42): 2.
Martínez, Sandra
2013 *Configuraciones locales del Estado: titulación colectiva, economías de enclave y etnicidad en el Pacífico colombiano*. Cali: Editorial Universidad del Valle.
Maya, Adriana
1998 "Presentación". En: Adriana Maya (ed.), *Los afrocolombianos: geografía humana de Colombia*. Tomo VI. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
Mbembe, Achille
2011 *Necropolítica*. Barcelona: Merlusina.
2016 *Crítica de la razón negra: ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: Nuevos Emprendimientos Editoriales.

Mena, María
2022 ¿Pueden hablar las subalternas, las excluidas, las nadies? *Agenda Cultural Alma Máter*. (299): 19-22.
Mignolo, Walter
2001 "Colonialidad del poder y subalternidad". En: Ileana Rodríguez (ed.), *Convergencia de tiempos: estudios sualternos/contextos latinoamericanos. Estado, cultura, subalternidad*, pp. 155-184. Ámsterdam: Rodipi.
Mora, Ángela
2023 Tumaco, un lugar para los racismos negados en el Pacífico sur colombiano. *Incidencias*. (3): 45-62.
Morales, Viviane
2022 Francia Márquez: ¡qué ancestros ni qué ocho cuartos! *El Tiempo*. Bogotá. 4 de abril. Disponible en: www.eltiempo.com/opinion/columnistas/viviane-morales-hoyos/francia-marquez-que-ancestros-ni-que-ocho-cuartos-viviane-morales-663019 (Acceso: 28/03/2025).
Moreno, Mónica y Peter Wade (eds.)
2023 *Contra el racismo: movilización para el cambio social en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional, Universidad de los Andes, UNAM y Abya-Yala.
Mosquera, Claudia
2022 El racismo colombiano salió del closet y está en campaña política. *Periódico UNAL*. Bogotá. 8 de abril. Consultado en: https://unperiodico.unal.edu.co/pages/detail/el-racismo-colombiano-salio-del-closet-y-esta-en-campana-politica/#.YlCR_sP2DLp.facebook (Acceso: 27/03/2025. No disponible).
Mosquera, Juan
1985 *Las comunidades negras de Colombia: pasado, presente y futuro*. Bogotá: Movimiento Cimarrón.
Mosquera, Sergio
2020 "De negros a afrodescendientes". *Facebook*, 34:06. Publicado: 17 de septiembre de 2020. Disponible en: www.facebook.com/sergioantonio.mosqueramosquera/videos/3491646894231368 (Acceso: 15/10/2017).
Offen, Karl
2009 "O mapeas o te mapean". Mapeo indígena y negro en América Latina. *Tabula Rasa* (10): 163-189.





Olaya, Yesenia
2019 *"Vivir entre fronteras": movilidades de comunidades afrocolombianas en la frontera Colombia y Ecuador*. México: UNAM.
Ortiz, Javier
2022 Francia Márquez y los impensables históricos. *El Espectador*. Bogotá. 31 de marzo. Disponible en: www.elespectador.com/opinion/columnistas/javier-ortiz/francia-marquez-y-los-impensables-historicos (Acceso: 28/03/2025).
Oslender, Ulrich
2004 "Geografías de terror y desplazamiento forzado en el Pacífico colombiano: conceptualizando el problema y buscando respuestas". En: Eduardo Restrepo y Axel Rojas (eds.), *Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia*, pp. 33-50. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
Pardo, Mauricio
2002 Entre la autonomía y la institucionalización: dilemas del movimiento negro colombiano. *Journal of Latin American Anthropology*. 7 (2): 60-85.
2016 'Movimento social negro territorial na região do Pacífico na Colômbia. Organização, estado, mercado e ilegalidade'. Tesis de doctorado. Programa de Doctorado en Antropología Social. Universidad Federal de Santa Catarina. Florianópolis.
Pardo, Mauricio y Manuela Álvarez
2001 "Estado y movimiento negro en el Pacífico colombiano". En: Mauricio Pardo (ed.), *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*, pp. 229-258. Bogotá: Icanh.
Pazos, Mateo
2023 Hombres 'blancos' en tierras negras: falotopías raciales en el Pacífico sur colombiano. *Tabula Rasa*. (45): 193-215.
Perea Chalá, Rafael
2002 'El nuevo censo étnico'. Memorias del Primer Encuentro Internacional "Todos Contamos: los Grupos Étnicos en los Censos", 8 al 10 de noviembre, Cartagena (Colombia).

2004 "La cuestión del autoetnónimo". En: Victorien Lavou y Mara Viveros (eds.), *Mots pour nègres, maux des noires: enjeux socio-symboliques de la nomination en Amérique latine*, pp. 145-157. París: Presses Université de Perpignan.

Pisano, Pietro
2012 *Liderazgo político "negro" en Colombia, 1943-1964*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Polo, Miguel
2021 "Debatiendo con un mamerto sobre el paro". *Facebook*, 03:46. Publicado: 10 de mayo de 2021. Disponible en: https://web.facebook.com/watch?v=317673923087812&_rdc=1&_rdr (Acceso: 28/03/2025).
2022 Comentario en Twitter (@MiguelPoloP). Disponible en: https://x.com/MiguelPoloP/status/1514277469448200200 (Acceso: 28/03/2025).
2022 Comentario en Twitter (@MiguelPoloP). Disponible en: https://x.com/MiguelPoloP/status/1514300191548968961 (Acceso: 28/03/2025).

Pulido, Hernando
2007 José Rafael Arboleda S. J. (1916-1992): el programa de los estudios afroamericanos y los inicios de la reflexión antropológica sobre poblaciones negras en Colombia. *Maguaré*. (21): 89-110.
2011 'Construcción y representación de los sujetos afrocolombianos en el discurso antropológico, 1980-2005'. Tesis de maestría. Universidad Nacional de Colombia.

Quijano, Aníbal
2000 Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-System Research*. (2): 342-386.

Ramírez, Isabel
2022 Estética de la visibilización: la propuesta visual de la campaña de Francia Márquez. *H-ART*. (11): 17-38.

Reales, Leonardo
2001 'Prensa y discriminación sociorracial en el siglo XIX'. Trabajo de grado. Departamento de Historia. Universidad de los Andes. Bogotá.

Rebolledo, Henry y Gustavo Santana
2023 Habitar necrofonteras: afrojuvenicidio en el Pacífico colombiano. *Apuntes*. (94): 131-156.





Restrepo, Eduardo
2005 *Políticas de la teoría y dilemas de los estudios de las Colombias negras*. Popayán: Editorial de la Universidad del Cauca.
2013 *Etnización de la negridad: la invención de las "comunidades negras" como grupo étnico en Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca y Observatorio de Territorios Étnicos.
2019 "Artilugios de la cultura: apuntes para una teoría postestructural". En: Stuart Hall, Eduardo Restrepo y Carlos del Cairo (eds.), *Cultura: centralidad, artilugios, etnografía*, pp. 15-66. Bogotá: Acant.
2021 Muerte, rebusque y racismo en Tumaco (Colombia): el Covid en una zona de conflicto armado. *Palabra Salvaje*. (2): 64-75.
2022 "Middle sectors and classes in Colombia: confluences and contrasts between Bogota and Tumaco". En: Alejandro Grimson, Menara Guizardi y Silvina Merenson (eds.), *Middle class identities and social crisis cultural and political perspectives on the 'global rebellion'*, pp. 47-63. Londres: Routledge.
2023 *Desprecios que matan: desigualdad, violencia y racismo en Colombia*. Guadalajara: Calas y Universidad de Guadalajara.

Reygadas, Luis
2008 *La apropiación: destejiendo las redes de la desigualdad*. Madrid: Anthropos y UNAM.

Ribeiro, Gustavo y Arturo Escobar
2008 *Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. Popayán: Ciesas y Envión Editores.

Rojas, Axel
2011 'Interculturalidad. El problema de las relaciones entre culturas'. Tesis de maestría. Programa de Maestría en Estudios Culturales. Universidad Javeriana. Bogotá.

Rojas, Axel y Gildardo Vanegas
2012 *Poblaciones negras en el norte del Cauca. Contexto político organizativo*. Serie Memoria y Territorio 4. Bogotá: Observatorio de Territorios Étnicos, Universidad Javeriana y Aecid.

Rojas, María
2001 *Civilización y violencia: la búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*. Bogotá: Norma.

Romero, Amanda
2012 'Prácticas discursivas sobre racismo y afrodescendientes. Articulaciones entre racismo, colonialidad y educación popular en Colombia'. Tesis de doctorado. Programa Interinstitucional en Educación. Universidad Pedagógica Nacional.

Rosero, Carlos
2002 "Los afrodescendientes y el conflicto armado en Colombia: la insistencia en lo propio como alternativa". En: Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann (eds.), *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e* identitarias, pp. 547-560. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Icanh, IRD e ILAS.

Santana, Gustavo
2023 Mandato de la blanquidad: racismo y privilegio racial en Cali. *Tabula Rasa*. (45): 219-239

Said, Edward
1996 *Representaciones del intelectual*. Barcelona: Paidós.

Sansone, Livio
2002 Um campo saturado de tensoes: o estudo das relaçoes raciais e das culturas negras no Brasil. *Estudios Afro-Asiáticos*. (24): 5-14.

Santiesteban, Natalia
2017 *El color del espejo: narrativas de vida de mujeres negras en Bogotá*. Cali: Editorial Universidad Icesi.

Segato, Rita
2006 *Racismo, discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales*. Brasilia: Universidad de Brasilia.
2007 *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.

Segura, Yulian y Carmen Cerón
2019 Los colores de los negros: una mirada a la clasificación social entre estudiantes de Tumaco, Colombia. *El Ágora USB*. 19 (1): 441-455.





Smith Córdoba, Amir
2019 [1980] "Cultura negra y avasallamiento cultural". En: Aurora Vergara *et al.* (eds.), *Descolonizando mundos: aportes de intelectuales negras y negros al pensamiento social colombiano*, pp. 251-260. Buenos Aires: Clacso.

Sociologando por el Mundo
2019 "Cosmovisiones de lo que significa ser 'negro' en Tumaco". *YouTube*, 40:10. Publicado: 25 de febrero de 2019. Disponible en: https://youtu.be/ubDNnwpgPyA (Acceso: 28/03/2025).

Taussig, Michael
2002 *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*. Bogotá: Norma.

Tobón, María; Leyner Palacios y María Salazar (coords.)
2022a 'Resistir no es aguantar: violencias y daños contra los pueblos étnicos'. Informe final de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición. Bogotá.
2022b 'Anexo 1. ¿Quiénes son los pueblos étnicos en Colombia?'. Informe final de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición. Bogotá.

Trouillot, Michel-Rolph
2011 *Transformaciones globales: la antropología y el mundo moderno*. Popayán: Editorial de la Universidad del Cauca y Ceso.

Ulloa, Astrid
2004 *La construcción del nativo ecológico: complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Unesco –Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura–
*S. f.* Decenio Internacional para los Afrodescendientes. Disponible en: www.un.org/es/observances/decade-people-african-descent (Acceso: 27/03/2025).

Universidad de los Andes
2021 ¿Qué proponen los precandidatos presidenciales para la población afro? Disponible en: https://

uniandes.edu.co/es/noticias/gobierno-y-politica/que-proponen-los-precandidatos-presidenciales-para-la-poblacion-afro (Acceso: 28/03/2025).

Uribe, María
2004 *Antropología de la inhumanidad: un ensayo interpretativo sobre el terror en Colombia*. Bogotá: Norma.

Urrea, Fernando; Carlos Viáfara y Mara Viveros
2019 "Del mestizaje blando al multiculturalismo triétnico: raza y etnicidad en Colombia". En: Edward Telles y Regina Martínez (eds.), *Picmentocracias: color, etnicidad y raza en América Latina*, pp. 108-158. México: Fondo de Cultura Económica.

Valderrama, Carlos
2018 'The negritude movements in Colombia'. Tesis de doctorado. Programa de Doctorado en Sociología. Universidad de Massachusetts Amherts. Amherts.

Valencia, Luis
2019 *Negro y afro: la invención de dos formas discursivas*. Cali: Editorial Universidad Icesi.

Valero, Silvia
2020 *"Los negros se toman la palabra". Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas: debates al interior de las comisiones y plenarias*. Bogotá: Universidad de Cartagena y Universidad Javeriana.

Vargas, Enver
2017 'Una genealogía de los sujetos víctima y desplazado en Colombia'. Tesis de maestría. Programa de Maestría en Investigación Social Interdisciplinaria. Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Bogotá.

Vega, Rodolfo
2019 'El capítulo étnico del acuerdo de paz de La Habana: la historia del tercer actor de la negociación'. Tesis de maestría. Programa de Maestría en Estudios de Paz y Resolución de Conflictos. Universidad Javeriana. Bogotá.

Velandia, Pedro y Eduardo Restrepo
2017 Estudios afrocolombianos: balance de un campo heterogéneo. *Tabula Rasa*. (27): 161-198.





Villa, William
1998 "Movimiento social de comunidades negras en el Pacífico colombiano. La construcción de una noción de territorio y región". En: Adriana Maya (ed.), *Los afrocolombianos: geografía humana de Colombia*. Tomo VI, pp. 431-448. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

Viveros, Mara
2007 Discriminación racial, intervención social y subjetividad. Reflexiones a partir de un estudio de caso en Bogotá. *Revista de Estudios Sociales*. (27): 106-121.
2008 "Más que una cuestión de piel. Determinantes sociales y orientaciones subjetivas en los encuentros y desencuentros heterosexuales entre mujeres y hombres negros y no negros en Bogotá". En: Peter Wade, Fernando Urrea y Mara Viveros (eds.), *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, pp. 247-275. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
2020 Los colores del antirracismo (en Améfrica Ladina). *Sexualidad, Salud y Sociedad*. (36): 19-34.
2021 *El oxímoron de las clases medias negras: movilidad social e interseccionalidad en Colombia*. Guadalajara: Calas.

Volóshinov, Valentín
2009 *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Ediciones Godot.

W Radio
2022 "Si tú te autopercibes como afro, puedes ser afro; hasta tú, Paola, que tienes rasgos arios": Miguel Polo Polo. Disponible en: www.wradio.com.co/2022/03/15/si-tu-te-autopercibes-como-afro-puedes-ser-afro-hasta-tu-paola-que-tienes-rasgos-arios-miguel-polo-polo (Acceso: 28/03/2025).

Wabgou, Maguemati *et al.*
2012 *Movimiento social afrocolombiano, negro, raizal y palenquero: el largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia*. Bogotá: UNAL.

Wade, Peter
1997 *Gente negra, nación mestiza: dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
2004 "Los guardianes del poder: biodiversidad y multiculturalidad en Colombia". En: Eduardo Restrepo y Axel Rojas (eds.), *Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia*, pp. 247-268. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
2011 Multiculturalismo y racismo. *Revista Colombiana de Antropología*. 47 (2): 15-35.
2013 "Definiendo la negridad en Colombia". Eduardo Restrepo (ed.), *Estudios afrocolombianos hoy: aportes a un campo transdisciplinario*, pp. 21-42. Popayán: Universidad del Cauca.
2014 Raza, ciencia, sociedad. *Revista Interdisciplina*. 1 (4): 35-62.
2021 Racismos latinoamericanos desde una perspectiva global. *Nueva Sociedad*. (292): 25-41.
Wade, Peter y Mónica Moreno
2021 Alternative grammars of anti-racism in Latin America. *Interface: A Journal for and About Social Movements*. 13 (2): 20-50.
Williams, Raymond
2009 [1973] *Marxismo y literatura*. Barcelona: Ediciones Península.
Winant, Howard
1994 *Racial conditions: politics, theory, comparisons*. Minnesota: University of Minnesota.
Wright, Susan
1998 "La politización de la 'cultura'". En: Mauricio Boivin, Ana Rosato y Victoria Arribas (comps.), *Constructores de otredad: una introducción a la antropología social y cultural*, pp. 128-141. Buenos Aires: Eudeba.
Zapata Olivella, Manuel
1974 *El hombre colombiano. Enciclopedia del Desarrollo Colombiano*. Volumen 1. Bogotá: Rotograbado.
2017 [1988] "Opresión y explotación del africano en la colonización de América Latina". En: Eduardo Restrepo (ed.), *Antropología hecha en Colombia*. Tomo 1, pp 405-420. Bogotá: ALA, Icanh y Universidad del Cauca.



# Índice analítico

## A

acciones afirmativas 192, 194
africanía 55
afrocaribeña 80
afrocaribeño 69, 70, 72, 188
afrocaribeños 39
afrodiaspórico 112, 113, 114, 116, 117, 122, 123, 124, 157
afrodiaspóricos 40
alterización 30, 31, 156, 169
Álvaro Uribe 39
ancestralidad 16, 24, 31, 234, 235
ancestralidades 22
antirracismo 90, 166, 237, 238, 239, 240

## B

biodiversidad 104, 105
blanquidad 21, 66, 152, 167, 198, 200, 224, 230
Briones 30, 147, 156, 202

## C

Caribe 15, 22, 68, 77, 78, 79, 81, 82, 97, 107, 109, 110, 120
caribeña 62, 76
caribeñas 21
Cartagena 30, 97, 107, 110, 116, 188
Cátedra de Estudios Afrocolombianos 39, 161, 162, 165, 166
cholo 204, 207, 208, 218
cholos 203, 210
colorismo 147, 148, 202, 219, 220, 221, 222, 224, 225
Comisión de la Verdad 24, 98, 108, 109, 112, 117, 118, 119, 120, 123, 124, 125, 144, 153, 157
comunidades negras 18, 20, 21, 24, 26, 32, 42, 44, 56, 58, 63, 65, 99, 101, 104, 108, 120, 190, 191, 231, 234
Corte Constitucional 43, 111, 115, 157, 161
creolización 85, 86
culturalismo 24, 25, 31, 118, 123, 144, 158, 159

## D

democracia racial 28, 128, 137, 138, 185
desigualdad social 18, 29, 31, 37, 146, 147, 148, 149, 155, 159, 163, 169, 180, 184, 196, 197, 221, 225, 229
diáspora 16, 23, 44, 48, 53, 69,

75, 76, 82, 84, 85, 86, 95, 112, 113, 123
diferencialismo cultural 25, 158, 230
diferencialismo culturalista 31
Durban 23, 37, 49, 51, 69, 112

E

esclavización 23, 32, 48, 113, 117, 192
etnia 25, 27, 100, 115, 120, 127, 156
etnicidad 30, 65, 75, 120, 127, 156, 236
etnicismo 20, 24, 25, 30, 31, 97, 118, 125, 156, 158, 159, 233, 234
etnización 20, 22, 23, 24, 25, 27, 30, 97, 102, 103, 114, 129, 156, 157, 158, 233, 234, 240
etnografía 43, 98

F

Fanon 23, 95, 96, 129, 238
Francia 177
Francia Márquez 29, 31, 32, 123, 153, 164, 171, 172, 173, 174, 176, 178, 181, 182, 183, 186, 196, 198, 236

G

geopolítica 130, 134, 135, 136, 138, 140
Grossberg 36, 139

H

Hall 20, 66, 71, 79, 80, 85, 86, 87, 92, 180
hegemonía 46, 47, 133
hibridación 57, 85, 86
historicidades 37, 70, 141, 158, 202

I

identidad 20, 27, 28, 37, 42, 46, 56, 57, 58, 60, 69, 73, 74, 80, 82, 85, 89, 92, 99, 102, 103, 105, 133, 157, 159, 195, 223, 234, 235
identidades 16
imaginarios 25, 31, 97, 98, 102, 132, 139, 143, 150, 156, 165, 168, 176, 179, 231

L

Ley 70 20, 21, 22, 43, 99, 105, 106, 117, 121, 124, 161, 162, 190, 231

M

marcaciones raciales 23, 24, 26, 31, 59, 112, 123, 125, 146, 158, 199, 202, 203, 208, 213, 236
memoria 51, 109, 113, 230
mestizaje 30, 128, 137, 138, 151, 185
modernidad 27, 84, 240
multiculturalismo 17, 21, 26, 43, 45, 100, 104, 107, 115, 117, 125, 156, 162, 235, 240

N

negridad 19, 20, 23, 24, 66, 67, 77, 97, 99, 118, 123, 125, 157, 201, 202, 231, 233, 234, 236, 240
neoliberal 32, 236, 237, 238





P

Pacífico 15, 20, 21, 22, 97, 98, 101, 103, 105, 107, 109, 114, 116, 120, 122, 129, 157, 159, 160, 199, 200, 207, 209, 210, 215, 228, 229, 230
paisas 21, 199, 206, 209, 210, 216
paramilitares 108, 109, 206
pastusos 205, 206, 209
Polo Polo 31, 32, 106, 189, 190, 191, 192, 194, 236
precarización 149, 162, 180, 192, 229, 232
privilegio 62, 146, 151, 152, 153, 155, 167, 176, 187, 192, 197, 198, 215, 221, 226
privilegios 159, 174
pueblos étnicos 15, 24, 31, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 144, 157, 158, 159, 162, 163, 167
Pueblos étnicos 118

Q

Quibdó 98, 102, 159

R

racismo en desmentida 28, 30, 33, 143, 144, 148, 150, 151, 152, 164, 165, 166, 167, 168, 179, 186, 196, 197, 235
rebusque 210, 211, 212, 213, 214, 217, 225
resistencia 23, 113, 134, 178, 224, 240
resistencias 122

S

serranos 199, 205, 206, 209, 216, 221
Stuart Hall 18, 37, 47, 56, 65, 139, 143, 147, 150, 168, 181, 188
subjetividades políticas 17, 31, 43, 71, 141, 171, 189, 191, 233, 235

T

territorialidad 21, 23, 24, 100, 103, 113, 146, 229, 234, 235
tradicionalidad 16, 21, 23, 24, 100, 115, 123, 189
Tumaco 13, 17, 98, 102, 108, 159, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 209, 213, 215, 216, 219, 220, 221, 223, 226, 230

V

victimidad 22, 23, 24, 107, 110, 111, 123, 124, 157
vivir sabroso 31, 174, 176, 194, 195, 197